

Из „Мултикултурализмът между толерантността и признанието”,
София, Изток-Запад, 2008 г.

ДЕБАТЪТ КОМУНИТАРИЗЪМ – ЛИБЕРАЛИЗЪМ

Обща характеристика

Дебатът между привържениците на комунитаризма и либерализма в известен смисъл е предшественик на този за мултикултурализма. По един озадачаващ начин мултикултуралистките публични политики изпреварват във времето формирането на мултикултуралистка “идеология”. В Канада¹ и Австралия² мултикултурализмът бива официално провъзгласен за държавна позиция по проблемите на малцинствата в началото на 70-те години на XX в. Теорията на културния плурализъм обаче се развива (ако не смятаме за такава някои класически съчинения на философи прагматисти като У. Джеймс и Дж. Дюи, или на представители на културния релативизъм в антропологията, като М. Мийд и Р. Бенедикт), едва в края на 80-те – началото на 90-те години. Преди това монокултурализмът, представляван от философския либерализъм, среща интелектуална опозиция в лицето именно на привържениците на комунитаризма.

¹ През 1971 г. “Кралската комисия по билингвизма и бикултурализма” препоръчва Канада да бъде официално призната за двуезична и двукултурна страна (поводът е проблемът с Квебек) и властите да провеждат съответните политики.

² От 1973 г. либералното правителство на Гоф Уитлъм се дистанцира от политиката на “Бяла Австралия” на своите предшественици, като въвежда мултикултуралистки мерки спрямо имигрантите, включително безплатно езиково обучение, основава Консултативния комитет на аборигените, улеснява достъпа на коренното население до правосъдната система и поставя на нова основа въпроса за неговите права върху земята., Тази политика е продължена от правителствата на Малкълм Фрейзър и Боб Хоук през 80-те и 90-те години на века.

Както вече е ставало дума в настоящия текст, ние ще разглеждаме различните мултикултуралистки теории като методологии за търсене на оптималното място на статуса на едно или друго малцинство върху “оста” между пълната интегрираност в обществото и максималната културна автономия. Оттук и темата на изследването: “Мултикултурализмът между толерантността и признанието”. В този контекст е оправдано да се занимаем подробно и с дебата “либерализъм – комунитаризъм”. Исторически именно в неговите рамки се оформя опозицията между универсализъм и партикуларизъм в изработването на публични политики за решаване на проблемите на малцинствата. Нещо повече, за разлика от културния плурализъм, либерализмът и комунитаризмът имат дълбоки историко-философски корени. В единия случай се тръгва от Лок и Френското Просвещение, а в другия – от Аристотел, Немския Романтизъм и Хегел. Да не забравяме, също така, че либерализмът и днес е “своето друго” на мултикултурализма, т. е. съвременният дебат се “надстроява” върху по-стария.

Най-общо казано, предмет на спора е ролята на общността (от там и названието “комунитаризъм”) в съвременното общество. Според едното схващане ценностите на модерността изискват да признаваме приоритет на интересите и автономията на индивида, а според другото ние при всички обстоятелства дължим солидарност на хората, с които споделяме принадлежност към едни и същи общности. На пръв поглед въпросът може да се сведе до баналното противоречие между индивидуализъм и колективизъм. В теоретичен план обаче проблемът е достатъчно комплексен и е свързан с редица други дълбоки

философски, социологически и психологически дилеми, които дават в изобилие материал за разсъждение и дискусия.

Исторически дебатът тръгва от някои критики срещу известната книга на Джон Ролс³ “Теория на справедливостта” (Ролс 1998). В нея авторът предлага, наред с другото, и една съвременна интерпретация на Кантовата концепция за интелегиблния характер като субект на свободно и рационално поведение, а също аргументира в този дух и свое гледище за справедливостта. Автори като Майкъл Уолзър, Алисдър Макинтайър, Майкъл Сандъл и Чарлс Тейлър откликват на съчинението на Ролс, като опонират на тази индивидуалистична философия. В защита на последната пък публикуват свои текстове теоретици от ранга на Роналд Дуоркин, Дейвид Готие, Брайън Бари и така се заражда и постепенно разгръща една мащабна дискусия, в рамките на която биват артикулирани и обосновавани два алтернативни подхода в изследванията на обществото – абстрактно универсалистки⁴ и контекстуалистко партикуларистки⁵. На този етап въпросът за културните различия не стои на преден план. Дебатът се води в по-общ смисъл и се отнася както до обществените зависимости, които по-горе определихме като културни, така и до тези, които квалифицирахме като социални. Типични категориални опозиции в него са свобода –

³ Фамилното име на автора е Rawls и според мен би трябвало да се транскрибира като “Роулз” (което съм и направил в своя публикация от 1995 г. – Макариев 1995), но в преводите на “Теория на справедливостта” от 1998 г. и “Политическият либерализъм” от 1999 г. беше възприето “Ролс”, тази транскрипция вече придоби гражданственост и затова ще се придържам към нея.

⁴ В рамките на дебата позициите, които най-общо тук означавам с етикета “либерализъм”, биват характеризирани също като “индивидуализъм” и “универсализъм”.

⁵ Подобно на случая с есенциализма, за който стана дума по-горе, не всички автори, които отстояват ценностите на общностния живот, се самоопределят като комунитаристи. Не е трудно обаче да се очертае, макар и от външни позиции, демаркационната линия между представителите на двата лагера.

автентичност на съществуването, справедливост – солидарност, единство – плурализъм.

В наши дни този философски спор е изместен в голяма степен от дебата за мултикултурализма. Актуална е само идеологията на политическия комунитаризъм, най-известен представител на който е Амигаи Етциони (вж. напр. Etzioni 1997). За нея е емблематична тезата за позитивните права – такива, които се отнасят до блага, предоставяни на индивидите от обществото като цяло, представявано най-вече от държавата, да речем, субсидирани образование, здравеопазване, жилищно настаняване и т. п. В това отношение политическият комунитаризъм стои на диаметрално противоположни позиции в сравнение с либерализма, при който акцентът се поставя върху негативните права, т. е. върху защитата на индивида от ограничения на неговата автономия.

На философско равнище обаче от 90-те години насам контекстуалистският подход се свързва вече не толкова с общността, колкото с идентичността и културните права (вж. Markell 2003 : 157). В центъра на дебата дотогава стои дилемата, дали да разглеждаме човека като автономен индивид, обвързан единствено от собствената си рационалност и произтичащите от нея морални ангажименти към всички останали хора, или напротив, като член на колектив, обвързан от взаимни зависимости на солидарност с останалите членове – солидарности, които имат ексклузивен характер, т. е. могат да се реализират за сметка на ощетяване на “чуждите”. През въпросния период обаче фокусът на интереса се измества към идентичността. Разграничението “свои” – “чужди” вече не се основава върху принадлежността към една или друга исторически дадена, с фиксирани

граници, обозрима и повече или по-малко организирана група, каквито са характерни за традиционните общества, а върху идентифицирането на индивида с други хора на основата на споделян начин на живот.

По този начин дистанцирането от индивидуализма може да се осъществява в модерен и постмодерен контекст, като изглежда емпирически далеч по-убедително. Възможността да се подхожда към идентичностите по повече или по-малко конструкционистки начин (нещо, което не може да става по отношение на общността), отваря в сферата на публичните политики “пространство” за много по-разнообразни алтернативи на либералния модел за уреждане статуса на културните малцинства. Проблемите, свързани с претенциите за културни права могат да се осмислят и решават по-ефикасно, когато тези права се разглеждат като условие за реализация на идентичности, отколкото когато се третираат като инструмент за регулиране отношенията между общности. В този аспект мултикултурализмът има редица преимущества пред комунитаризма.

И все пак, редица концептуални проблеми, които исторически са били тематизирани в рамките на дебата “либерализъм – комунитаризъм”, са запазили своята значимост и днес. Ето защо един кратък преглед на тази дискусия не би имал чисто хроникьорски характер и си струва да бъде направен в рамките на настоящото изследване.

Общност и общество

В дебата, който предстои да разгледаме, терминът “общност” се използва предимно в смисъла, който е вложил в него авторът на издадената през 1887 г. книга “Общност и общество” (Gemeinschaft und

Gesellschaft, Toennies 1979), Фердинанд Тьониес. През 1893 г. пък излиза книгата на Е. Дюркем “За разделението на обществения труд” (Дюркем 2002). И в двете изследвания се използват квалификациите “органично” и “механично”, само че приложени по противоположни начини. Тьониес определя като органични отношенията на общност, а като механични всички останали, които нарича отношения на общество. Дюркем обаче вижда “механика” тъкмо в живота на общността, а “органика” в зависимостите между хората, които съпътстват разделението на труда – сфера, която според немския социолог спада, напротив, тъкмо към механичните отношения в обществото.

Контрастът между тези две типологии в голям степен “предизвестява” развоя на дебата между комунитаристки и либерални мислители, разиграл се около век по-късно. Ето защо ще се спрем малко по-подробно на концепциите на Тьониес и Дюркем.

В първа глава на своята знаменита книга Тьониес въвежда понятието човешко “обединение” (Verbindung) – като съвкупност от хора, свързани с отношения на взаимно утвърждаване. Обединенията според него се делят на два вида, които той нарича “общност” и “общество”. В първия случай е налице “реален и органичен живот”, а във втория – “идеално и механично образуване” (Toennies 1979 : 3). Основната разлика е тази между, от една страна, съвместния живот, който се основава на взаимно доверие и е частен, ексклузивен, т. е. не се третират еднакво свои и чужди и, от друга страна – публичността, или “светът”, както се изразява авторът. В общността човек живее от рождението си, за добро или за зло, а навлиза в обществото като в чужда страна...(ibid.). Има общности на езика, на нравите, на вярата,

докато отношенията на общество се реализират в стопанския живот, пътуванията, науката. Те не са нищо повече от успоредно съществуване на независими едно от друго лица.

По думите на Тьониес, “Общността е стара; обществото е ново и като название, и като реалност” (Тоенниес 1979 : 4). Общността е свързана със селския живот, а обществото – с “третото съсловие” (тук той се позовава на един съвременен нему автор, Блунчли).⁶ Параграфът от първа глава, посветен на дефиницията на двата термина, завършва със следното заключение. “Общността е трайният и истински съвместен живот, обществото е преходен и привиден такъв. И от това следва, че общността трябва да се схваща като жив организъм, а обществото като механичен агрегат и артефакт”. (ibid.)

Немският социолог различава три вида общност – “на кръвта”, “на мястото” и “на духа” (Тоенниес 1979 : 12). Става дума за родствените връзки (има се предвид най вече нуклеарното семейство), за съседството и за приятелството. Докато случаят със семейството – в какъв смисъл и доколко то съответства на критериите на Тьониес за общност – е ясен, има нужда да се хвърли повече светлина върху другите два вида общностни връзки.

Под “съседство” Тьониес разбира съвместния живот в селото. Пространствената близост в съществуването на неговите жители, а също необходимостта да се поддържат безконфликтно границите между техните имоти, обуславят множество тесни контакти между тях, свикване един с друг и познаване в дълбочина един на друг, съвместна работа и самоуправление.

⁶ В една по-нова терминология може да се каже, че общността принадлежи на традиционния начин на живот, а обществото – на модерността.

Приятелството като общност на духа включва не само неформалните връзки на взаимна симпатия, но и религиозните общности, а също тези, която възникват в рамките на културния живот. Тьониес разглежда изкуството като “духовническа практика”, защото “...добротото и благородното и в този смисъл свещеното трябва да може да бъде възприемано със сетивата, за да въздейства на мислите и съвестта” (Тоенниес 1979 : 32).

След своеобразната възхвала на общността, която намираме у Тьониес, фактът, че Е. Дюркем я квалифицира като проява на механична солидарност между хората, озадачава. В “За разделението на обществения труд” френският учен, подобно на немския си колега, разглежда два вида “позитивни солидарности”. Първата предполага “...една повече или по-малко организирана целокупност от вярвания и чувства, общи за всички членове на групата”, а втората – “...система от различните и специални функции, които единяват определени отношения” (Дюркем 2002 : 117). Солидарността на “приликите” според автора поставя индивидуалното съзнание в зависимост от колективното. Там, където тя се реализира, индивидът, по думите на автора, “не си принадлежи” (Дюркем 2002 : 119). Този вид солидарност може да се нарече механична по аналогия с начина на свързване на природните тела, за разлика от взаимните зависимости, характеризиращи живота. “Механиката” тук е в пасивната зависимост на частта от цялото, на единичното от общото.

Другият вид солидарност, която съпътства разделението на труда, се изгражда въз основа не на общото, а на различието между хората. Тя произтича от необходимостта от взаимно допълване и

поради това Дюркем разсъждава за нея по аналогия с устройството на живото същество и я нарича “органична”.

Подобно на Тьониес, Дюркем също подрежда своите два вида солидарност във времето. Механичната солидарност предхожда органичната (също както отношенията на общност – тези на общество), но френският автор предлага една по-дифузна картина на изместването на исторически по-древния вид от по-новия. Времевата демаркация между тях не върви по линията традиционно – модерно, а според Дюркем те “съжителстват” още от античността, като постепенно органичната солидарност взема връх (вж. Дюркем 2002 : 133). Емблематични случаи на механична солидарност са родовите отношения и религиозните общности, а органичната се проявява най-вече по линия на развитието на професионалната организация на обществото.

Забележително е как двамата класици на социологията предлагат противоположни оценки на едно и също фактическо положение на нещата. Те описват живота на общностите по повече или по-малко еднакви начини. Ала това, което за единия е предмет на одобрение и дори възхищение, според другия е нещо тягостно и уничително за човека. Връзките на идентифициране на членовете на общността едни с други, на интимна близост, на взаимно доверие, на сплотеност, са заедно с това и средства за подтискане на индивидуалността, способстват за “разтваряне” на личността в колектива. Тази амбивалентност в оценката на общностните отношения характеризира по-нататък и съвременния дебат между представителите на комунитаризма и на либерализма.

Тьониес и Дюркем обаче се отнасят по еднакъв начин към индивидуализма. Първият разглежда отношенията на общество като реални, необходими, ала не твърде привлекателни от човешка гледна точка. Става дума за такива техни особености, като егоизма, който проявяват един към друг участниците в тях (“Всеки е сам за себе си и в състояние на напрежение спрямо останалите” Toennies 1979 : 34), а също като нагласата да постъпваш добре с другия само при условие, че той ще ти се отплати със същото (“Никой не прави нещо за другия, никой не иска да му даде нещо или да му отстъпи, ако това не е срещу ответна услуга или дар, които трябва да са равностойни на предоставените от него” *ibid.*).

Дюркем от своя страна дори се съмнява, че концепцията за обществен договор, която предпоставя индивидуализма, изобщо съответства на действителността. Според него социален порядък, който се гради върху такъв договор, не би могъл да бъде стабилен. “Тъй като, ако интересът сближава хората, то това е само временно; той може да създаде между тях единствено външна връзка”. (Дюркем 2002 : 180) Съвпадението на егоистичните интереси на двама или повече участници в обществените взаимодействия може да бъде само преходно. “Днес за мен е полезно да се обединя с вас; утре на същото основание ще стана ваш враг.” (*ibid.*)

Наистина, Дюркем отрича възможността да се изгражда стабилно сътрудничество между индивиди на основата на техните лични интереси, не защото има предвид, като Тьониес, алтернатива на индивидуализма в лицето на традиционните отношения на общност, а от позициите на своята теория за органичната солидарност. Да, хората в общи линии зачитат взаимно своите интереси, но това не е защото са

склучили договор да не си вредят, т. е. не е защото са се споразумели да балансират своите егоизми, а защото са си нужни един на друг, поради разделението на труда и произтичащата от него необходимост от взаимно допълване между тях. Но и Дюркем, и Тьониес предлагат убедителна критика на схващанията, които по тяхно време, а и днес се защитават от позициите на либерализма.

Този преглед на двете концепции – за общността и обществото и за видовете солидарност, няма за цел само да представи един предвестник на дебата комунитаризъм – либерализъм, при все че основните съображения относно недостатъците на общностната организация на човешките отношения и относно неубедителността на идеологията на индивидуализма, които двамата видни социолози предлагат, се повтарят по-нататък като лайтмотив в съвременния дебат. Критичната рефлексия на Дюркем върху т. нар. от него “механична солидарност” и критиката от страна на двамата по адрес на индивидуализма имат и един по-дълбок ефект, който си струва да разгледаме още на този етап, защото в многообразието на аргументи “за” и “против” колективизма и индивидуализма, което характеризира дебата в наши дни, той някак се губи.

Става дума, ни повече, ни по-малко, за легитимността на социалния порядък. Казано пределно кратко, в интерпретацията на Дюркем общностната солидарност не е морално оправдана и не може да има обвързващ характер за човека, а от гледна точка и на двамата с Тьониес индивидуалистичният начин за договаряне на ред в отношенията между хората също не е в състояние да “произведе” морални ангажименти за когото и да било.

В критическата си част концепциите на двамата социолози са толкова убедителни, че не оставят надежда легитимността на социалния порядък да бъде обоснована както по партикуларистки, така и по универсалистски начин. Този проблем “постоянства” по-нататък в дебата между комунитаристки и либерално настроени мислители чак до днес и затова ще го представя още тук, макар и само в общи линии.

Повърхностно взето, въпросът опира до използването на алтруизма като средство за морално оправдаване на човешкото поведение. Шанс за легитимиране на определен механизъм за уреждане на отношенията между хората има тази философска или социологическа концепция, която успее да представи въпросния механизъм като алтруистичен, т. е. като основаващ се върху мотивация на поведението, която е позитивна, “утвърждаваща” (ако използваме израза на Тьоние) спрямо околните. Ако смятаме за легитимен този порядък, с който биха се съобразявали доброволно възможно най-широк кръг хора (широк – както в количествено, така и в качествено отношение, т. е. обхващащ възможно най-голямо културно разнообразие), той би трябвало да произтича от алтруистични личностни нагласи.

Така подхожда към общностните отношения Тьоние. Той ги разграничава от отношенията на общество най вече по линия на безкористното идентифициране на индивида с другите членове на общността (на кръвта, на мястото, или на духа). Това не е егоистична размяна на еквиваленти, а готовност на човека, както беше споменато по-горе, да споделя с другия неговите/нейните радости и мъки. Дюркем обаче показва по един твърде отрезвяващ начин илюзорността на надеждата по този път да стигнем до легитимни методи за регулиране

на взаимодействията между хората. Според него общественият порядък е механичен. Каква ценност може да има алтруизмът, ако той се основава върху сляпо, “инстинктивно”, следване на традицията? И дали това изобщо е алтруизъм, или автоматично възпроизвеждане на стереотипи? Можем ли да се отнасяме с уважение към един акт на безкористна помощ спрямо някого, или дори на саможертва в името на обществено благо, ако той не е плод на промислено, разумно, отговорно, “изстрадано” решение, а по-скоро на механично подражание и конформистко, безкритично придържане към някакъв исторически наложил се (може би по стечение на обстоятелствата) модел на поведение. Отделен е въпросът за това, че общественият начин на живот обезличава индивида и че общественията солидарност култивира несправедливост в отношенията между хората, защото се основава върху разграничението между “свои” и “чужди” – това са все аргументи срещу комунитаризма, които ще разгледаме подробно по-нататък.

С една дума, в светлината на критиките срещу обществения, а и срещу договорната организация на социалните отношения, които разгръщат в своите произведения Дюркем и Тьониес, нито алтруизмът, нито егоизмът предоставят възможности за легитимиране на някакъв обществен ред. Изглежда, че проблемът се намира по-дълбоко. В рамките на дебата комунитаризъм – либерализъм се стига и до темата за отношението между факт и ценност, или иначе казано, за етическия натурализъм, а в крайна сметка – и за автономията на морала. Ако разгледаме отношенията в обществото като обусловени изцяло от фактически обстоятелства, ние няма как да им припишем морална значимост. Аналогично, ако според нас редът в едно общество е

поставен на договорни начала, но това не е нищо повече от някакъв баланс между фактичните стремежи на индивидите към господство или към просъществуване, ние няма да сме в състояние да разглеждаме този ред нито като добър, нито като лош. Той ще е просто един факт, който произтича каузално от други факти. В подобна “запълнена” с факти картина на света просто не остава място за ценности и норми, за легитимност и морални задължения.

Предистория на дебата

Философията на либерализма е емблематична за Новото време. Тя се ангажира с ценности като свобода, справедливост, равенство, индивидуализъм, рационалност. Исторически либерализмът се утвърждава като идеология на борбата срещу монархическия абсолютизъм и единството на Църква и държава в европейските политически системи. Огромна е неговата заслуга за окончателно преодоляване на религиозно обусловените вражди в Западна Европа, развили се вследствие на Реформацията. Секуларизацията на публичния живот, която има за своя доктринална основа либералната концепция за религиозна толерантност, премахва мотивите за политическа конкуренция между католическата и протестантските Църкви и със самото това радикално снижава напрежението в отношенията между тях и между самите вярващи.

Едни от първите автори, чиито възгледи можем да отнесем към либерализма, са Джон Лок в Англия и френските просветители Монтескьо, Волтер, Дидро, Русо⁷. По-късно ценни идеи в тази насока

⁷ Принадлежността на Русо към либерализма се оспорва от някои автори на основание на връзката между неговата философия и такова идейно течение като романтизма, което се развива до голяма

идват от някои представители на т. нар. Шотландско просвещение – например Д. Хюм и А. Смит, а съвсем друго философско качество придобива либералната парадигма, след като в нейното оформяне са намесва И. Кант.

В какъв смисъл и защо е универсалистка тази философия? В процеса на ставане на модерната култура философите и другите социални учени се сблъскват с едно голямо предизвикателство – какво може да бъде обяснението и моралното оправдание на социалния ред, ако той не се определя непосредствено от Божията воля? Като се имат предвид представите за устройството на света и човека, които са типични за тогавашните напредничави мислители, най-естественият отговор на този въпрос би бил, че редът в отношенията между хората се определя от природата на последните.

В духа на Просвещението е да се приема, че природата, включително и човешката, е познаваема и въз основа на нейното познание могат да се правят изводи, как е необходимо да се действа, за да се преодолеят злините в живота на обществото. В този дух създава своята концепция за естествените права на човека и Лок. Тя свързва въпросните права с фундаментални и със самото това универсални характеристики на човешката природа – характеристики, без които човекът не би бил човек. Защо прибягва английският философ до такъв ход? Отговорът на този въпрос предполага отделно изследване, но едно възможно обяснение, което ми се струва интуитивно убедително в контекста на тази проблематика, е, че акцентът върху

степен в опозиция на Просвещението. Приносът на френския философ за формирането на парадигмата на общественния договор в етиката и социалните науки, обаче, дава сериозни основания да го смятаме за либерален мислител, чието творчество е прекалено комплексно, за да можем да го впишем гладко в едно или друго “квадратче” на която и да било класификация.

фундаменталността на естествените права е необходим, за да се оправдае суверенността на гражданския социален ред, т. е. неговата независимост от волята на монарха и от разпоредбите на Църквата. Ако този ред би бил обоснован с едни или други местни обичаи и възприети практики, той не би могъл да претендира за подобна суверенност. Съвсем друго е, когато на произвола на властниците се противопостави самото естество на човека – така, както е разбрано и “кодифицирано” от либералните мислители.

Освен за естествени права, Лок пише и за “граждански интереси” на човека, като те също се коренят в човешката природа и в общи линии са друга формулировка на правата. По-конкретно, в “Писмо за толерантността” английският философ дава следната дефиниция: “Под граждански интерес разбирам живота, свободата, здравето и отсъствието на телесни страдания, както и притежаването на такива външни блага като пари, земя, къщи, мебелировка и т. н.” (Лок 1997 : 35). Ако преведем това описание на езика на правата, ще се получи право на живот, право на свобода, неприкосновеност спрямо увреждания на здравето и изтезания, право на собственост⁸. Във всички случаи обаче за този начин на мислене е характерно, че се изхожда от някакви представи за фундаментални, общочовешки качества, с които трябва да бъде съобразено общественото устройство. По-късно в този дух са формулирани и “Декларацията за независимостта” на САЩ от 1776 г., и “Хартата за правата” в американската конституция от 1787 г.,

⁸ Както отбелязва и преводачът на “Писмо за толерантността”, Св. Малинов, във втория от “Два трактата за управлението”, пар. 9, Лок предлага една по-широка дефиниция на “собственост”, като включва в нейния предмет освен имуществото, също така и живота и свободата. Логиката е следната – ако приемем, че човек притежава сам себе си, от това следва именно, че единствено той може да се разпорежда със своя живот, т. е. е свободен. В този смисъл трябва да се разбира и тезата на автора, че гражданското общество е създадено в защита на собствеността.

както и френската “Декларация за правата на човека и гражданина” от 1789 г.

За формирането на либералната позиция относно отделянето на Църквата от държавата изиграва голяма роля “Писмо за толерантността” на Лок. Там авторът не се впуска в критика на клерикализма, както правят по-късно някои от най-видните представители на Френското просвещение, а обосновава своята теза, като подчертава принципните различия между гражданското управление и религиозния живот. Демаркацията върви най-вече по линията “принудителност – доброволност” на спазването на нормите. Според Лок “...държавата представлява общество от хора, образувано единствено заради осъществяване, съхранение и развиване на техните граждански интереси” (ibid.). Задължението на т. нар. от автора “граждански управник” е да осигури справедливата, равнопоставена реализация от всеки гражданин на тези негови интереси. Именно поради това управникът е упълномощен от своите поданици да наказва онези, които нарушават правата на другите. Иначе казано, ако си послужим с една много по-късна формулировка, представителите на държавната власт разполагат с възможността да осъществяват легитимно принуда.

Църквата обаче е, по думите на Лок, “...свободно и доброволно общество” (Лок 1997 : 39). Силата на религията произтича от вярата на хората, а тази вяра може да се основава само върху убежденията. Но с принуда никой не може да бъде накаран да повярва, или иначе казано, да промени своите убеждения. “Конфискация на имущество, хвърляне в затвора, мъчения – нищо подобно не би могло да предизвика като

резултат промяна на вътрешната преценка, която човек е създал за себе си.” (Лок 1997 : 37)

Ето как английският философ, проявявайки видимо грижа най-вече за неприкосновеността на религиозния живот откъм намеси от страна на държавната власт, предава на своя читател едно много по-обхватно и радикално послание. Щом като принудата може да бъде упражнявана само от гражданските управници, значи Църквата няма право да се ползва от нея – както непосредствено, така и чрез контрол върху държавната власт. За религията остава само сферата на доброволната вяра и убеждаването. Порядъкът в религиозния живот трябва да служи на една единствена цел – постигането на вечен живот за вярващите чрез богослужение. “В такова общество никакви действия не трябва и не може да бъдат насочени към притежаване на граждански и светски блага.” (Лок 1997 : 43)

От тези основания следва затваряне на религиозния живот в един или друг кръг на съмишленици. На арената, където се разгръщат действията на гражданите за осъществяване на техните интереси, трябва да важат единствено права и свободи, които не нарушават равнопоставеността на участниците. Иначе казано, мястото за изява на религиозните специфики е частният живот, а публичният трябва да се основава върху универсални норми, съобразени с човешката природа. От “Писмо за толерантността” могат да се направят изводи, които много напомнят на съвременната либерална формула за културната неутралност на публичните политики, която ще обсъдим подробно по-нататък.

В тази си форма възгледът за универсалната човешка природа като възможна единна основа на публичния живот – възглед, обещаващ радикално решение на обществените проблеми, които произтичат от религиозни и изобщо от културни различия – е както логически неиздържан, така и политически некоректен. Най-напред, в него се съдържа противоречие. От една страна се прави позоваване на универсални характеристики на човека, а от друга за такива се обявяват едни или други конкретни, емпирично дадени, контингентни качества. По какъв начин е установено, че именно тези, а не други характеристики са присъщи на всички хора по Земята – във всички географски области, както в настоящето, така и в миналото и за в бъдещето?

В някои формулировки от този род се поставя въпросът, без какви права човекът не би бил човек, т. е. ако не му ги признаваме, ние не зачитаме човешкото в него. Ала в какво се състои човешкото, как можем да го дефинираме по друг, освен по емпиричен начин, т. е. като абстрахираме тези черти на поведението, които се повтарят у всички хора? Да вземем, например, правото на собственост. На какво основание можем да твърдим, че ако от живота на някаква група отсъства феноменът собственост, т. е. всеки може да се разпорежда с която и да е налична вещ, ако по един или друг начин обоснове целесъобразността на това разпореждане с оглед на благото на групата, това няма да са човешки отношения? И този критерий може да се приложи към което и да е от естествените права, с изключение, може би, на правото на живот, тъй като човекът е безспорно живо същество.

Това логическо противоречие между универсалност и контингентност на характеристиките, които се приписват на човешката

природа, има и реален геополитически ефект. Ако конкретни човешки качества се издигат в ранг на универсални норми, много е възможно това да са такива особености на поведението, които са обусловени от една или друга културна традиция. Със самото това тя би заела доминиращо положение по отношение на останалите. Ако културно специфични човешки качества се възприемат като критерий за това, какво ще рече някой да бъде човек, т. е. ако един културно специфичен модел на поведение бъде наложен като идеал за човешко съществуване, съответната култура ще се окаже в позицията на законодател по отношение на останалите. Привичните за нея реални порядки ще претендират за нормативен статус в световен мащаб. Казано на съвременен език, ще се получи феноменът “културен империализъм”.

През 18 в. това в някаква степен се случва. Благодарение на разпространението и влиянието на просветителските идеи, френският начин на живот става предмет на подражание из цяла Европа, а също и в Северна Америка. В наши дни либералната парадигма в теорията на човешките права също провокира критики със своята т. нар. евроцентричност. Твърди се, че в нейните рамки европейските⁹ културни норми служат като отправна система за оценка както на културните постижения по света, така и на хуманността в третирането на хората (вж. напр. Makariev 2006). В противовес се сочат алтернативни ценностни системи – като например в дебата по отношение на т. нар. “азиатски ценности” (вж. напр. Brems 2001, ч. 2, гл.2).

Исторически първата значима реакция срещу либерално-просветителския възглед, че обществото трябва да се подчинява на универсални морални и правни норми, които се основават върху фундаментални качества на човешката природа, идва от Германия. Това е закономерно, защото според критериите на Просвещението политическият и културният живот в Германия е на твърде ниско ниво на развитие. Става дума за един – формулирано в по-късни термини – културно-еволюционистки подход към историята. Според него всички политически и културни процеси, които се разминават с просветителските стандарти за развитие, представляват временни отстъпления от прогреса, частични поражения на Разума. От такава гледна точка може да се направи една абсолютна “класация” на различните народи с оглед на постигнатата степен в доближаването до идеала на Просвещението. На върха на стълбицата при това положение се оказват французите, а другите се подреждат в низходяща градация, като на едно от ниските места остават германците, по думите на Исая Берлин “...в сумрачните области на религиозния обскурантизъм и в тесните граници на провинциализма и затъпяващото селско съществуване” (Berlin 1990 : 37).

Какво може да се противопостави на просветителските ценности от рода на свобода, рационалност и справедливост, за да се реабилитира една култура, която е по своему значима, жизнена и дава, или поне би могла да дава на своите носители високо самочувствие, ала въпреки това не съответства на просветителските идеали за развитие? Немските мислители, които се отнасят критично към Просвещението,

⁹ “Европейски” в този контекст се разбира в широкия смисъл на думата, т. е. като свързан с европейската цивилизация – от такава гледна точка към европейския тип спадат всички “западни”

не оспорват конкретните негови “мерни единици”, не предлагат алтернативни универсални ценности, а отричат самата възможност да се съизмерват постиженията на културите. Иначе казано, те се опълчват срещу либерално-просветителския универсализъм като такъв.

Един от първите в това отношение автори е Йохан Готфрид Хердер. За него всяка обща картина, всяко общо понятие са само абстракции. “Никой на света не чувства слабостта на общото характеризиране повече от мен. Рисува се един цял народ, епоха, географска област – кой е нарисуван? Обединяват се сменящите се един друг народи и времена в еднообразно редуване, като на морски вълни – кой е нарисуваният, кого е уловило описващото слово?” (Herder 1963 : 302) Немският мислител си дава сметка колко е трудно “... да изкажеш отличаващото по отличаващ начин” (Das Unterscheidende unterscheidend sagen zu koennen – Herder 1963 : 308), но това предизвикателство трябва да бъде посрещнато по достоен начин. В противен случай живото богатство на обичаите, нуждите, начините на живот, своеобразието на земята и небето ще бъде подменено с безсъдържателно общи понятия.

Убеждението на Хердер е, че всяка човешка общност има своя уникална система от традиции, порядки и ценности. Коментирайки въпроса, поставен като предмет на един конкурс, “Кой е най-щастливият народ в цялата история?”, той твърди, че “...всяка нация има своя център на щастието в себе си, както всяка сфера – своя център на тежестта” (Herder 1963 : 311). Критериите за щастие са били различни за различните епохи и народи. Човешките дейности, форми на живот и на изкуство са ценни за хората не доколкото съответстват

на единни стандарти, приложими за всички личности и общества, за всички географски региони и времена, а защото са техни, защото изразяват същината на собствения им живот и имат за тях особено значение, което никой друг не може истински да разбере или почувства.

Като литературно и философско течение Немският романтизъм артикулира тази методологическа тенденция и създава цялостна теоретична система. В началото на XIX в. в Германия не е на мода да се разсъждава за човешкия живот, за моралните и политическите проблеми в духа на точните естествени науки, от рода на физиката. Много по-популярни са съпоставките с живата природа и с художественото творчество. Просветителският идеал за гражданско поведение, който предпоставя норми, вкоренени в един световен ред, разграничаващи правилно от неправилно действие така, както във физиката се разграничава истинното познание от заблудението, отстъпва място на романтическите представи за живота като индивидуално творение. По сполучливия израз на И. Берлин, от гледна точка на Романтизма целите и идеалите не се откриват, а се създават от човека (вж. Berlin 1990 : 188). Няма обективни основания една ценност да превъзхожда друга. Няма общовалидни истини за човешкия живот, които само трябва да узнаем, за да насочим дейността си по верния път. Нашите мотиви да предпочетем една, а не друга ценност, произтичат от самото ни съществуване. Те са подобни на биологичните влечения, няма защо да търсим за тях обективно оправдание. Главното е човек да е верен на себе си, да отстоява своята позиция, своя собствен идеал. “Разумът обединява, но волята – самодетерминацията – разделя”. (Berlin 1990 : 191)

Така теоретици като Хердер, Фихте, Ф. Шлегел, литератори като Шилер, фон Клайст, Новалис, създават произведения, които оформят нова парадигма в третирането на единството и различието в обществения живот, алтернативна на Просвещението. На ценности като свобода и справедливост се противопоставят солидарност и автентичност на човешкото съществуване.

Успоредно на това развитие, обаче, също в Германия се реализира и една съвсем различна реакция спрямо недостатъците на просветителския либерализъм в първите му форми. Става дума за етиката на Кант, която може да се разглежда като нов вид либерална философия, освободена от ограниченията на наивния универсализъм. Ако мислители като Лок, Монтескьо, Волтер, Русо разглеждат като единна основа на публичния живот човешката природа, визирайки конкретни нейни качества и съставяйки съответни списъци от естествени права на човека, Кант предлага да се използва за същата цел разумът. В първия случай се твърди, че за да е легитимна организацията на публичния живот, тя трябва да съответства на човешката природа, взета като съвкупност от конкретни, ала фундаментални и съответно – повтарящи се при всички хора характеристики. Според Кант обаче е достатъчно тази организация да бъде разумна. За да има единство на- и мир в публичния живот, според първопроходците на либерализма е необходимо хората да гледат един на друг не като протестант на католика или като християнин на мюсюлманина, а като човек на човека. По мнението на Кант за това е достатъчно да се отнасяме един към друг като разумни същества.

Немският теоретик не издига в ранг на морален образец никакъв конкретен модел на поведение и със самото това елиминира възможността неговата просветителска философия да бъде използвана като доктринална основа на един културен империализъм. Етиката на Кант е формалистична. Тя не обосновава конкретни норми, а се ограничава само с едно изискване – да постъпваме рационално, в съответствие със своя разум.

В известен смисъл Кант, също като своите предшественици, либерални мислители, изхожда в своите разсъждения от човешката природа, но за разлика от тях не постулира фундаменталност на едни или други качества на човека, а в духа на своята критическа философия приема за отправна точка на обосноваването на морала самоочевидността на човешката разумност. В Кантовата интерпретация моралът има едно единствено основание – рационалността.

Етиката на Кант е първият значителен опит да се свържат логически обосновано рационалността и моралът в духа на либерализма. *“Критика на практическия разум”* показва по убедителен начин, че вътрешната състоятелност на поведението на субекта, т.е. самата му рационалност, изисква зачитане интересите на другите. Иначе казано, една егоистична рационалност би била в противоречие сама със себе си и следователно не би била никаква рационалност. Кант не изхожда от нищо друго освен от самоочевидната разумност, т.е. от рационалността на субекта, от която следва, че поведението на последния трябва да се ръководи от принципи и то единствено от такива, които не биха противоречали сами на себе си в никакъв мислим случай. Оказва се, че само един принцип отговаря на тези изисквания

на рационалността и в негово лице Кант вижда основния закон на чистия практически разум. С други думи, това е единственият закон, който разумът може сам да си зададе, без да изневери на себе си като разум. И неговото съдържание е: “Постъпвай така, че максимата на твоята воля да може винаги да важи същевременно като принцип на едно всеобщо законодателство”. (Кант 1974:64) Този закон е “единственият факт на чистия разум, който се обявява чрез него като първоначално законодателстващ”. (Кант 1974:66).

Трябва да се има предвид, че, за разлика от Лок и другите известни представители на либерализма преди него, Кант не изхожда от гледната точка на картезианския субект, т.е. на разумния индивид (която сама по себе си вече предполага едно необосновано, предвзето елиминиране на възможността субектът да се разглежда като по начало обвързан с интересубектни зависимости, т. е. като по начало идентифициращ се с други хора), а от гледната точка на разумността (рационалността) изобщо. В термините на една по-късна категориалност, това е гледната точка на саморефлексията. Рефлектиращият върху самия себе си субект не е обвързан в това си занимание нито с частните си интереси като индивид, нито с някаква своя интересубектна обусловеност. Той изхожда единствено от позицията на свободната, “чиста” разумност. Кант твърди, че дори и при такъв рационалистки максимализъм, т.е. при отказ да се приемат каквито и да са контингентни обстоятелства като даденост, моралността с необходимост следва от рационалността. Защото другото, т.е. отнасянето към хората като към обекти, които могат да се използват като средство, или иначе казано – безогледното следване на частния интерес, не може да бъде универсален принцип на поведение.

Стремежът към собственото благополучие на един ще влиза в конфликт със същия стремеж на друг и принципът ще се окаже в противоречие сам със себе си, т.е. няма да съответства на изискванията на рационалността.

Освен че не се позовава на контингентни обстоятелства, Кантовият начин за обосноваване на една морална рационалност има и мотивиращо въздействие спрямо реалния индивид. Колкото и добре да е разработена една морална доктрина, тя няма реален ефект, ако не разполага със средства за привличане на последователи. В повечето случаи това са някакви форми на внушение, по-рядко - аргументи. “Посланието” на категоричния императив тук е просто, но и много убедително. Щом като да постъпваш рационално ще рече да следваш принципа, който в никакъв мислим случай не би влязъл в противоречие със себе си, от това следва, че не можеш да бъдеш рационален, без да зачиташ интересите на другите. “Егоистична рационалност” е противоречие в определението. Значи този, който държи на вътрешната последователност на своето поведение, трябва да следва изискванията на морала. Да постъпва морално е въпрос на самоуважение за всеки, който иска да контролира рационално собствения си живот. Така Кант се доближава до едно обединяване на инструменталното и на моралното начало в модерната култура.

Трябва да се отбележи, че сред универсалистките схващания за морала, които се отстояват от съвременните представители на либерализма, преобладават такива от посткантиански тип. Днес трудно може да се намери автор, който обосновава концепция за правата на човека или за толерантността в междуетническите и междурелигиозните отношения, като се позовава на човешката

природа, имайки предвид някакъв комплекс от контингентни характеристики.

Основни аргументи

Дискусиите между социални учени с комунитаристки и с либерални възгледи, чиято кулминация беше в края на 80-те години на ХХ в., бяха арена за изява на най-различни аргументации в полза на схващанията от единия и от другия вид. При това положение е рисковано да се правят обобщения и схематизации относно този спор¹⁰, но все пак аз ще се ангажирам с оценката, че в многообразието на доводи се очертават две основни линии на дебатиране. Едната е ориентирана по оста “универсализъм – контекстуализъм” и противопоставя справедливостта срещу автентичността на съществуването. Другата е свързана с проблема за приоритета на правото¹¹ (в англоезичните публикации – the Right) или благо (the Good) и се фокусира върху “конкуренцията” между свободата и солидарността.

Емблематична за “Теория на справедливостта” е идеята на Джон Ролс за т. нар. от него “изходна ситуация” (“original position”). Тя е продукт на един подход към морала, който синтезира контрактарианското и трансценденталисткото начала в метаetikата.

¹⁰ Ш. Авинери и А. де-Шалит предлагат в Увода към съставения от тях сборник “Комунитаризъм и индивидуализъм” (Avineri, de-Shalit 1992) една типология на комунитаристките аргументи, която е съвсем различна от моята. Те ги разделят на методологически (че индивидуализмът изхожда от погрешни презумпции) и нормативни (че той води до морално неприемливи изводи).

¹¹ На български “the Right” се превежда в този контекст като “правото” (напр. в “Теория на справедливостта” и в “Политическият либерализъм” на Ролс) и аз ще възприема този вариант, но с изричната уговорка, че се има предвид “правото” като справедлива линия на поведение, а не като единствено число на “права”, нито пък като “право” в юридическия смисъл.

Ролс търси отговор на въпроса, какво обществено устройство би било справедливо и предлага да се тръгне от едно договаряне между хората, което да се отнася не до самите техни отношения, а до принципите, които трябва да регулират техните по-нататъшни споразумения. При какви условия трябва да бъдат приети тези принципи, за да гарантират едно справедливо функциониране на обществото?

От самото начало Ролс разглежда страните в това изходно договаряне като свободни и разумни хора (вж. Ролс 1998 : 20). Но специфично за неговата концепция е, че той предлага – хипотетично, контрафактуално – ситуацията на избора на принципи (т. е. именно въпросната “изходна ситуация”) да има и следната характеристика. Никой от вземащите решение в случая “...не знае мястото си в обществото, класовата си позиция или социален статут, нито пък дела си в разпределението на естествените предимства и способности – своята интелигентност, сила и т. н.” (ibid.). Никой от тях не познава дори “...своите представи за добро или особените си психологични тенденции. Принципите на справедливостта се избират под булото на незнанието (“veil of ignorance”)” (Ролс 1998 : 21). Целта е всички да са поставени при равни условия и никой да не може да състави принципи, благоприятстващи собствените му условия (вж. пак там).

Разгледана по тривиален начин, извън нейния философски контекст, идеята на Ролс за изходната позиция изглежда съвсем естествена. Да, наистина, справедливи могат да бъдат само тези ръководни начала в отношенията между хората, които не облагодетелстват и не ощетяват никого, а това ще рече те да се определят без никой да се влияе от своите частни интереси. Иначе казано, ако искаме да се споразумеем за норми, които справедливо да

уреждат нашето съвместно съществуване, ще трябва при тяхното изработване всеки от нас да се абстрахира от своите собствени интереси и пристрастия. От тези норми можем да изискваме единствено да поставят всички при равни условия.

Когато вземем предвид, обаче, приемствеността между теорията на Ролс за справедливостта и Кантовата етика, категорията “изходна ситуация” придобива по-друг смисъл. Човек, който участва в избор на принципи, предназначени да регулират по-нататък отношенията в обществото, като си е забранил да се съобразява при своето решение с това, дали е млад или стар, мъж или жена, богат или беден, здрав или болен, образован или необразован и т. н., т. е. който е хвърлил “було на незнанието” върху особеностите на своята личност и своята ситуираност в случая, напомня твърде много на интелигибления характер от “Критика на практическия разум”. Неговите решения не могат да се определят от никакви негови емпирични качества. Той може да прави един или друг избор единствено в качеството си на разум.

Както вече стана дума, Ролс прави уговорката, че “изходната ситуация” е хипотетична – тя може да служи само като стандарт, като идеална съвкупност от условия за правене на справедлив избор. Но все пак реалните решения относно нормите на обществен живот, като решенията в един законодателен орган на властта, например, би трябвало да се доближават в една или друга степен до въпросния идеал. Именно в този пункт прицелват своите критики някои представители на комунитаризма. Според тях поведението на хората не може да се разбере, ако индивидите не се разглеждат в техния социален, културен и исторически контекст (вж. Avineri, de-Shalit 1992 : 2). “В този смисъл

индивидуалистичният образ на аз-а е онтологически погрешен. Индивидуалистите също така пропускат да видят, че общността не е непременно доброволна и че социалните връзки, които определят аз-а не са непременно избрани от самия него.” (ibid.) Според комунитаристките схващания идеализацията “изходна ситуация” е осъществена в погрешна посока, тя има подвеждащ характер. Едно човешко поведение, което е ориентирано към този идеал, би влязло в противоречие с действителното положение на нещата и не би породило нищо друго, освен злополучни последствия за обществото.

На тази контекстуалистка аргументация обикновено се отговаря, че либералният подход към човека изобщо не засяга въпроса за каузалните основания на неговата индивидуалност. Важна в случая е съзнателността на поведението. Самата тя е, разбира се, резултат на някаква социализация. Но веднъж налице, тя проблематизира социалните реалности, включително и тези, от които произхожда. “Произвеждайки самосъзнателно същество, обществото само се поставя под въпрос.” (Gauthier 1992 : 157) Саморефлексията дава възможност на индивида да променя собствените си нагласи посредством съзнателна, рационална дейност и именно по този начин той е в състояние да се откъсне от детерминацията на своята социална и културна среда, без да прибегва до някакъв загадъчен акт на произволно, съвършено свободно, от нищо не определено решение. Справедливостта е изобщо възможна именно благодарение на способността на човека да се движи “срещу течението”, да се дистанцира от пристрастията, с които го обвързва средата и да се откаже да прави разлика между “чужди” и “свои”.

Веригата от аргументи на другата страна в дебата, обаче, не свършва дотук. М. Сандъл, например, не отрича възможностите на саморефлексията. Наистина ние можем да се абстрахираме, в момента на решението, от своите привързаности, от любовта към своите близки, от предаността към една или друга общност, с която се идентифицираме – все в името на справедливостта. Въпросът обаче е – струва ли си да правим това? В статията си “Процедурната република и необвързаният субект” (unencumbered self) Сандъл проблематизира нашата способност да гледаме на себе си като на независими – тъй че нашата идентичност никога да не е обвързана с нашите цели и ангажименти. Това не може да става, или поне – не без да е за сметка на лоялността, чиято морална сила е, че “...да се живее с нея е неотделима част от нашето схващане за себе си като конкретните личности, които сме – като членове на това семейство или общност, или нация, или народ, като носители на тази история, като жители на тази република”. (Sandel 1984 : 87) Тези връзки са нещо повече от ценности, които за случая съм възприел и отстоявам, без да се идентифицирам с тях.

Човек, неспособен на подобни конститутивни ангажименти, би бил не идеално свободен и рационален субект, а персона, изцяло лишена от характер – без морална дълбочина. “Защото, да имам характер, означава да се движа в история, която нито съм започнал, нито контролирам, но която при все това носи последствия за моите решения и поведение. Тя ме приближава към някои и ме отдалечава от други; тя прави някои цели повече, а други по-малко подходящи.” (ibid.)

Критиката, която Сандъл отправя в своята статия срещу посткантианския либерализъм от типа на теорията за справедливостта на Ролс, става предмет на редица коментари от страна на други автори. Те са единодушни, че тук стои въпросът за самата морална идентичност на човека: дали това, кой съм аз, се определя от ценностите, които изповядвам, или обратно – аз съм си този, който съм, при все че мога да избирам алтернативни ценности. Авинери и де-Шалит представят тази дилема като проблем за приоритета на аз-а спрямо неговите цели (вж. Avineri, de-Shalit 1992 : 3), а Дж. Допелт обръща внимание на връзката между принадлежността към общност и ценностите и целите, които имат конститутивен ефект върху идентичността на индивида (вж. Doppelt 1990 : 40). Аз пък ще си позволя да напомня, че подобно обсъждане се разгръща и в рамките на дебата есенциализъм – конструкционизъм (ако идентичността се приеме за същност, тя прави индивида това, което той е – вж. по-горе, с.).¹² По принцип комунитаристките схващания за идентичността имат есенциалистичен характер, а либералните клонят към конструкционизма. Общото в първия случай е партикуларизмът, а във втория – универсализмът.

Ала това, което е от най-голямо значение за дебатите относно достойнствата и недостатъците на различните мултикултуралистки модели за уреждане статуса на малцинствата – дебати, които предстои да разгледаме в следващата глава – е противоречието между справедливост и автентичност на човешкото съществуване, което особено релефно се очертава в сблъсъка между либералните и

¹² Би могло да се прокара също така и една, макар и далечна, аналогия с опозицията “същност – съществуване” от гледна точка на екзистенциалната философия.

комунитаристките, т. е. универсалистките и контекстуалистките интерпретации на отношението между субекта на свободния избор и неговата социална и културна среда. Дотук оставаме с извода, че не може да имаме и двете – справедливост и автентичност. За да направим справедлив избор на принципи, които уреждат отношението между хората, трябва да застанем на позиция, която ни обезличава и обратно, ако държим на връзките, които конституират нашата идентичност, трябва да загърбваме справедливостта, когато взимаме важни решения.

Особено мащабна и фундаментална критика на либерализма, пак по линия на опозицията универсализъм – контекстуализъм, прави А. Макинтайър в книгата си “Чия справедливост? Коя рационалност?” (MacIntyre 1988). Както се вижда и от заглавието, авторът оспорва самата универсалност на рационалността. Той не отрича самоочевидността на човешката разумност, от която изхожда Кант в своята етическа теория, но твърди, че хората биват разумни по различни начини, в зависимост от своите културни традиции. С други думи, рационалността е във всички случаи продукт на една или друга културна традиция и поради това не може да бъде абсолютна. Има различни рационалности и всяка от тях е контингентна.

Изхождайки от тези теоретични предпоставки, Макинтайър уличава либерализма в, ни повече, ни по-малко, самозванство. Либералните възгледи за обществото и морала се отнасят до един идеал за “...социален ред, в който индивидите могат да се еманципират от контингентността и партикуларността на традицията посредством съпричастност към действително универсални, независими от традиция норми” (MacIntyre 1988 : 335). Ако този идеал се възприеме от хората,

или поне от мнозинството от тях, либералната идеология ще заеме изключителна, привилегирована позиция в сравнение с другите социални проекти. Всеки от последните се основава върху някаква културна традиция, а само либерализмът трансцендира зависимостта от традиция въобще. Той финализира историческото развитие от една към друга форма на социалност (всяка от които е носител на своя идеология), защото загърбва контингентните реалности и се опира изключително на рационалността като такава. Либералните норми на социален живот се определят не от някакви исторически сложили се обстоятелства, а от самата разумност.

Имат ли убедителни основания тези претенции? В своята книга Макинтайър обстоятелствено аргументира тезата, че това не е така – че в действителност и либералните възгледи са вкоренени в социалната реалност и то не по-малко от всички предшестващи ги социални проекти. Съществува модерен обществен ред, който е детерминиран не от абсолютната рационалност, а от исторически предпоставки и именно от него, като от културна традиция, произтича рационалността с либерална културна специфика, която е не по-малко контингентна от всички останали, но претендира за статуса на абсолютна разумност. Макинтайър я съпоставя с другите типове рационалност, които според него са се реализирали исторически в рамките на европейската цивилизация и сочи следната разлика. При аристотелианския начин на практическо мислене¹³ мисли индивидът като гражданин; при томисткия – индивидът като изследващ своето благо и благо на неговата общност; при практическото мислене в духа на Хюм -

¹³ В оригинала е “practical reasoning”, което буквално може да се преведе като “упражняване на практическа разумност”.

индивидът като притежаващ или не притежаващ собственост участник в общество, характеризиращо се с особен вид взаимност и реципрочност, а при либералната модерност мисли индивидът като индивид (вж. MacIntyre 1988 : 339).

Модерността с нейния индивидуализъм е специфичната, исторически формирала се социална среда, на почвата на която процъфтява либералната културна традиция. За последната е характерно, че в публичното пространство “...индивидите разбират себе си и околните като притежатели, всеки от тях, свой собствен ред от предпочитания” (MacIntyre 1988 : 338). Практическата рационалност, която израства от тази традиция, се състои най-напред в “...подреждането от всеки индивид на неговите/нейните предпочитания по начин, който позволява те да бъдат съответно подредени и при представянето им в публичното пространство; второ – в състоятелността на аргументите с помощта на които тези предпочитания биват превеждани в решения и действия, и на трето място – в способността да се действа така, че да се максимализира задоволяването на тези предпочитания в съответствие с тяхната подредба” (MacIntyre 1988 : 342).

Тук нямаме възможност да разгледаме по-подробно аргументацията на Макинтайър, така че да я свържем с някакви общопризнати положения и безспорни факти, но за нас в случая е важна не толкова нейната убедителност, колкото нейната логика: преходите от исторически сложила се социална среда към културна традиция и оттам – към съответна контингентна рационалност. Според автора всички известни ни рационалности, включително и либералната, имат такъв произход. Колкото и да претендира последната за

универсална валидност, възможна благодарение на саморефлексивната дистанцираност на Разума от всички емпирични обстоятелства, тя не е нищо повече от поредния, контекстуално зависим начин на мислене и действие.

Според интерпретацията на Макинтайър либералната философия се вписва в парадигмата на културния еволюционизъм. От либерална гледна точка, ако една култура е отишла в своето развитие отвъд наивното си, непосредствено съществуване, тя вече може да се отнася критично към себе си и да задава стандарти за поведение независимо от своите исторически сложили се особености. Но в такъв случай би трябвало тези стандарти да са едни и същи навсякъде по света – щом за тях нямат значение контингентните, културно-специфични обстоятелства. Ако е така, всяка култура, която се характеризира със свои специфични стандарти за поведение, различни от универсалните, се намира на по-ниско ниво на развитие - не се е “еманципирала” от собствените си исторически традиции. Рационалността на тази култура не е същинска рационалност. Тя е все още твърде далеч от идеала и има нужда да бъде усъвършенствана, като следва примера и приема просветителските наставления на по-напредналите култури.

Другата линия, по която върви дебатът “либерализъм – комунитаризъм”, е “конкуренцията” между правото и благото, която пък е израз на по-фундаменталната опозиция “свобода – солидарност”. Полемиките, които се разгръщат в тази връзка, са важни за обсъждане проблематиката на мултикултурализма не само в непосредствен план, но и доколкото в техния ход се очертават по-ясно границите между

частен и публичен живот, а също се коментира либералният идеал за културната неутралност на държавната политика.

В “Теория на справедливостта” Ролс пише, че приоритетът на правото над благо¹⁴ е централна характеристика на концепцията за справедливостта като равнопоставеност (вж. Ролс 1998 : 44). Най-просто формулирано, става дума за това, че от либерална гледна точка всеки трябва да е свободен да работи за постигането на своите цели – т. е. да устройва живота си, както намери за добре – стига да не пречи на другите хора да правят същото. С други думи, никой няма право да налага на другия как да живее. В този смисъл правото, или по-общо казано, справедливостта трябва да има приоритет над благо. Нито собственото ти, нито общото благо, по какъвто и да е начин интерпретирани, могат да оправдаят някаква намеса от твоя страна в живота на друг човек. Такова оправдание може да даде единствено справедливостта, т. е. дължимо е другият да бъде възпрян, само ако начинът, по който той/тя реализира своите цели уврежда интересите на околните. “Една справедлива обществена система определя диапазона, в който индивидите трябва да преследват целите си, като това осигурява структуриране на правата и възможностите, а също и на способите за удовлетворяване – в рамките на които и посредством употребата им е възможна безпристрастна конкуренция на тези цели.” (ibid.)

Този либерален модел на социално устройство се основава върху две ценности: свобода, или по-точно автономия на индивида и справедливост. Както сочат неговите критици, той самият е като цяло в

¹⁴ В цитирания български превод “the Good” е дадено като “благополучие”, но в този контекст според мен авторът влага в тази дума по-фундаментален смисъл.

нарушение на своите собствени принципи, опитвайки се да наложи като задължителни за всички хора нормите на един определен начин на живот, а именно – на индивидуализма. Но все пак, както добросъвестно отбелязва един от тези критици, въпросният модел не изключва колективното преследване на цели, стига съпричастността към такова начинание от страна на всички участващи в него индивиди да е доброволна. “Това, което е разрешено на тази арена, е изразяването на предпочитания – както от страна на индивидите, така и от страна на групи, при което във втория случай се имат предвид предпочитанията на индивидите, съставляващи тези групи, които предпочитания са сумирани по един или друг начин.” (MacIntyre 1988 : 336)

Ако приемем приоритета на правото спрямо благо, със самото това признаваме предимството на универсалните формални норми, които се отнасят до справедливостта в отношенията между хората, над частните съдържателни норми, които ориентират действията им за реализиране на техните свободно избрани цели. Да разгледаме, например, актуалния дебат, кои части от територията на България да бъдат обявени за защитени по линия на общоевропейската мрежа “Натура 2000”. Благо, което се стремят да реализират природозащитните организации в случая, е опазването на природното разнообразие. Благо на техните опоненти, пък, е икономическото развитие в спорните райони на страната. Никой от участниците в полемиката, разбира се, не отрича изцяло каузата на другия, но всеки отдава предпочитание на различни ценности. Най-общо погледнато, това са хармонията на човека с природната среда, от една страна и икономическото благосъстояние – от друга. На тях съответстват различни морални норми и изобщо – различни начини на живот.

Привържениците на единия идеал не споделят разбиранията на хората, които изповядват другия и обратно.

В този смисъл тук имаме работа с частни ценности и норми, които претендират за универсална валидност, но поне засега не са я постигнали. Докато, доколкото у нас е възприет либералният приоритет на правото над благо, отношенията между двете активистки формации се регулират от правила, които нямат отношение към съдържанието на спора, а само гарантират, че при неговото решаване никой няма да бъде онеправдан. Става дума за морални норми, които представляват конкретизация в едно или друго отношение на справедливостта и за техните правни “проекции” в действащото законодателство. Те са универсални както в смисъл, че могат да бъдат прилагани при стълкновения на интереси и позиции от всякакво естество, така и защото се приемат от много по-широки кръгове хора. Каквито и възгледи да има човек, с каквото и начинание в личен или обществен план да се е ангажирал/а, той/тя в типичния случай е заинтересован/а да действа в рамките на справедливостта. Това, което би загубил/а, ако вследствие действието на въпросните норми, бъде лишен/ от някоя възможност да се облагодетелства несправедливо, за сметка на ощетяването на някой друг, ще се компенсира от защитата от подобни посегателства по отношение на самия него/нея. Или поне така би трябвало да бъде, ако нашите разсъждения се отнасят до рационални субекти на социално поведение – такива, каквито има предвид Кант в “Критика на практическия разум”.

Формалният характер на универсалните норми, които от либерална гледна точка трябва да регулират отношенията между

индивидите, респ. групите, работещи за реализацията на едно или друго благо, не се дооценява от някои от опонентите на либерализма и това води до възникването на псевдопроблеми. Според М. Уолзър, например, либералният етически универсализъм е изправен пред следната дилема. Дали универсалните ценности и норми са такива в качеството си на тривиализиращи абстракции от пълнокръвните, реални ценностни системи, "изкристализирали" в различните направления на културното развитие, или, напротив, са някакви глъбинни единни двигатели на човешкото поведение, които само повърхностно са "гримирани" по различен начин при отделните култури, поради действието на случайни исторически обстоятелства. Тази дилема не оставя, според Уолзър, възможност за приемлив отговор, тъй като в първия случай универсалните морални регулативи не биха заслужавали да бъдат приемани сериозно - биха представлявали някакво морално Есперанто (Walzer 93 : 7). А ако ги разглеждаме по другия начин, се връщаме в голяма степен към класическия културен еволюционизъм – обезценяваме културните идентичности по необоснован начин.

Ние се изправяме пред този избор, обаче, само ако държим на универсални норми от съдържателно естество. Ако те са формални, както е при модела на приоритет на правото над благо, няма пречка да бъдат универсални, без да бъдат тривиални, или пък да унифицират културното многообразие по света.

С приоритета на правото над благо е свързана и една от фундаменталните ценности, които са предмет на това изследване, а именно – толерантността. Интерпретирана в либерален смисъл, тя е именно отношението на признаване правото на Другия да бъде такъв,

каквото иска и да прави каквото иска, стига с това да не пречи на околните. Така погледната, толерантността е една твърде “хладна” ценност, тя не предполага значими взаимни ангажименти между хората и по-скоро отрицава нещо в отношенията между тях (т. е. намесата в работите на Другия), отколкото да им придава взаимно утвърждаващ характер. В едно друго свое съчинение М. Уолзър разграничава пет степени на толерантност и либералният модел, който обсъждаме, покрива втората и третата от тях. Тук имаме както отношението на пасивно безразличие към различието, което може да се изрази с формулата “Какво ли няма по света”¹⁵, така и стоическото признание, че другите имат права и трябва да се съобразяваме с това, даже когато те консумират правата си по непривлекателен начин (вж. Walzer 1997 : 11).

Обратната гледна точка – че благо то трябва да доминира над правото, се защитава от твърде различни позиции. Едната е класическият комунитаристки светоглед, според който общото благо може да оправдае всяка форма и степен на патернализъм в отношенията между общността и отделния нейн член, както и всяка дискриминация в отношенията между нея и членове на други общности. Други гледни точки, от които в някаква степен се оспорва либералният модел на приоритет на правото, без да се стига до комунитаристки крайности, са тези на утилитаризма, на т. нар. “консеквенциализъм”¹⁶, на “перфекционизма”¹⁷ и т. н. По тази тема са

¹⁵ “It takes all kinds to make a world.”

¹⁶ Най-общо погледнато, това е направление в етиката, което утвърждава гледището, че за моралната оценка на действието са важни преди всичко неговите последствия. Ако разсъждаваме

ставали много дискусии, най-вече в рамките на етиката, но тук не е необходимо да навлизаме във всички тънкости на отношенията “право – благо”¹⁸. С оглед на мултикултуралистката проблематика е уместно да се запознаем най-вече с един техен аспект, а именно – с въпроса за либералната неутралност на държавната политика.

В своя статия от периода, непосредствено предшестваш “Политическият либерализъм”, Джон Ролс пише, че “...държавата не трябва да прави нищо с намерението да подкрепи или да даде предимство на някоя обхватна доктрина за сметка на друга, или пък да предоставя по-голямо съдействие на хората, които са нейни привърженици” (Rawls 1988 : 262). Терминът “обхватна доктрина” е специфичен за теорията на политическия либерализъм, която Ролс представя изчерпателно в едноименната книга. Ние ще се занимаем по-подробно с него по-нататък, но от контекста и тук става ясно, че се има предвид някаква кауза, която е свързана с определени схващания за това, какво трябва да представлява добрия живот. Подобна е и позицията на Р. Дуоркин, която той изразява с думите: “...политическите решения трябва да са... независими от която и да е частна концепция за добрия живот, или за онова, което придава ценност на живота”. (Dworkin 1985 : 191)

Тезата, че държавата трябва да пази неутралитет по въпросите на добрия живот, е логична конкретизация на либералния възглед за

така, правото трябва да се разглежда само като условие за постигане на благо. Тук може да се споменат имената, например, на Джон Харсани и на Нобеловия лауреат за икономика Амартия Сен.

¹⁷ Тази етическа теория изхожда от схващането, че съществува единна човешка природа и действията на хората трябва да се оценяват с оглед на техния принос за нейното усъвършенстване. (Вж. напр. Hurka 2001)

¹⁸ Добра ориентация в тези дебати, макар и не в съвсем актуален план, дава един сборник студии под съставителството на Гудин и Рийв: R. E. Goodin, A. Reeve (eds.) *Liberal Neutrality*, Routledge, London, 1989

приоритета на правото над благо. Държавата има най-големи възможности да нарушава този принцип. Тя разполага със средства за легитимно упражняване на насилие над гражданите, а също – и с права да се разпорежда с обществените ресурси. Какви по-подходящи условия за това, някой да ограничава автономията на индивидите, като им налага една или друга линия на поведение, която те свободно не биха избрали. В качеството на пример ще цитирам някои положения от последната социалистическа конституция на България – тази от 1971 г. Имам предвид двете първи глави – “Обществено-политическо устройство” и “Обществено-икономическо устройство”. Още в чл. 1 се казва, че “Народна република България е социалистическа държава...” (ал.1) и “Ръководна сила в обществото и държавата е Българската комунистическа партия” (ал. 2). Тези формулировки означават, ни повече, ни по-малко, че конституционно задължение на всеки гражданин е да следва идеологията на една политическа партия, да спазва нормите на социалистическия начин на живот, включително да зачита същественото ограничаване на възможностите за частна собственост върху средствата за производство. Ако някой по едни или други причини възприеме възгледи, които са в противоречие с гореспоменатите и направи опит да ги пропагандира като програма за промени в наличното социално устройство, със самото това той/тя се оказва нарушител на конституцията с всички произтичащи от това правни последици.

По същия начин стои въпросът и с положения от рода на чл. 13, ал. 1, където се указва, че икономическата система на НРБ е социалистическа и “...се основава на обществената собственост върху средствата за производство... и се развива планомерно към

комунистическа икономика”. Ако някой специалист по социални науки, или пък дори лаик в тази област, е привърженик на пазарното стопанство, той/тя няма възможност законно да отстоява своите възгледи в публичното пространство, особено ако има предвид тяхно прилагане на практика в нашата страна.

Подобни текстове липсват в актуалната ни конституция. Като положения, типични за нея и контрастиращи на току що цитираните, бих посочил следните (от гл. 1, “Основни начала”). “Никоя част от народа, политическа партия или друга организация, държавна институция или отделна личност не може да си присвоява осъществяването на народния суверенитет.” (чл. 1, ал. 3) “Република България гарантира живота, достойнството и правата на личността и създава условия за свободното развитие на човека и на гражданското общество.” (чл. 4, ал. 2) “Религиозните институции са отделени от държавата.” (чл. 13, ал. 2)

Това, което една либерална държава може и трябва да прави, е преди всичко да осигурява формалната рамка на дейностите на индивидите и техните свободни сдружения за постигане на техните цели, за реализиране на техните схващания за добър живот – така че тези дейности да не си пречат, т. е. никой да не бива ощетяван от околните, да не бъдат извършвани несправедливости. Именно това е и функцията на законите и на мерките на държавата по осигуряване на тяхното спазване. В случаи на “конкуренция” между алтернативни представи за добър живот, или при невъзможност такива да се реализират безконфликтно (какъвто е разгледаният по-горе случай с “Натура 2000”), възниква опасност от накърняване на нечий интереси и това трябва да бъде предотвратявано от органите на централната и на

местната власт. В класическия си вид идеалът за либерална неутралност на държавата има процедурен характер. (вж. Sinopoli 1993 : 646) Т. е. целта на държавната политика не е всички начинания, осъществявани в името на едно или друго благо, да се развиват еднакво успешно, а по-скоро нито едно от тях да не бъде “фаворизирано” от държавните институции и да не бъде неправомерно подтискано от своите “конкуренти”.

Идеалът за либерална неутралност обаче не изключва дейности на държавата по задоволяване на общи нужди на гражданите, като например във връзка с образованието, здравеопазването, отбраната, опазването на околната среда, подкрепата за художествената култура и т. н. Именно в тази област е особено трудно да се запази въпросният неутралитет и в това отношение се разчита най-вече на демократичните механизми на вземане на решения. Една теоретически елегантна, ала практически не твърде реалистична идея, как може да се преодолее това затруднение, предлага Р. Дуоркин. В няколко свои статии, особено в “Може ли либералната държава да подкрепя изкуството?”, той аргументира тезата, че не е задължително подобна подкрепа да нарушава стандартите на справедливостта, като фаворизира едни форми на- или школи в художествената култура за сметка на други. Тя може да се осъществява в общ план, или пък като “спасяване” на художествени форми, които не могат да просъществуват в пазарни условия.

Във всички случаи става дума за действия на държавата, които целят да се поддържа възможно най-широк спектър от възможности човек да осмисля своя живот и картината на света, която възприема. Именно богатството на форми в изкуството предоставя такъв избор.

“Според този аргумент държавата, която подкрепя художествената култура, се ангажира не с позицията, че животът, който е свързан с изкуството е по-добър от онзи, който не е, а че животът на който и да е индивид протича по-добре, когато неговите решения, как да живее, се вземат по-скоро на един богат и комплексен фон от алтернативи, отколкото на беден такъв фон.” (Mulhall, Swift 1996 : 302) Разбира се, и в този пункт има какво да се възрази, що се отнася до либералната неутралност на държавна политика от подобен род, но за това ще стане дума в следващата глава.

Развитието на съвременните дебати относно правата на малцинствата показва, че мултикултуралистките ценности биват идентифицирани като такива и артикулирани най-вече посредством критика на либерализма. Те се оказват в отношение на приемственост с комунитаристки идеали от рода на автентичност на човешкото съществуване, солидарност и културен плурализъм. Ето защо ще разгледаме основните възражения срещу модела на либерално-неутралната държава в следващата глава, която е посветена на мултикултуралистките концепции за уреждане статуса на малцинствата в демократичните общества.