

**„ДЪЛГ, СВОБОДА, СПРАВЕДЛИВОСТ - СМИСЪЛЪТ НА НЕПОСТИЖИМОТО.
Libertas contra Ethicon“**

**“Duty, Freedom and Justice – the Unachievable Balance.
Libertas contra Ethicon”**

**Илинида Николаева Маркова
Ilinida Nikolaeva Markova**

Медицински университет „Проф. д-р П. Стоянов“ – Варна
ida.markova@gmail.com

Резюме: *Постмодерността изправя пред задължително осмисляне на традиционните възгледи. Основополагащи са онези, касаещи новия етически прочит на категориалното в етиката. Без преосмисляне на идеите за свобода и справедливост, днешното общество не би могло да преодолее предизвикателствата, свързани с масовостта, колективната конюнктурност и грешно разбраната солидарност. Именно критичността и реабилитирането на идеалите би подпомогнало премахването на заблужденията, превърнали се в образец за съвременния човек.*

Преплитайки класически и съвременен прочит на изначалните дълг, свобода и справедливост, изложението не цели да анализира тяхната същност, а да посочи причините за съществуващото противопоставяне между свобода и етическо, най-ярко проявени в политическата роля на субекта и държавата като артефакт.

Ключови думи: *плюралистичен прагматизъм, утилитаризъм, свобода, справедливост, дълг, обществено полезно, индивидуално, етическо*

Abstract: *Postmodernism forces us to reconsider our traditional views. Fundamental are the ones concerning the new ethical reading of what is categorical in ethics. Without rethinking the ideas of freedom and justice, today's society will not be able to overcome the challenges of mass involvement, collective opportunism and misunderstood solidarity. It is precisely the criticism and rehabilitation of ideals that would help eliminate the delusions that have become the model of modern man.*

By intertwining the classical and modern readings of what is originally meant by duty, freedom and justice, the exhibition does not aim to analyse their nature, but only identify the reasons for the existing opposition between freedom and ethics, most clearly manifested in the political role of the subject and the state as an artefact.

Keywords: *pluralistic pragmatism, utilitarianism, freedom, justice, duty, public benefit, individual, ethical*

Етосът се развива до политеа, а етиконът еволюира до zoon politikon, който колкото и да надгражда своята уникалност днес не може да надскочи потенциата на своя интелект. Той може само да се самозаблуждава, че това, което прави, придава нови смисли на битието му, а всъщност само го ограничава. Това ограничение, наричано по различни начини през вековете в постмодерното ескалира до противоборството между етическото от една страна и символиращото свободолюбивия дух, наречено „либерално“. Оформеният конфликт изправя

виртуалния, постмодерен човек пред същностно нова парадигма - компилация от предходните две, която му се налага да приеме в името на собствения си свят, а не в името на себе си. Защото емблематичността на солидарността, свободата и егалитаристичните идеали го водят до неизбежното приемане важността и примата на колективното, без да го предупреждават за рисковете от този акт на съпричастност.

Разбира се всичко има своята предистория.

Стоиците приемат, че справедливостта е чуждо благо и като такава е вредно за подчиняващия се, а полезно за подчиняващия го.

Първият изразител на егалитаристичната справедливост в рамките на колективното е Джон Лок. Законът е за всички и всички са равни пред него в името на гарантирано защитените права, собственост и свобода. Суверенът приема законите, защото той е властта и трябва да оправдае задържането ù пред своите (или останалите) поданици, а това изисква да е възможно най-добрата алтернатива за тях, което да елиминира останалите алтернативи. Суверенът трябва да може да се оправдае пред поданиците. Това „оправдаване“ се осъществява чрез защитата на справедливостта. Безспорно съблазнителна идея, родена през XVII век, комуникираща с предходните периоди на Ренесанс и Реформация. Но ако в началото е обвързана единствено с бунта срещу наличното религиозно, то през Просвещението кристализира като осмислено политическо поведение. Затова Лок вижда в държавата “общество от хора, образувано единствено заради осъществяване, съхраняване и развиване на техните граждански интереси” (Lok, 2008a: 33), а не заради съхраняване и защита на уникалността им; затова “цялата юрисдикция на гражданския управник засяга само ... граждански дела... и не може и не бива да се разпростират върху спасението на душите” (Lok, 2008b: 34). Съмнението в оптимистичната вяра в човешките възможности прозира особено ясно в Локовото твърдение, че “ако някой се опита да наруши законите на публичната справедливост и равнопоставеност”, то той би бил възпрян от страха от наказание, но ако все пак някой престъпи общоприетите правила, тогава “гражданският управник, въоръжен със силата на всички свои поданици” ще накаже нарушителя, защото “никоя група не може да съществува, ако не се регулира от закони”. Все пак, макар закон или санкция да са в състояние да променят умовете на хората, не биха могли да спасят душите им. Тези схващания разкриват необходимостта на свободата да се гледа като на регулирана свобода, което легитимира насилието над нея, но го “облича” в лицеприятното “в името на общото благо”. Превръща идеала за свобода в прагматична свобода. Паралелно с това Лок не отрича и че законите не са всесилни. Той допуска варианта някой да не иска да се грижи за здравето или имуществото си. Тогава кой закон може да го задължи?! Има ли закон, който да “забрани” на човека да се разболява или да обеднява?! Разбира се, че не. Правилният път трябва да бъде “искрено търсен... посредством размишления, учения и изследвания, проведени със собствени усилия” , “но ако се проваля не е във властта на гражданския управител да възстанови загубите ми”

(Lok, 2008c: 51). Така от една страна суверенът има всички правомощия, а от друга - не е в неговите правомощия да се намесва в личностния избор. За да обясни подобна диалектичност Лок класифицира сферата, в която може да има намеса като сфера на “безразличните неща” (вещи и действия, които са безотносителни към религията - бел. пр.). Към нея не спадат такива грехове като алчност, леност, лъжа, вероломство и др., защото според Лок те “не нарушават нито правата на другите, нито публичния мир в обществото” (Lok, 2008d: 63). Неизбежно възниква въпросът: Как трябва да се постъпи, ако гражданският управител действа несправедливо, в рамките на своя авторитет и правомощия? Отговорът на Лок е, че “частната преценка относно закона... насочен към общото благо, не отменя задължителността на този закон”... “защото политическото общество е създадено с цел - да охранява притежаваните от човека неща в този живот” (Lok, 2008e: 71).

Естествено продължение на Локовите идеи е Общественият договор на Жан-Жак Русо. Защитата на всеки човек е резултат от обществена конвенция. Изискванията ѝ са задължителни, защото общността не би просъществувала без компромиси. Доброволният отказ от права бива отново „облечен“ в не толкова стряскащите „обществени права“ – гарантиращи автономността. Паралелно с това “частният случай” под формата на частна собственост трябва да отстъпи пред колективната, но частно решение “за” или “против” лична образованост може да запази своите неприкосновени граници. Колективното бива регулирано, но не в името на индивида, а в името на същото това колективно. Разбира се Русо задълбочава своето изложение, като фиксира детайли, различаващи на пръв поглед тъждествени същности, касаещи колективното. “Волята на всички” и “общата воля” са различни по същност: първата е насочена към частния интерес, а втората - към общия. Русо предлага да се елиминират диаметрално противоположните положителни и отрицателни частни воли, като взаимно унищожавачи се и това, което ще остане, той нарича “обща воля” (Ruso, 1988a: 103). тази воля е обща обаче не защото бива определена от количеството гласове, а от общия интерес, който ги обединява. Така всъщност всеки се подчинява по необходимост на останалите, именно защото сам налага на другите своите правила, което Русо нарича “чудесно съгласуване на интереса със справедливостта”. (Ruso, 1988b: 106) Русо категорично отхвърля упрека към общественото съгласие, водещ към общото благо. Той съпоставя плюсовете и минусите между естественото състояние и общественото такова, касаещо частното лице. Естественото състояние може да е несигурно, изложено на случайност, дава природна независимост, възможност да се вреди на другите, сила, която може да бъде надвита, излагането на опасност за защита и воюване за себе си, а поетите рискове са по-големи; докато общественото състояние е по-сигурно, дава свобода, лична сигурност, сила на правото, която е непобедима, наличната опасност за защита бива компенсирани от държавната грижа и воюването е за защита на всички, а поетите рискове са по-малки. (Ruso, 1988c: 108) Подобна идеалистична картина, подсказваща на читателя предимствата на общественото

съглашателство, разбира се не отчита елемента “власт” и наложеното от нея насилие. Сам Русо признава, че щом никой няма природна власт над себеподобните, тогава е наложително общо споразумение, благодарение на което може да се излезе от затруднението например на престъпника да се гледа като на “гражданин”, за да бъде видян той като “виновник”. Така официално става ясно, че се противопоставят Държавата и виновникът, предал нейните закони. Един от двамата трябва да загине. Естествено жертвата е “виновникът”.

Подобно на Русо и Дейвид Хюм обръща внимание на способността за сравнение, от която произтичат някои разграничения, без да са артикулирани изрично. Причината за наличието на такъв принцип на мислене е способността на човека да придава смисъл на едно явление като го одобрява или порицава. Правейки това, Азът съпоставя, а не извежда смисъла на нещото от неговата същност. (Нум, 2014а: 24). Така пристрастен, Азът трябва да вземе страна в новопоявилия се спор. Подобна пристрастност само официализира неговото самочувствие и вяра в безгрешните му способности за различаване. Затова Хюм критикува онези, които се отнасят с недоверие към човешките способности: “добродетелното чувство или страст, поражда удоволствие, а не произтичат от него.” т.е. изпитвам удоволствие да правя добро, защото обичам, а не обичам, защото така изпитвам удоволствие. Вероятно тук трябва да се съгласим със самооценката на Хюм, че той е “приятел на умереността”, която бива изразена ясно в опита му да синхронизира ползата от личностната оценка и тази от обществените норми. Свободата, казва той, усъвършенства гражданското общество, но властта е съществено необходима за съществуването му (Нум, 2014b: 55), а това предполага предимство за властта. Причината е във факта, че един човек няма да се откаже от предимствата на естествената си свобода доброволно и да се подчини на волята на друг, ако не получи нещо равностойно в замяна. Именно такава справедлива равностойна замяна му обещава суверенът, но се и задължава да я осигури. Ако не успее, то тогава нарушава едностранно споразумението. Това разбира се не е правилен прочит на взаимоотношенията между Държавата и гражданите, защото е по-скоро идеалистичната картина, внасяща ясни правила и категорични императиви, което само по себе си е утопично. Според Хюм, всеки, който вижда по този начин взаимодействието всъщност греша, защото светът ни показва съвсем различна картина. Послушанието и подчинението днес са толкова познати, че никой не се занимава да изследва техния произход. Това според Хюм ги е превърнало в нещо като природни закономерности, подобни на природния детерминизъм. (Нум, 2014с: 70) Ролята на съгласието и уважението към справедливостта безспорно е важна, но тя не може да бъде главна роля, защото човешката природа не може да постигне това съвършено състояние. (Нум, 2014d: 75).

Изненадващо е желанието да се оповестяват идеите на Имануел Кант като прояви на политически либерализъм. Преди всичко, защото неговият дискурс не носи характера на вече изброените либерални възгледи, но и защото в сферата на етическото той толерира именно

онази категориалност, която се счита за недостижима метакатегориалност. Тук трябва да направим уговорката, че либералното е по-скоро прагматично, а не абстрактно познание. Затова именно Категоричният императив със своите две правила не би могъл да се обясни от позицията на либералния дискурс. Човешкото благополучие е измеримо, емпирично, то е достижимо, а не метафизично благополучие. Като цел на човешкото общество, благополучието има своите изразители, своите рупори и прокламатори. Какви обаче са мотивите им?!

Ако мотивът е постигане на справедливост, изразяваща се в геометричната Аристотелова пропорция на въздаване на права и заслуги, то това би могло да се толерира. Но подобна разпределителна справедливост влиза в противоречие с идеите за равенство. От друга страна, ако мотивът е обвързан с колективните блага и задължителната солидарност, припознати като истински критерии за справедливост, тогава личностният бунт на единичното срещу общото ще е обречен на крах, личността няма да може да достигне своите цели, или ако ги постигне те ще са в изначална зависимост от колективните цели.

Необходимостта да се постъпва според онази максима, която се иска за всеобщ закон е кауза, изискваща доминиращ интелект. Тук именно трябва да се разглежда автономността на интелекта. Либералната автономност не се разглежда като универсален идеал, а като идеал, който трябва да се постигне и да е гарант за добър живот. Класическият автономен човек управлява действията си, но не в името на автономността, а в името на онова, което иска да постигне чрез автономността. Според Джон Кекеш се преминава през пет условия, за да се определи същността на автономността: мотиви и желание; избор; непринуден избор; оценка; разбиране. (Kekesh, 2001a: 32-35). Така според него автономността има два компонента: свобода (в чийто състав влизат мотиви и желания, избор и непринуден избор) и съдене (в чийто състав влизат оценката и разбирането). По същество автономността предполага хората да вземат самостоятелни решения и да правят избори на основата на критично преосмисляне на събитията, а не да се доверяват на авторитети, без значение от коя сфера на социалния живот. Изборите са оценки, квалифициране, рангиране. И тук възникват въпросите: „Каква е степента на автономност, която се изисква, за да бъдат действията автономни?“ и „Кой определя тази степен?“.

Според Кант пълната автономност може да се разглежда като действия продиктувани от „позитивни мотиви“, а ориентир в мотивите е съвършеното добро, включващо в себе си дълга, дължимото действие и приемането на човека като цел, никога като средство. Това предполага на автономността да се гледа като на подчиняване на обективни ориентири, „намиращи се извън“ субекта. Това обаче не означава, че личността е добила автономност. Вярата в абсолютните стойности не е тъждествена на вярата в качествата на субекта, нито пък в способността му да постига тези качества. Тук автономността е не-свобода, що се отнася до традиционното, профанно разбиране за несвобода. Що се отнася до философско-етическия

прочит на свободата, то тя се явява потенцията за действие, а не самото действие. Такова понятийно подменяне води именно до хаоса от неразбиране принципните основания на ценностите и в частност на справедливостта и свободата.

Георг Хегел обяснява съществуването на масовото и контраста му с персоналния интерес в смисъла на уникалност по следния начин: „В гражданското общество всеки за себе си е цел, всичко останало за него е нищо. Но без отношение към другите той не може да постигне своите цели в целия им обем: затова тези други са само средство за целта на особения. Но чрез отношението си към другите особенията цел си дава формата на всеобщността и удовлетворява себе си, като същевременно удовлетворява и благо на другия... ограничена от всеобщността само особеността е мярката, чрез която всяка особеност допринася за своето благо.“ (Hegel, 2001a: 257)

Това преплитане на индивидуалностите в колективното е закономерност, която последва от наличието на държавността. „... съществуването и благо на отделния гражданин и неговото правно налично битие са преплетени със съществуването, благо и правото на всички...“ (Hegel, 2001b: 258). Именно детерминистичните отношения между особеността и общността са причината за деградирането на моралното. От една страна е ясно, че индивидуалността се старае да задоволи своите желания и да постигне наладата от реализирането на целите. От друга страна тя не би могла да направи това, ако не беше ограничена от всеобщността. Така се оказва, че уникалният не би бил уникален, ако не беше общностен. Невъзможността да се дистанцират двете крайности води до такова гражданско общество, чиито характеристики са обвързани с общия и за двете „физически и нравствен упадък“ (Hegel, 2001c: 259). Причината за такъв резултат е невъзможността да се разбира процесът на издигане на идентичността чрез отстраняване на природната простота до нивото на разумната духовност. А това може да се постигне чрез образоваността в нейната абсолютност, разбрана като освобождение и работа. Именно тежката работа е същността на освобождението. Неразбирането на това диктува и нежеланието за реализиране. А нежеланието е масово, заразително. Ето защо според Хегел (Hegel, 2001d: 263) „образованието е изглаждане на особеността... истинската оригиналност... изисква истинско образование, докато неистинската приема формата на безвкусиците, които хрумват само на необразованите хора.“

XIX век. Времето на Джереми Бентам и Джон Стюарт Мил.

Либералното във възгледите на Бентам е изразено чрез желанието да се противопостави на двамата най-големи “владетели” - страданието и удоволствието. На думи човек може да има претенции да отрича тяхното влияние, но в действителност винаги ще им се подчинява. Разбрана така, страстта към свободата всъщност се разкрива като страст към непостижимото. След като това владичество е вечно, как се очаква човешката раса да го надскочи, да му се опълчи и да го пребори?! Като че ли Бентам приема предварително, че подчинението е a priori,

предположено предварително, а животът само показва неговата неизбежност. Но по-интересното е, че принципът на прагматизма настоява човекът да се подчинява. Както самият Бентам казва относно този принцип: "... свойство на предмета, според което той допринася за благодеяние, изгода, удоволствие, добро или щастие; предупреждава за страдание, зло и нещастие отделната личност или цялото общество" (Bentam, 1998a: гл.І, §II-III). Освен тази класификация, Бентам визира и разликите между две други понятия, които традиционно сме приели да възприемаме като на пръв поглед сходни. Бентам не отрича, че ние сме склонни да ги смесваме, но това е само защото не разбираме колко дълбока е различимостта им. От едната страна са мотивите (причините), а от другата - основанията (резон, разумни доводи). Едно събитие може да бъде позитивно или негативно основание за действие. В този смисъл може да се извърши зло, в името на предполагаема бъдеща полза. "Слабият и ограничен ум се заблуждава, като разглежда само малка част от различните видове добро и зло. Страстният човек се заблуждава, като придава прекомерно значение на някакво добро, което крие неудобни неща от него. Това, което прави човека зъл, е навикът за удоволствия, които са вредни за другите, а това само по себе си предполага липсата на много видове удоволствия." (Bentam; 1998b: гл.ІІ, §XIX). Прави неочаквано впечатление, че авторът противопоставя две групи хора - такива, които имат слаб и ограничен ум и други, очевидно имащи силен ум, като вторите се подразбират и именно те не се заблуждават относно произхода на доброто. Подобно разграничение се наблюдава през всички епохи - мъдреците от древността до днес са приемали, че има две групи хора: разбрали истината и заблудени (Платон), благородни и малки хора (Конфуций), умни и глупави (Еразъм), висши и низши (Ницше), лидери и масови хора (Ортега-и-Гасет), лидери и тълпа (Льо Бон), лидери и Das Man (Хайдегер). Особеното при Бентам е, че и за двата вида са присъщи страстите, докато за останалите мислители страстта не определя интелекта. В този контекст заблудите биха могли да са достъпни за глупавите. Фактът обаче, че пред страстите всички са равни далеч не трябва да елиминира различаването, а оттам и последващите действия на всяка от групите. Равнопоставеността пред страстите не може да се разглежда като привилегия за глупавите, защото това би нарушило естествената йерархията в обществото. Нито пък да се явява недостатък на умните, защото това ще ги принизи до глупавите. Личи опит да се уеднаквяват хората, дори ако това е на основата на негативното, което е изначалното основание на човешкото разбиране за справедливост и свобода. Въпреки желанието за равнопоставеност, все пак можем да видим и едно друго разграничение. Бентам разделя хората на моралисти и аскети. Очакваното удоволствие и надеждата, подхранващи самочувствието, от което произлиза уважителността и авторитета - това са мотивите на първата категория хора. Очакваното страдание, страхът, произтичащ от фантазните образи и присъщата им санкционираща сила - ето характеристиките на втората категория хора. (Bentam; 1998c: гл.ІІ, §V).

Либералното в разбирането на Мил за морал е обвързано с възгледа, че всеки човек трябва да има своята свобода да действа, а всяка намеса в това действие е неморална. Тук мотивите нямат значение. Те може да са деструктивни, пагубни, ирационални или др., достатъчно е да не вредят на общността. Не може да не си зададем въпроса, ако индивидът действа деструктивно, това няма ли да се отрази на общността и ако такова поведение е пагубно за нея, тогава тя какви правомощия има върху този индивид? Отговорът на Мил е в полза отхвърляне и критика на патерналистичния модел за контрол. Това естествено граничи с основен либерален възглед, че вярата в разума на личността е приоритет на всяка свобода и че личността не би вървяла против собствените си егоистични интереси. Допусканите грешки са само път към намирането на правилността, обогатяващи личния социален опит.

Това смекчаване, великодушно подминаване на присъстващите през епохите кризисни ситуации, провокирани от вярата в добрия живот като резултат от наличие на справедливо (състоящо се от равнопоставени) общество всъщност води до формулиране на морална теория, надскачаща битово-патриархалното, за да премине в политическото под формата на предписания за управлението на държавата и на институциите в нея. Допускането на плуралистични нотки в него се явява контрапункт на репресивността и насилието на старото. Разбира се тук угодно се пропуска максимата, че “всяка власт е насилие” и тя е невъзможна без него.

Ето защо Мил задава основополагащ въпрос: “Къде да се постави границата, как да се съчетае индивидуалната независимост и общественият контрол?” и сам дава отговора: “...някои норми на поведение трябва да се въвеждат най-напред със силата на закона и после чрез общественото мнение, особено там, където законът не може да се приложи.” (Mil, 1993a: 12). Неминуемо за читателя остава неизвестността - къде законът не може да се прилага и ако има такова “място”, как то се регулира? Всяко обществено мнение е сума от индивидуални критерии, преценки, желания, интереси и поведения. Човешката йерархична структура е резултат от йерархизирането на интересите. Това се превръща в причина държавата да посегне на личната свобода, както общественото мнение вече е постъпило с индивидуалното. Такова претопяване бива възприемано различно в зависимост от личните пристрастия - веднъж личността приема с желание да я лишават от всичко “лично”, а в следващия миг - с готовност, доброволно се съгласява да я лишат от него: “намесата на държавата ту неуместно се иска, ту неуместно се заклеява” (Mil, 1993b: 17). Според Мил, причината да може еднакво равностойно да се прилага толкова непоследователно индивидуалното мнение е самозащитата. Именно такъв мотив задава рамката на поведението на личността - тя има върховна власт над себе си да се самозащитава.

Също както Лок и Мил допуска възможността да се прилага деспотизъм, но той е възможен само във варварските общества с цел да бъдат облагородени те. В такъв случай свободата е неприложима, защото примитивните общества още не са постигнали онова ниво,

което да предполага желанието им за свобода. Естествено налично е противоречие. Кой определя, дали едно общество е варварско или не? А варварите не се ли подчиняват на някакви морални ограничения, макар неприемливи или непонятни за другите - не-варвари? Предполагането на някаква висша инстанция, която да класифицира обществата, за да определи кое да бъде облагородено или не, води след себе си съмнение относно желанието на Мил за постигане на свободата и ползността, като висши апелационни инстанции по всички морални въпроси. Мил приема, че всяко подчиняване на личността е допустимо, когато се защитава общото благо. Границата между ползата за Аза и ползата за Другите е много крехка. Отделният човек е пазител на своя Аз, затова “единствената свобода, която си заслужава да бъде наричана “свобода” е тази, която ни позволява да се стремим към собственото си благо” (Mil, 1993c: 22). Тук именно Мил прави реверанс към субективния интелект и елитаризма, който е в несъответствие с либералното, доминиращо в творчеството му. Отхвърлянето на намесата на обществото в делата на субекта също е част от Миловия либерализъм. Критичният му поглед е насочен към засилващата се власт на общественото мнение над индивидуалното мислене - злина, която според него няма да отшуми по естествен път. В същото време днешният човек трябва да се задоволи с онова ниво на постигане на истината, което му позволява настоящият интелект, защото човекът е “несвършено същество” (Mil, 1993d: 32). Опитите да се съхрани авторитетът на homo sapiens и паралелно с това да бъде разглеждан той като “незавършено животно” (Ницше), макар и не в контекста на Ницшевия “човек на моста”, дават основание да се запитаме на какво основание се толерира свободата на същия този човек, щом тя не може да бъде окончателна, защото е процес, а е процес защото и развитието на човека е процес. Свободата на индивида може да бъде ограничена само ако той нанася вреда на другите, а там където нормата на поведение не е индивидуалният характер, а традициите и обичаите на други хора - липсва основен елемент на човешкото щастие. Истинският проблем според Мил идва от факта, че индивидуалното мнение не се приема от общоприетото като ценно само по себе си - мнозинството не може да разбере защо някой не приема общоприетото. Трябва да се съгласим с твърдението на Хумболт, цитиран от Мил, че всъщност цел на всяко човешко същество трябва да бъде индивидуалността на способностите и развитието, за което са необходими две условия - свобода и разнообразие - от чието съчетание се “ражда” оригиналността (Humbolt в Mil; 1993e: 77). Естествено, редно е да се съгласим, че Азът трябва да живее съобразно собствената си оценъчна способност и характер, формирана у индивидите с “умствена зрялост”, но как доказват те тази зрялост, след като са свободни да творят и злини, само защото могат да ги творят. Също както човека, в процес на развитие са неговите “умствени и морални способности” (Mil, 1993f: 79). Да се определя моралността като “способност” подобно на естествените способности за словесна артикулация и дискурс е разширяване обема на моралността до параметрите на етическото - параметри,

които моралността не притежава, които придават доста по-голям авторитет на Аза, отколкото той в действителност има, особено щом е подчинен на общото благо.

За Мил свободата е ценна като средство, а не като цел, а щастието – или ползата – е безполезно като критерий за поведението. Щастието се доближава до „реализация на собствените желания“ (Barlin, 2000a: 253), каквито и да са те – нарича това утилитаризъм, защото всичко в крайна сметка е подчинено на полезността. Не сме в състояние да кажем къде е окончателната истина, затова решенията са винаги временни и условни. Тук Мил влиза в противоречие със съществуващия вече утилитаризъм.

Мил ненавижда стандартизирането на живота. Разбира, че в името на филантропията, демокрацията и равенството е създадено общество, в което човешките цели изкуствено са стеснени и смалени, а болшинството от хората са се превърнали, ако използваме фразата на неговия уважаван приятел Алексис дьо Токвил, в „трудолюбиви овце“, чиято, по собствените му думи, оригиналност и индивидуална надареност постепенно бива задушавана от „общата посредственост“. Мил се обявява срещу онова, което се нарича „организиран човек“. Той познава, страхува се от и мрази плахостта, безволието, естествения конформизъм, липсата на интерес в човешките дела. (Barlin, 2000b: 255) и в същото време приема за нещо естествено, като даденост човешката солидарност. Разбира се не дава отговор на възникналия въпрос: как е възможна солидарност без конформизъм? Мечтае за най-голямо възможно многообразие в човешкия живот и характер, но разбира, че това не може да се постигне без защита на индивидите един от друг и от тежестта на обществения натиск. Именно това го насочва към изискването за толерантност. Говори за това, че не е непременно нужно да уважаваме възгледите на другите, а е нужно само да се опитаме да ги разберем и да ги търпим; може да не ги одобряваме, да мислим лошо за тях, може дори да се надсмиваме или презираме, но да бъдем толерантни. Защото без антипатия няма убеждения, а без убеждения няма истински цели в живота. Без толерантност няма рационална критика. Ето защо: разумност и търпимост на всяка цена. (Barlin, 2000c: 256). Ние можем да оспорваме, да нападаме, да отхвърляме, да обвиняваме със страст и омраза, но не бива да потискаме или задушаваме страстите: защото това значи да унищожим и доброто, и злото, което е равносилно на колективно морално и интелектуално самоубийство. Скептичният респект към мнението на нашите опоненти е за предпочитане пред безразличието и цинизма. Но даже и те са по-безвредни, отколкото нетърпимостта или наложената общоприетост, която убива рационалната дискусия. (Barlin, 2000d: 257)

Човешкото познание е неизчерпаемо и винаги носи елемент на погрешност, няма естествена, различима от всички истина, всеки човек, всяка нация, всяка цивилизация би могла да поеме своя собствен път към собствена цел, без да бъде задължително в съгласие с целите на другите; хората се променят, а заедно с тях и истините, в които вярват, благодарение на новия им опит, наречен „експерименти на живота“. Следователно общото за

аристотелиците и схоластите убеждение, че съществува някаква основна, познаваема природа, една и съща във всички времена, навсякъде и при всички общества – статична, непроменлива същност, зад променящите се явления – това убеждение е грешно, счита Мил. (Barlin, 2000e: 261)

Социалните науки са прекалено объркани и няма сигурност, дали изобщо могат да бъдат наричани „науки“. В тях няма валидни обобщения, няма закони, а следователно от тях не могат правилно да бъдат дедуцирани нито прогнози, нито правила за действие. Човекът е спонтанен и има свобода за избор, сам формира характера си; като резултат от взаимодействието между хората и между човека и природата произлизат нови неща и именно тези новости са най-човешкото в човека. Следователно възгледът на Мил не се основава на повторението на един и същ модел, а на схващането за човешкия живот като нещо несъвършено, постоянно обновяващо се и самопреобразуващо се. Тук е видна сериозната привързаност към първоначалното му образование, формирано от баща му в сферата на естествознанието, привързаност, от която Мил се е опитвал да се дистанцира от една страна, но която неминуемо се е отразила върху идеите му и оттам - върху противоречивите му твърдения. (Barlin, 2000f: 261)

„Индивидът не е отговорен пред обществото за действията си, доколкото те засягат собствените му интереси, а не интересите на някой друг“ и в същото време „единствената причина, заради която властта би трябвало справедливо да се упражнява върху който и да било член на... общност срещу волята му, е за да се предпазят другите от вреда.“ Така идеалният характер е да бъдеш без определен характер. (Barlin, 2000g: 267)

Гражданите разбират важността на правилата и законите, защото те регулират реда, а редът поддържа обществото. Въпреки това, тази необходимост не може да застави хората да погледнат към справедливостта (Нум, 2014: 51), защото това би ги лишило от характер, пък било това и идеал.

Справедливостта се постига чрез понятия като преразпределение на благата, интеграция, мандатност, преференциалност, публични блага и много други. Ако употребата им предполага ограничаване на свободата, тогава може да се прибегне до насилие, но то е само и единствено в контекста на общото благо. Т.е. от една страна е недопустимо да се налага вето над решенията на личността, каквито и да са те, а от друга – вето е задължително, именно защото липсата му ще лиши от свобода. Автономността не гарантира разумност. Нещо повече, посочените по-горе разграничения в човешкото общество, изречени от различни представители на мисловността биха довели до тяхното идейно обединяване - човешките същества могат да бъдат мотивирани да действат ръководени не само от позитивното, което наричаме ценности, а и от негативното, което сме склонни да заклеймяваме като “зло”, защото разумът не е в състояние да диктува правилата. Льо Бон например, приема психологическото заразяване като доста силен резон, свързан с

предполагаемите действия на големите групи хора, обединени от стихийно поведение (което авторът нарича “тълпа”). Тази препратка към валидността и достъпността до страстите само напомня, че всяка лабилност на интелекта бива автоматично използвана срещу самия него - той бива победен, бива покорен, на него му се внушава, колко е правилно едно или друго събитие. И това няма никаква връзка със свободата като ценност. Има връзка обаче със свободата като такава, каквато би се очаквало да бъде приета - предсказуема, потенциална илюзия за свобода (ще оставим настрана основния въпрос: Кой го очаква?). Да, но злото все пак съществува. Традиционното обяснение за неговото оправдание в либерален контекст е липсата на автономност т.е. наличие на насилствени избори. Наличните свободни избори на отделни индивиди, които водят до зли последствия са епизодични и не могат да се приведат като общ знаменател за всички хора. За сравнение ще припомним религиозната идея, пресъздадена от притчата за Адам и Ева и техния свободен избор, довел до Божествена санкция. Заложена е вярата, че отправната точка за определянето на нещо като зло е субективната оценка за нанесената вреда - ако вредата е достатъчно голяма, тази оценка е негативна (с цялата условност на степента “достатъчно голяма”, тъй като не може ясно да се определи праг, чието преминаване ще направи действието зло (Kekesh, 2001b: 49))

Неизбежно от хаотичността произлиза плуралистичният прагматизъм - символ на постмодерността, който сякаш “не забелязва” злото. А то е налично във всички епохи и във всички общества, респ. във всички форми на политеа или човешки взаимодействия т.е. дали обществото е с консервативен дух или с либерален уклон не е от особено значение. В случай, че се търсят позитивни тези за апологични настроения към либерализмите. Обяснението на такава наличност може да се обвърже с диалектическите първоначала на битието и всеки опит да се отхвърли негативното от този модел е равнопоставен на това да пренапишем притчата за Адам и Ева. Съвсем друг въпрос е “Кое е негативното?”. В зависимост от доминиращата оценка на субектите, то може да бъде “видяно”, “подменено” или “невидяно”. Така се формира “общочовешкото”, което притъпява фината “сетивност”, усетът на индивидуалната душа за съвършенството. Защото душата губи своя усет, “здравия си разум” и всичко онова, благодарение на което изобщо има интелектуално развитие. Разбира се, тук вероятно ще се появи контрапунктът на “доброто зло”, според който именно наличието на зло е провокирало усета за добро. Вярата в “добрия живот” се превръща в тъждествена на вярата в това да се постигат целите на общността, а не на личността.

„Либерализмът е висше великодушие“, казва Ортега-и-Гасет. Той е правото, което мнозинството предоставя на малцинството. Подобна изтънченост, сътворена от човешкия разум става все по-непопулярна. Може ли да се съжителства с врага? (Ortega-i-Gaset, 1993: 86)

Според Тойнби думата „демокрация“ е „димна завеса, скриваща реалния конфликт между идеалите за свобода и за равенство.“ (Toinby, т. 3, 1995а: 488). Причината е в това, че между двете има доста променливо равенство, защото индивидуалната свобода често е в

противоречие със социалната справедливост. И тук Тойнби изяснява ролята на технологията, която се присъединява на страната на социалната справедливост. Той твърди, че „човекът се е довел до опасността да загуби душата си поради... усилията да увеличи материалното си благополучие.“ (Toinby, т. 3, 1995b: 488).

Според Мишел Фуко в основата на всеки либерален модел стои принципът „винаги се управлява твърде много“, който води след себе си въпроса: „защо изобщо трябва да се управлява?“ (Fuko, 2016: 187).

Неразбирането, че основната ценност на либералните идеи – свободата – (също както и всички други ценности в обсега на етическото) не може да бъде постигната, въпреки желанията на суверените да я притежават, води до хаос и противоречиви очаквания, до заблуди в обществото и илюзорност за личностната роля и значимост в него. Вярата, без която никое човешко действие не би достигнало до своите цели, всъщност е вяра в постижимостта им. Колко разочарование носи неуспехът?! Колко манипулируемо е такова общество, което доверявайки се само на своята вяра, извежда извън себе си собствения си успех и го обрича на стихийност, несигурност и в крайна сметка – на невъзможност.

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

Bentam, Jeremy. 1998. *Vvedenie v osnovaniya npravstvenosti I zakonodatelstvo.* Moskva: ROSSPEN

Barlin, Isaya. 2000. *Chetiri eseta za svobodata.* Sofia: SU

Kant, Imanuel. 1974. *Osnovi na metafizikata na npravite.* Sofia: Nauka I izkustvo

Kekesh, Djon. 2001. *Protiv liberalizma.* Sofia: Kritika I humanizam

Lok, Djon. 2008. *Pismo za tolerantnostta.* Sofia: Ciela

Mil, Djon Styuart. 1993. *Za svobodata.* Sofia: Center za izsledvane na demokraciyata

Ortega-i-Gaset, Hose. 1993. *Buntat na masite.* Sofia: SU

Ruso, Jan-Jak. 1988. *Izbrani sachineniya. T. 1.* Sofia: Nauka I izkustvo

Toinby, Arnald. 1995. *Izsledvane na istoriyata. T. 3.* Sofia: IK Hristo Botev

Fuko, Mishel. 2016. *Genealogiya na modernostta.* Sofia: Iztok-Zapad

Hegel, Georg. 2001. *Filosofiya na pravoto.* Sofia: Gal-Iko

Hyum, Deyvid. 2014. *Politicheski eseta.* Sofia: Ciela