

НЯКОИ БЕЛЕЖКИ ЗА КРИЗАТА НА ДЕМОКРАТИЧНИЯ УНИВЕРСАЛИЗЪМ

ХРИСТО ХРИСТОВ

hristo2907@abv.bg

SOME REMARKS ON THE CRISIS OF THE DEMOCRATIC UNIVERSALISM

HRISTO HRISTOV

Abstract

Cosmopolitanism, as James D. Ingram writes in his study “Radical Cosmopolitics. The Ethics and Politics of Democratic Universalism”, has its central proposition that reads that “one is, or can and should be, a citizen of the world”, I. e. cosmopolitanism refers to the fact of a certain universality of humankind. At the same time it has never ceased to be a political term, I. e. it has demanded that one should be not merely a part of the world but its citizen. Here Ingram envisions a central difficulty of the notion of cosmopolitanism: citizenship and politics itself spring up from a much smaller unit of the particular political and cultural community. There is one important question: what is the meaning of such an insistence on the political nature of our own relation to humanity as whole, and how should we understand it today? Ingram insists on the conjecture that cosmopolitanism has its own way it differs from what is in the form of particular denial of the logic of universality of human nature. According to Ingram’s thesis cosmopolitanism should be understood as an ideal that can be invoked from a wide range of historical, social, political, and cultural locations, each time seeking to transcend them. It has its unity in the form of these attempts to overcome the obstacles to realizing the equal freedom and dignity of every human being everywhere. Ingram argues that we can best affirm cosmopolitanism as a critical politics of universalization that asserts universal values against what denies them in a particular location. According to that statement Ingram refuses the conception of the liberal cosmopolitanism as we know it from the works of Immanuel Kant, John Rawls, and Martha Nussbaum on account of its utopian vision that cannot complete this end. In that paper I try to propose my own understanding of this problem that is more benevolent to the liberal cosmopolitanism of Kant and his twentieth-century followers as far as I see in that liberal tradition the strain of our own heritage of the critical thinking on the most important moral matters of our times.

Keywords: democratic universalism, particular political and cultural community, critical politics of universalization, liberal cosmopolitanism, communitarian nationalism.

I. Въведение

С какво ще бъде запомнено последното десетилетие на XX в.? Напълно сигурно е това, че светът в края на миналото столетие е определян от мнозина като мизансцен за представлението на тържествувания космополитизъм. [1] Безспорно след падането на Берлинската стена твърде много хора започнаха все повече да пътуват по света, като отказваха да търсят своята културна идентичност в рамките на заstopорените локални и национални реалности. Напротив, светът на 90-те упорито отказваше да признае като даденост за последните това, което в епохата на зараждането на националните държави се е считало за техен основен белег, тяхната първостепенна роля именно при изграждането на идентичността на индивида, който е член на една или друга политическа общност. Всъщност времето през 90-те години на XX в. сякаш бе време на визионерство и освобождаване на големи интелектуални енергии, време, считано от Ф. Фукуяма за края на историята относно изнамирането на концепция за справедлив демократичен модел и пазарно устройство, което посредством своята либералност гарантира сравнително равни възможности за мнозина в социално-икономически план. Хората през 90-те вярваха в преодоляването на множество граници, които са изглеждали непреодолими само преди десетилетие, имайки апетит към екзотичната кухня, световната мода и събитията в планетарен мащаб, блага, които са станали достъпни за тях поради процеса на интензивна глобализация, ръководен преди всичко от влиятелни междудържавни организации и интернационални корпорации. [Ingram, 2013: 63-64] На преден план по това време в областта на политическата теория и етиката се налага един постулат за културния космополитизъм, който трябва в нормативен план да бъде реална алтернатива на национализма. [Waldron, 1992] Теоретици като Марта Нусбаум и Джереми Уолдърн дефинират тази космополитна алтернатива като алтернатива, която дава възможност на хората да не бъдат определяни единствено и преди всичко в границите на своите локация, произход, език и гражданство, а по-скоро да се възползват от онова, което светът като цяло им предлага. [Ingram, 2013: 64] По такъв начин именно космополитната алтернатива на национализма през 90-те зададе модела за гражданин, който „може да живее в Сан Франциско и да бъде ирландец, той не прави компромис с идентичността си, когато учи испански, яде китайско, носи дрехи, направени в Корея, слуша арии на Верди,

изпълнени от маорска принцеса с японска апаратура, следва украинската политика и практикува будистки техники за медитация.” [Ingram, 2013: 64] На преден план тук излиза изискването за по-широкия спектър на социално-културното разнообразие, който според теоретици като Уолдърн би осигурил на отделните хора повече възможности за саморазвитие и избор на план за един достоен живот. В това отношение Уолдърн, както ни посочва и Джеймс Инграм в своето изследване [Ingram, 2013: 64], ни предлага една пламенна защита на либералната концепция за толерантността и различието, която е създадена от Джон Стюарт Мил през XIX в. Точно тази либерална концепция извежда космополитизма като алтернатива на национализма, или комунитаристкото схващане, че автономията на индивида изисква ограничаването на неговите действия в рамките на сферата на участие в строго определена политически и културно общност. [Вж. Kymlicka, 2001] Уил Кимлика е ярък застъпник на това комунитаристко схващане, доколкото се противопоставя на идеята, че космополитизмът е в състояние реално да предостави възможността обикновените хора да се ползват от подобно участие, като в същото време техният живот да е подчинен на принципа на добронамереност спрямо различните в културно отношение малцинства, т.е. Кимлика оспорва претенцията на либералните космополити като Уолдърн, че те единствено предлагат политическа и културна визия, която отговаря на изискванията на модерния свят. Критици като Кимлика изтъкват положението, че подобна визия може да прави щастливи единствено малцинството облагодетелствани от функционирането на глобализирания консумеризъм на неолибералния капитализъм, доколкото, ако се върнем на горния пример за космополита на 90-те, корейците, които правят неговите дрехи, или китайският готвач, който приготвя вечерята му, може да не се радват в същата степен като него на така наречената „космополитна свобода”, нито пък вниманието на този космополит от Сан Франциско е задължително да бъде привлечено от този факт. [Ingram, 2013: 65]

От изложеното по-горе можем да изведем заключението, както ни подсказва това и Инграм, че космополитизмът на либералите от края на миналото столетие всъщност таи в себе си напрежението между елитизъм и егалитаризъм, между реализирането на един идеал за световно гражданство и справянето с нерадостната реалност на конфликт между отделни политически и културни общности. [Ingram, 2013: 66] Във връзка с този

проблем изследователи като Джеймс Инграм ни предлагат концепцията за космополитизма в морално-етически план. [Ingram, 2013: 66] В състояние сме да мислим за тези латентни напрежения, заложи в либералния космополитизъм, ако имаме предвид неговите етически конотации. Това е и проблемното поле в настоящата статия, върху което ще съсредоточа своето внимание. За целта ще изложа в детайли тълкуването по въпроса на Джеймс Инграм, което е актуално за съвременната ситуация, и ще добавя моята гледна точка, която в известен смисъл съдържа възражение в полза на либералния космополитизъм спрямо тезата на Инграм.

II. Двете измерения на морално-етическия универсализъм

В тази втора секция ще представя тезата на Джеймс Инграм за противоречията, заложи в либералния космополитизъм. В голяма степен тази теза се приема като обяснение от страна на редица критици на съвременния либерален космополитизъм, чиито известни защитници са политически теоретици като Марта Нусбаум, Томас Поге, Джеръми Уолдрън и др., както и е подкрепян в доктринален план от теорията за справедливостта на Джон Ролс. Поради тази причина Инграм оспорва именно основните либерални тези за универсалността на морално-етическото, която универсалност в случая според Инграм се изразява най-пълно с идеята, че всяко човешко същество, т.е. същество, което има природа като нашата, трябва да бъде предмет на загрижеността ни в морален план, въпреки че е възможно същото да не участва в нашата политическа, религиозна или културна общност. [Ingram, 2013: 66] Универсалността на морално-етическото е заложи в основата на етика, която може да се нарече космополитна, доколкото такава етика съдържа три основни характеристики: индивидуализъм, универсалност и генералност. Тези три основни характеристики са формулирани от Томас Поге, като тук трябва да внеса следните уточнения. Първо, космополитната етика се базира на индивидуализма като ценност, доколкото нейният основен предмет е отделното човешко същество. Второ, тази етика е универсална, доколкото този статус на основен предмет в етиката се признава в еднаква степен за всяко едно човешко същество. Трето, тази етика е генерална, доколкото визираният етически статус трябва да има глобално значение и да не е ограничен локално в рамките на дадена национална държава или културен регион. Вж. [Pogge, 2008] Коментарът на

Инграм относно такава концепция за космополитна етика, базирана на тези три принципа на морално-етическия универсализъм, се състои в разбирането, че този либерален космополитизъм, визиран тук най-вече като доминираща в нашето съвремие версия на морално-етически универсализъм, представлява страна в дебатите относно това, дали са налице основания да не определяме нашите морални задължения спрямо другите, които не са ни близки в политическо и културно отношение, като по-малко задължаващи. Опонентите на морално-етическата либерална версия на космополитизма пледират в рамките на тези дебати, че ние се нуждаем в този случай от това, което Самюел Счефлър определя като „инфраструктура на отговорността”. [Ingram, 2013: 67] Тази инфраструктура предвижда да насочваме ограничените си възможности в посока, която води до благото за всички в най-голяма степен, а това преди всичко предполага ограничаване на нашите действия в рамките на по-големи грижи в морален план спрямо представителите на нашето ограничено в политически, икономически и културен смисъл общество. По този начин можем да признаем, че моралните задължения към другите са универсални, но може да бъдат реципрочни и по-интензивни единствено в рамките на строго ограничени политически общности. В това отношение, отбелязва Инграм, дори крайни защитници на морално-етическия космополитизъм като Нусбаум и Поге в известна степен приемат тезата на Счефлър, когато става дума за определени практически цели. [Ingram, 2013: 67]

Съгласно това, което бе изложено по-горе като основен проблем относно дебата между защитниците на либералната вълна на морално-етическия космополитизъм, доминираща най-вече през 90-те години на миналия век, и защитниците на комунитаристкия в същината си национализъм, който намира все повече застъпници именно в наши дни, Джеймс Инграм извежда следните основни положения. Първо, в този дебат либералните морално-етически универсалисти и космополити се разделят на две групи: група на представителите на антропологическия универсализъм и група на представителите на процедурализма. Второ, можем да определим групата на антропологическите универсалисти като групата, която се фокусира върху предмета на етиката, т.е. върху човека като такъв, доколкото тук се използва метод, целящ разбирането на идеята, че е налице универсален за всички хора сбор от човешки нужди и качества, а така бихме разбрали какво е добро в етически план за хората като такива.

Трето, можем да определим групата на процедуралистите като групата, която се фокусира върху етическото само по себе си, т.е. използва метод, който се стреми към разбирането, че са налице ценности, или морални истини, които са споделяни от всички хора, т.е. процедуралистите се интересуват от концепцията за една процедура, която е нужна, за да бъдат формулирани по несъмнен начин моралните принципи, правила и съждения. [Ingram, 2013: 68] Четвърто, опонентите на гореспоменатите либерални морално-етически универсалисти и космополити, т.е. най-общо казано комунитаристките националисти, успяват да се противопоставят с контрааргумент на всяка от споменатите по-горе групи, като по този начин доказват, че либералните космополитни подходи спрямо етиката допускат компромиси относно своята универсалност и не успяват да осъществят иначе похвалните си амбиции, нещо, което твърди и самият Инграм в изследването си. [Ingram, 2013: 68]

Нека сега разгледаме по какъв начин Джеймс Инграм разглежда този дебат, който в голяма степен се води именно в наши дни, за да предопредели по всяка вероятност бъдещето на етическата мисъл.

Според Инграм групата на антропологическите универсалисти е представена от имена като Имануел Кант и Марта Нусбаум. Според изследователя именно за двамата проблемът относно морално-етическия космополитизъм е проблем, който се свързва с човешката природа като такава, т.е. в стремежа си да изградим познание за етиката, която дефинира как всяко човешко същество трябва да получи в еднаква мяра грижа в морален смисъл, трябва да имаме познание за това, какво представлява човекът като такъв и как трябва да бъде третиран в морално отношение. Инграм защитава положението, че и двамата се сблъскват със сериозни затруднения, когато ни предлагат своята методология.

Етиката на Кант е критикувана отдавна на много основания. Инграм споменава за основните черти на тази етика, които са обект на ожесточена критика от страна на мнозина, а те са: индивидуализъм, легализъм, формалистичен рационализъм. Тук не е трудно да се досетим за имената на критици като Хегел, Маркс или Киркегор. Етиката на Кант, разгърната в съчинения като „Основи на метафизиката на нравите” и „Антропология от прагматично гледище”, според Инграм предполага необходимостта да уважаваме хората в морално отношение дотолкова, доколкото те са същества,

определени като разумни и способни да си поставят цели в живота, или, както във връзка с това Онора О' Нийл отбелязва, във взаимоотношенията си с другите трябва да имам предвид най-вече факта, че те са разумни целеполагащи същества като мен, имащи свои собствени разумно обосновани проекти и интереси. [Ingram, 2013: 70] Поради тази причина комунитаристката критика спрямо Кант извежда положението, че неговата етика е подчинена най-вече на либерално-индивидуалистична рамка, която игнорира самата социална реалност /К. Маркс/, но и в същото време игнорира важни източници за моралната мотивация, които не са рационални в същината си, а по-скоро изграждат нашите емоции /С. Киркегор/, като по този начин Кант в етически план изключва нуждите, интересите и желанията на отделните хора в конкретното им общество в името на имперсоналната обобщеност на идеята си за разумното целеполагащо същество /Т. Адорно/. [Ingram, 2013: 69] Поради тази причина етиката на Кант е подозирана в прикриването на неоповестени от нея свои несправедливи йерархии и изключвания, които са присъщи за нейната логика, или пък възникват по време на конкретното ѝ прилагане. [Ingram, 2013: 75] Такива йерархии и изключвания откриваме в сферите на пола, расата, сексуалността, но в днешно време те често се прилагат относно социалната класа, културата или религията, доколкото кантианската етическа концепция за разумното целеполагащо същество имплицитно предполага същите тези предразсъдъчни изключвания и степенувания, извършвани на подобни основания.

Етиката на Марта Нусбаум по думите на Джеймс Инграм представлява продължение в по-ново време на традицията на кантианския етически модел, който стои в основата на нещо, което можем да наречем демократичен универсализъм в етически и политически смисъл. [Ingram, 2013: 76] Според схващането на изследователя Нусбаум се опитва да развие тази традиция върху по-здрава почва. За разлика от Кант тя не се въздържа от апел относно безспорната универсалност на човешката природа, като за целта извежда своето разбиране за „аристотелисткия есенциализъм”, т.е. идеята, че космополитизмът различава у хората това, което в най-голяма степен е съществено за всички тях, като в същото време се абстрахира от локалното и несъщественото, за да достигне до разбирането за същественото и дълбоко вкоренено у тях, а именно космополитизмът различава общи за всички хора цели,

ценности и подбуди. [Ingram, 2013: 76] Нусбаум поради тази причина назовава своята концепция „субстанционалистки евдемоничен либерализъм”, или „аристотелистка социалдемократия”. Това, както отбелязва и Инграм, е една смесица от ученията на Аристотел, Кант, Мил и Ролс. Целта на Нусбаум е откриването на онези основни човешки нужди, които може да бъдат използвани от етиката, за да се обясни какво е добро за хората въобще, като се абстрахираме от техните особености, възникнали на локално ниво. Хората трябва да имат възможност да развиват някои свои основни способности, за да живеят добре, а това предполага стремеж към уеднаквяване на стандарта на живот по целия свят, като тук трябва да имаме предвид формулировката на А. Сен за подчиняването на различията в притежаването на първостепенни за живота блага между отделните лица на принципа на справедливост, който гарантира способността на тези индивиди да живеят добре. По такъв начин за Нусбаум човешката природа се дефинира на базата на разбирането за обективните интереси на хората да упражняват пълноценно основни свои способности, свързани с тяхното изграждане в едно справедливо устроено общество. Тогава, когато едно общество не предлага възможности за подобно развитие, същото това общество не може да бъде разглеждано като справедливо, а като социално деформирано и даващо основания за изисквания, свързани със справедливостта в политически, но най-вече в етически смисъл. Етиката на Нусбаум търси начин да пренебрегне конкретните различия в името на откриването и култивирането на човешката идентичност, която е базирана на принципи като самокритичност и приемане на гледните точки на другите, с което ние преоткриваме самите себе си в рамките на една човешка универсалност, но това е едно разбиране за човешката природа като природа, каквато трябва да бъде, а не като такава, каквато е, т.е. едно нормативистко схващане. [Ingram, 2013: 79-81] Поради тази причина именно етиката на Марта Нусбаум започва да води война с локални култури и традиции, които според нея са източници на несправедливост, свързани с дискриминация на жените или на други общности, уповавайки се в това си начинание на глобализацията в икономическите и културните взаимоотношения през последните десетилетия. Тук именно комунитаристките и националистични критици виждат слабото място в концепцията на Нусбаум, доколкото според тях подобно гледище скрито изхожда от идеята за по-правилната гледна точка в етически смисъл, която на всяка цена се налага

върху една или друга конкретна култура или политическа общност, пренебрегвайки по един несправедлив начин важни за нея особености. По този начин и тя като Кант включва противоречие в своята концепция, която трябва да подкрепи както космополитизма, така и либералния морално-етически универсализъм в етическото и политическото. [Ingram, 2013: 84]

Процедурализмът като втори подход спрямо темата за моралния универсализъм търси начин за отстраняването на възможността да бъдат несправедливо налагани партикуларни етически предпочитания посредством ограничаването на моралните съждения в рамките на неутралността на едни обективни морални принципи. Поради тази причина според Инграм наблюдаваме две важни промени в етическия метод, които процедурализмът се опитва да реализира. Първо, смяна на фокуса от предмета на етиката, човека като такъв, към етиката сама по себе си, т.е. начина, по който тя е формулирана. Второ, смяна на фокуса от същността на етиката, т.е. добрия живот, към формата и предпоставките на етиката. Процедурализмът търси действаща процедура, която може да бъде тест за успеха при нашето договаряне относно универсалността на даден морален принцип, което договаряне ще е гаранция за отхвърлянето на идеята да налагаме конкретни концепции за морала и добрия живот, които не притежават подобна универсална валидност, доколкото не са издържали теста да са обект на всеобща договореност, а по този начин и да притежават чертите на безпристрастност и справедливост. [Ingram, 2013: 84-85]

Групата на процедуралистите е представена в изследването на Джеймс Инграм от Джон Ролс. В тази концепция изследователят открива два основни компонента на космополитната етика: първо, критицизъм и отстраняване на партикуларизма на конкретните политически общности и второ, изграждането на утопичен хоризонт, който съдържа обещанието за пълна реализация на свободата и равенството. Процедуралистите също не могат поради тази причина да избегнат противоречията, с които се сблъскват антропологическите универсалисти, доколкото процедуралистката концепция се определя като опит да се визира светът от позиция, която по необходимост се намира отвъд сферата на конкретните форми на неравенство и липса на справедливост. Това ни подсказва схващането на Ролс в „Теория за справедливостта”, настоява Инграм, което предлага процедура, представляваща мисловен експеримент по

концептуализирането на една първоначална позиция на договаряне относно онези принципи на справедливостта, които трябва да изграждат същината на едно добре устроено общество. Инграм настоява, че точно този опит за постигане на морално-етически универсализъм води до неговия провал, доколкото не можем да се справим с конкретните предизвикателства в днешния свят в етически и политически план. [Ingram, 2013: 84-93] Идеята за първоначалната позиция на Джон Ролс, изложена в „Теория за справедливостта”, според Инграм се придържа към формулировките на категорическия императив на Кант, т.е. тя представлява тест за универсалност при извеждането на обективни морални принципи, които са гаранция за етическа неутралност, отстраняваща всякакви партикуларни етически претенции, които може да бъдат наложени несправедливо в обществото. Мисловният експеримент на Ролс в „Теория за справедливостта” е опит за фокусиране върху самите форма и предпоставки на етиката. В същото време обаче, настоява Инграм, Ролс използва при предлагането на този тест за универсалност съществуващите морални ценности в своето собствено общество, а това е доказателство за латентния партикуларизъм, заложен в процедурализма на „Теория за справедливостта”, както и в „Политическият либерализъм”. В последното съчинение тест за постигането на обективни правила в етическо измерение е тестът в рамките на постигането на правила за аргументация относно извеждането на основните политически принципи, които правят обществото ни добре устроено и справедливо. Тази аргументация според Ролс реализираме не в една хипотетична първоначална ситуация на договаряне, а в рамките на публичния форум на съвременното демократично общество. [Ingram, 2013: 86-100]

III. Заключение: Реализъм на възможността, възможно ли е?

Джеймс Инграм успява последователно да представи противоречията, заложи в космополитния морално-етически универсализъм, който доминираше с особена сила в края на миналия век. В замяна той ни предлага своя реализъм на възможността, позовавайки се на Макс Вебер и неговата формулировка на политиката като призвание. [Ingram, 2013: 269-272] Инграм настоява, че задачата на един критически и демократичен реализъм трябва да бъде определена като морална и политическа критика на настоящето в името на обещанията, които не са изпълнени, с поглед към реалните

възможности, които са били пренебрегнати в миналото. Инграм вярва, че светът винаги може да се промени, когато си спомним за тези „странични възможности“, които историческият ход често може да скрие от нашия взор, а това ни прави дескриптивни и хладнокрървни в по-голяма степен в областта на етиката.

В заключение бих желал да попитам дали е възможно да се задоволим единствено с подобен реализъм на възможността. Безспорно той ни е нужен именно в днешния ден, когато ставаме свидетели на твърде големи колизии, свързани с бежански потоци, международни конфликти и вездесъщи клетки на световен тероризъм. В защита на либералния призив за постигането на морално-етически космополитен ред, базиран на универсални етически стандарти, свързани с разумността и култивирането на базови човешки способности, бих добавил обаче, че това е концепция, която сякаш винаги ще е основен белег на нашата западна традиция. Този белег несъмнено подсказва за противоречията, които ясно са изтъкнати от изследователи като Джеймс Инграм, но същият е и залог за откриването именно на нови възможности, съчетано със стремеж към невъзможното. [Weber, 1964: 67] В подкрепа на казаното ще приведа мнението на Джеръми Уолдрън по този въпрос. [Waldron, 1993:193-202] Според политическия теоретик възможността да сме верни на нашата конкретна етическа и културна идентичност изисква откровено да си признаем, че не съществуват по принцип обществени практики и традиции, които сами определят своята морална валидност. Трябва да изберем метод на абстракция в етиката, който да ни предостави външна гледна точка спрямо приетите от нас етически норми, а такъв метод безспорно се използва от представителите на космополитния морално-етически универсализъм. Нещо повече, последните остават верни именно на своята културна традиция, доколкото я приемат такава, каквато е, традиция на промяна, различие, противоречивост, но и на рефлексивност, която определя като първостепенно извеждането на обективни правила в познанието, от което част е и етиката. Либералната традиция на космополитните морални универсалисти е именно автентичната традиция на критическата етическа мисъл, чието съществуване представлява норма за практиките в нашите съвременни общества, норма, с която трябва да се съобразим днес.

БЕЛЕЖКИ

1. Вж. по този въпрос мнението на Керъл Брекенидж в сайта на Public Culture на: <https://www.dukeupress.edu/cosmopolitanism>.

ЛИТЕРАТУРА

Ingram, J. D. 2013. *Radical Cosmopolitics. The Ethics and Politics of Democratic Universalism*. New York: Columbia University Press

Kymlicka, W. 2001. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

Pogge, T. 2008. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity Press.

Waldron, J. 1992. Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. University of Michigan, Journal of Law Reform. Spring And Summer, 1992.

Waldron, J. 1993. *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*. Cambridge: Cambridge University Press

Weber, M. 1964. *Politik als Beruf*. Berlin: Duncker & Humblot.