

**ГЕНЕАЛОГИЯ НА „ПУБЛИЧНОТО БЛАГО“ –  
ЛИБЕРАЛИЗЪМ И ОБЩЕСТВО. Част 1**

**Илинида Николаева Маркова**

Главен асистент, доктор по философия

Медицински университет  
„Проф. д-р Параскев Стоянов“ - Варна

***Резюме:***

*Вече наличните и потенциалните слабости на човешкото общество са постоянно в ползрението на мъдростта през вековете. Ескалацията на отрицателните характеристики през XXI век ярко контрастира с идеалите от предходните епохи. Текстът се опитва да анализира причините за негативите, тъй като убеждението на древните, че проблемът може да се реши, само ако се вижда е валидно днес.*

***Ключови думи:*** „Публично благо“, либерализъм, консерватизъм, добродетел.

**GENEALOGY OF THE “PUBLIC GOOD” -  
LIBERALISM AND SOCIETY. Part 1**

**Ilinida Nikolaeva Markova**

Chief Assistant, Doctor of Philosophy

Medical University  
„Prof. Dr. Paraskev Stoyanov“ - Varna

***Summary:***

*The already present and potential weaknesses of human society have been constantly in the sight of wisdom throughout the ages. The escalation of negative characteristics in the twenty-first century stands in stark contrast to the ideals of previous eras. The text attempts to analyze the causes of the negatives, as the ancient belief that the problem can only be solved if it is seen is valid today.*

***Keywords :*** „Public good“, liberalism, conservatism, virtue.

*„Животът като дисциплина – благородният живот.  
Благородството се определя от възискателността,  
от задълженията, а не от правата.“  
Хосе Ортега-и-Гасет*

Изборите, които личността прави в своя живот, предопределят и колективното поведение, разглеждано като единствен меродавен ориентир в така сложните сфери на етическото, естетическото или политическото. И това са само част от проявленията му. То се разглежда като основополагащо в толкова голяма степен, че се разменят местата между него и личностната отговорност, като че ли напълно съзнателно. Така колективистичното мислене, разбираемо в контекста на европейското цивилизационно присъствие, а не в контекста на далекоизточното, претопява индивидуалното, но не в името на общото благо, а по-скоро в името на държавното благо. От тук и дълбокото разграничаване между държава и общество, което не е заложено изначално в древните възгледи за политея. То се явява резултат от постмодерния прочит на действителността, в който утилитаристичните цели вече формират индивидуалните мотиви. Сам по себе си този процес не е негативен, до момента, в който не стане ясно, че подобна стратегия може единствено да задълбочи вредите, а не да издигне добродетелите. Защото промяната в посоката – от общество към личност – е най-вредното влияние, на което човечеството е способно. То заменя архаичното, но извисяващо – от личността към обществото – което е доказало хилядолетния статут на устойчиво и гарантиращо стабилност поведение. Уви, оставено „там някъде във времето“, на него се гледа като на старомодна прищявка, невъзможна за реализация в съвременността (колкото и разтегливо да е понятието „съвременност“).

Как стана тази подмяна? И кого обслужва тя? Трябва ли да бъде „демонтиран“ този модел? Естествено отговорите са разнопосочни. Техните основания не са продиктувани от компетентността на разума и авторитета или от традиционната устойчивост на проверените от времето парадигми. Единственият източник за отговори е емоционалната зависимост на човека, невъзможността той да самоконтролира сърцето си, което като пълновластен господар диктува правилата, действията, средствата. Оттук и невъзможността на личността да отстоява така ценностите, че да съумее да формира обществените такива. Иначе казано, да се реализира категоричният императив на

Имануел Кант или още по-символичното „излизане от пещерата“ на Платон. И двете събития – еднакво трудни, подценявани, пренебрегвани.

Едва ли днес има съмнения относно това, защо изобщо човекът е „обществено животно“. Акцентът, разбира се, би могъл да се постави върху неговата природност и стадно поведение, изисквани от инстинктите за оцеляване и самосъхранение. Този примитивен извод е достоверен, но не е достатъчен, за да се обоснове необходимостта от „стадното“. Защото природата познава и такива видове, които могат да оцеляват сами. Тогава защо трябва да се приема по определение първият вариант за човешкото общество, а не вторият?! Въпрос на навик ли е това или дълбоко вкоренено у човека желание да упражнява контрол над някого и в стремежа за задоволяване на тази страст, да се нуждае от обществото си?! Оправдание ли е това за неговото поведение и цели или атрибут на неговото съществуване?!

Според Ерик Вейл<sup>1</sup> (Вейл, 2005а: 72) всяко общество е работна общност. Този, който иска да го разбере трябва да го схване такава, каквото самото то се разбира. Анализът се стреми да формулира кохерентен дискурс (намиращ се във връзка, корелация) относно обществото, докато самото общество не се интересува от този дискурс, а само от отделни елементи от него.

Всяко общество води борба с природата. Естествено като такава тя е формулирана чак от модерния човек, но дори и преди него хората са трансформирали природата за своя полза. Това, което отличава човека при тази трансформация е словото. Словото има две функции: то служи да съхранява и предава познанието; то трансформира дискурса така, че създава нови начини за сътрудничество т.е. променя методите за промяна. Човекът се счита за действащ фактор в трансформацията, а тя е станала за него нещо враждебно, заплашително. Това принижавя живота на човека, прави го недостоен, първобитен.

От другата страна е магико-религиозната симбиоза между човек и природа, защото природата не е вън от човека, той е природата.

В модерния свят природата е насилие и всяко определение за насилие започва от тук. Борбата срещу изначалното насилие не е по силите на индивида, затова той създава организирани групи, които нарича общество. Преодоляването на животинското се състои в това човек да се концентрира в не-животински дейности – например да създава оръдия, да играе. Тези дейности не са му наложени от природата, той просто си ги може.

---

<sup>1</sup> Вейл, Ерик. (2005). *Политическа философия*; София: Критика и хуманизъм, стр. 72

Именно чрез тях човекът е изправен пред възможността да създаде съществуването си. Както казва Ортега-и-Гасет „на човека му е дадена абстрактната възможност да съществува, но реалността не му е дадена.“<sup>2</sup> (Ортега-и-Гасет, 2014а: 40)

Това, което човек нарича „свой живот“ и преди всичко комплекс от планове за бъдещето, образуващи фантазно бъдеще, оспорва доколко той е в реалността.

Индивидът разбира индивидуалността си, само ако първичната борба с природата вече не ангажира всички сили на обществото. Зараждането на мисъл предполага наличие на резерви, а не само борба за живот. Естествените потребности обаче предхождат желанията за добър живот. Ако някой избере обратното – обрича се на смърт. Така индивидът става продукт на обществото – както по отношение на съществуването си, така и по отношение на индивидуалността си. Това „продуктово“ творение „е“ именно когато „още не е“. Така Хосе Ортега-и-Гасет определя човешкия живот, като програма на самия себе си, човекът е в постоянна потенция на изобретяване на природа, преодоляваща природното в нея.

Видът на борбата с природата зависи от конкретните условия. Единствено човекът оцелява при всякакви климатични условия или природни аномалии, неблагоприятни за него и обществото му. И това оцеляване той дължи на социалния труд. Чрез труд той може да промени труда си. Така желанията на индивида или групата са достигнали нива извън необходимото. Следователно това, което отличава човека не е божественият дар да се учудва, а да скучае, да се отегчава, да е недоволен. Насилието на природата се определя съобразно епохата и определянето на онова, което обществото през тази епоха счита за непоносимо и подлежащо на промяна. Следователно съзнанието на общността отговаря на нейните материални възможности, материалното ѝ богатство. Светът е материален и е първоизточникът, чрез който човекът да се превърне в свой проект. Но светът също така е и опасен, и трябва да бъде покорен чрез някакви средства. Именно средствата са помощните атрибути на човека – човешките творения, които да го подпомагат в преодоляването на света, които елегантно се наричат „артефакти“. Те облагодетелстват човека в неговото „оцеляване в природата“ чрез приспособяване на природата към волята му. Тази функция на приспособяване се съдържа в техниката. А техническото от своя страна обединява отделните човешки индивиди. Светът се превръща в „машина на машините“, а „човекът започва, когато започва техниката“.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Ортега-и-Гасет, Хосе (2014) *Фантазиращото животно*. София: „Изток-Запад“; стр. 40

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 45

(Ортега-и-Гасет, 2014b: 45) Светът има признаците на цивилизован, но неговите обитатели го експлоатират само като природа т.е. битийно доказват всекидневно своята примитивност.

Обществото изисква изчезване на индивидуалността на индивида. Обществото не е съвършено. Индивидуалността е неунищожима. Конфликтът, който произтича може да е по-малко остър там, където ценностите са останали силни пазители на традициите и повече остър там, където социалният успех е станал основна ценност. В очите на индивида втората е рационална, защото го предпазва от насилието, от природата и от хората. Но тя не е позитивна, защото е оставила индивида на самия себе си, а той да се справи както може. Индивидът е в своята социална ситуация безнадежден, без смисъл на живота. Той е раздвоен – от една страна животът му е частен, лишен от стойност, защото не е в плана на труда на обществото, а от друга е социалната му стойност, йерархичното стъпало на неговия Аз, което предопределя ролята и значимостта му. Като резултат от това разкъсване индивидът се обръща към себе си, за да преживява катарзис, а обществото приема за рамка, в която гони целите си. Той ще даде на обществото онова, което му се полага - именно то го защитава – но ще отдели и онова, което му се полага като индивид.

Колкото повече се увеличават хората, толкова по-сложно става обществото<sup>4</sup>. (Оливър, 15). Това изисква по-голяма организираност от членовете му. Именно организираността се афишира чрез включването на човека в различни групи и общности, дотолкова, че той се чувства длъжен да се присъедини към тях. Причината е нарастващото му желание да се съпротивлява на обществото и той постига това само като член на организация, която да се „бори“ срещу същото това общество.

За Ерик Вейл всички хора действат чрез лошото в себе си. В действията си те утвърждават емпиричните си характеристики: желания, страсти. Ако се подчиняват на универсалността, то е защото виждат в това интерес. В реалността доброто няма сила, цялата сила е на страната на злото, което е двигател на всяко човешко действие. Идеалното добро същество не би действало и не би имало интереси. Моралният човек обаче, знае кое е добро или по-точно той знае кое е злото, срещу което трябва да се бори. Но той разбира, че не би могъл сам да осъществи битката и се налага да въздейства върху другите, да осъществи възпитание. Възпитанието като насилие над човека в качеството

---

<sup>4</sup> Оливър, Ревило Пенделтън. *История и историки*. Часть IV *История и биология*, стр.15, [онлайн] <https://velesova-sloboda.info/archiv/pdf/oliver-istoriya-i-biologiya.pdf>, [преглед 07.2019]

му на разумно същество, от човека в качеството му на емпирично същество. Възпитанието е дресиране на животинското в човека, чиято крайна цел е да превърне възпитавания във възпитател. Ако има лоши възпитатели, това е дресиране в конформизъм.<sup>5</sup> Задачата на възпитанието е да даде свобода, лишавайки от всяка идея за свобода. Чрез него индивидът трупа инертно знание, но и трябва да успее да разбере защо това се изисква от него, както и защо това, което се изисква всъщност не е изискуемо. Задача на възпитанието е не да си служи с похвали и санкции, заплахи и обещания, а да ги направи излишни. В същото време, за да се счита възпитателят за необходим или полезен, би трябвало възпитанието вече да е успяло т.е. общността да разбира и да носи идеята за разум и да е избрала разума. Възпитателят трябва да разбира света като разумен, като свят, в който хората не разсъждават само върху максимите, а действат в съответствие с тях. Възпитателят трябва да „класифицира“ своите подходи съобразно спецификата на конкретните процеси, волите на останалите в общността, интелигентността или глупостта им. Трябва да формира такава „обща воля“, която да направи излишна самия процес на възпитаване. Масовостта в процеса на формиране, противоречи на уникалността да си морален, извън параметрите на общоприетия морал. Основната задача на разумното управление е възпитанието на гражданите. Но къде отива свободата на индивида, ако правителството има право да го възпитава?! Причината за това Вейл вижда във факта, че всяка модерна нация е едновременно общество (т.е. рационална и ефикасна) и общност (т.е. историческа, вярваща на онова, което счита за ценност в даден исторически период). Освен това нацията е разкъсвана от две тенденции – едната на онези, които искат да придобият власт, а другата – на тези, които искат да я запазят. Всички те приемат, че интересите им са засегнати. Прагматизмът ги кара да се вкопчват в най-изгодното, най-новото, най-модерното. Онова, което има най-голям капацитет да удовлетвори ползите им. Скрити зад модернистичните идеи за гражданско общество и двата лагера експлоатират в максимална степен цивилизационните постижения, олицетворявайки ги с образа на дигитално общество. Така формират постмодерната визия за самите себе си. Всяка власт като организатор на обществото трябва да осъществи едно негово условие – задоволява материалните желания на всички и превръща всички в граждани не защото приема, че така всичко ще бъде направено, а защото разбира, че без това нищо не би могло да се направи.<sup>6</sup> (Вейл, 2005b: 147-157). В обществото партикуларният интерес е двигател в действието на индивидите, групата,

---

<sup>5</sup> Вейл, Ерик. (2005). *Политическа философия*. София: „Критика и хуманизъм“, стр. 31-37

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 147-157

прослойката. Този интерес осъзнава своя обект, но не осъзнава целостта, в която живее. Държавата му се струва самоочевидна и подразбираща се. Затова този интерес усеща болезнено всяка намеса на държавата, обявена за социална справедливост. Така се появява конфликтът. Формите му са различни: ред срещу свобода, реализъм срещу идеализъм, държавни интереси срещу морал, интерес срещу богатство и др. Управление, което се придържа само към справедливост без да се интересува от интересите е несправедливо и обратно – ако държи само на интересите и ефикасността си – противоречи и не може да постигне нещо трайно. В реалния и действителен свят справедливостта е справедливост на интересите, а ефикасността – организация на тези интереси. Фактът, че в модерното общество всеки има право на мнение не премахва конфликтите. Възможното противоречие между законност и справедливост не се разрешава с вземане на страна в спор. Изпъква смесването на свобода, която е разум и произвол, който е насилие. Насилието е източник на всяко действие. Ненасилствените същества не биха имали нужда нито от политика, нито от морал, нито от философия.

Терминът „права на човека“ не е безсмислен, но неговият позитивен и политически смисъл се основава не върху абстрактната мисъл, която го е приемала, а върху историята. Разделението в обществото през вековете е в противоречие с универсалността следователно е несправедливо, но макар несправедливо, то може да не противоречи на правото (напр. робството). Това е правото на човека: то е право на разума срещу това, което е станало неразумно и то е различно в различните епохи и общества.

Още Жан Боден (1530-1596) търси профила на най-доброто управление и най-ефективната власт, и така стига до ключовото понятие „суверенитет“. Суверенитетът е основа на държавата и създава истинската същност на властта. Политическите учреждения трябва да се съобразяват с различието между народите, разнообразието на природните и климатични условия, нравите и бита на хората. А суверенът, (който и да е той) не би могъл без законотворчество.

Законотворчеството винаги е съставлявало една от най-важните дейности на цивилизацията, а от там, както казва Льо Бон се извежда и ролята на етатизма<sup>7</sup> (Льо Бон, 1940а: 29) в обществото, превърнал се в общ идеал, нещо повече – в критерий за целесъобразност и полезност (защото днес нещо да е „ейдос“ не е достатъчно, днес трябва да е приложимо, за да има висока стойност). Толкова е гарантирана значимостта на закона и контролът от държавата, че той не може да се разклати - дори когато доказва

---

<sup>7</sup> Льо Бон, Густав (1940) *Политическа психология*. стр. 29

своята немощ или несправедливост – той продължава да съществува. Което всъщност означава, че дори да е пагубен за гражданите, няма голямо значение, защото едва ли всички граждани знаят за съществуването му, а и дори да знаят – ако не са преки потърпевши, те се дистанцират от него: „Как може да подейства написаното върху динамиката на възбудата на тълпата“?<sup>8</sup> (Льо Бон, 1940b: 30). Само с този въпрос Лео Бон демонстрира колко силна е пасивността, колко безпомощна е критичността и колко безнадеждно е очакването за друго, по-интелигентно поведение. Защото общественото устройство не може да се реформира със закони, именно защото дедуктивният подход не може да е приложим еднозначно и окончателно що се отнася до обществото. Истинската причина за такова схващане се крие във факта, че законът би могъл да контролира или санкционира, но не би могъл да изкорени причините за грешните действия, не би могъл да прозре мотивите зад тях. Нека не се забравя и утилитаристското легализиране на законовите недостатъци, заложили като „легитимен модел“ от Джеръми Бентам. Отново може да се направи препратката към Кант и императивната му формула. Очевидна е привързаността на модерното време към деонтологичните схващания на Бентам, но те са „движение на повърхността“ що се отнася до обществото и неговата добродетел. Дълбините на социалните явления са нещо различно. Затова, ако ще се законотвори с недостатъци, по-добре изобщо да не се законотвори с цел реформи. Макар да звучи еретично, този принцип за невреденето би могъл да спаси по-сигурно обществото, отколкото другия – макар и лоши, законите са за предпочитане пред липсата им. Разбира се и в двата случая се стига до измерване на риска, до статистически данни за удовлетвореност или неудовлетвореност; до маркетингови проучвания и видове анализи. Всичко това – в името на общото добруване наречено „благо“.

Всяко формулиране на събитие с рисков характер добива двузначна значимост – от една страна то е фактологично, защото наличието на риск предполага условия за неговото развитие, но от друга е морално, защото бива преценявано субективно и ценностно като добро, справедливо или зло и несправедливо. Подобен „математизиран морал“<sup>9</sup> (Бек, 2001: 205) в създението за риск води и до формулирането на въпроса „Как човекът иска да живее?“

Пренесено от субективното към плоскостта на общностното, това означава, че рисковите дефиниции се превръщат в заплаха за всяко общество, отличаващо се с инертност, а това според Бек става причина за неговото политизиране. Тук възниква

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 30

<sup>9</sup> Бек, Улрих (2001) *Световното рисково общество*. София: Обсидиан, стр. 205



опасност. Когато едно общество е заслепено и не желае да „види“ възможните щети, пред които е изправено, то тези щети могат да погубят обществото. Има ли оправдание за тази „аспектна слепота“? Сякаш угодно се пропуска, че такова нещо като „общо благо“ не може да има, именно защото е абстракция, която е абсолютно неприложима в действителното битуване. В своя дом индивидът е Аз<sup>10</sup>, с воя свят – също. Факт, напомнящ за онези древни мъдреци, които обяснявали голотата си с репликата „домът е моите гащи, светът е моят дом“. Само че този Аз – от съвременността - не разбира или не иска да разбере, че колкото по-упорито отказва да види собствената си значимост и отговорност, толкова по-страдащ ще бъде в общество, съставено от такива като него – мултиплициращи по-лесното, по-полезното, по-колективното. Защото европейецът е демонстрирал достатъчно дълго ролята на своя Аз и не би трябвало да се отказва от нея, дори в името на обществото си. Бумерангът, който създава не би могъл да го отмение.

Защо обаче се налага да се реорганизира мисленето, да се реформира в името на колективното? През XVIII в. в Германия с оглед разпокъсаността на отделните провинции се стигнало до политическия извод, че „твърде малко се управлява“<sup>11</sup> (Фуко, 2016а: 188). Такова наблюдение довело до създаването на т.нар. *камерализъм* (наука за полицията), чрез който се лансирала идеята за необходимостта от постоянно наблюдение и контролиране. Именно тази амбиция поставя под съмнение стария ред и правила, за да предложи нов – който кристализира в понятието *либерализъм* и който ескалира в Англия с идеите на Бентам и неговия модел *roundhouse Panopticon*. Днес понятието „либерализъм“ се тълкува разнопосочно и това налага изясняване. В контекста на регулативните си функции, държавата трябва да намира мярката в управлението и това става като се покаже, че между оптималното икономическо развитие на обществото и максималната управленска воля има несъвместимост. Точно поради това се формулира обратната теза, а именно „твърде много се управлява“. От друга страна, разбира се не може да се пренебрегне позитивният аспект на либералното през XIX век, напр. намесата на държавата в икономиката, илюстрирано с немоцта на частното в името на разширяващото се влияние и контрол на държавното. Целта на това е утилитаристката публична полза, формулирана от Бентам в сферата на общественото здравеопазване, местното управление и др. Неговият ученик Джон Стюарт Мил дори надхвърля обичайното мислене в полза на колективното. Мил младши толерира колективистичното

---

<sup>10</sup> Тук под „Аз“ се има предвид индивидуалността, уникалността на човешкото същество, а не Божествения Аз. (бел. на автора)

<sup>11</sup> Фуко, Мишел (2016) *Генеалогия на модерността*. София: Изток-Запад, стр. 188

за сметка на индивидуалистичното. (Мил, 1993). Познавайки някои съществени детайли от неговия личен живот, това са обясними следствия, до които той вероятно не би стигнал, ако бе живял като останалите свои съвременници.

На фона на това се поставят и онези обществени въпроси и очаквания, които касаят преките проблеми на гражданите (поданиците) – здраве, хигиена, раждаемост, дълголетие – основите на изграждането на общество, в което са задоволени именно тези условия в името на неговия стабилитет. Формулирани така от Фуко (Фуко, 2016b: 187) не може да се пренебрегне липсата на образованието сред тях.

Фридрих Хайек (1899-1992) счита, че най-доброто, което едно управление може да даде на едно велико общество от свободни хора е негативно и основната причина за това е неизменното неведение на който и да е отделен ум или на която и да е организация, способна да насочва човешкото действие относно безмерното множество конкретни факти, необходими за определяне реда на управленските дейности. Само глупаците считат, че знаят всичко — ала те са много.<sup>12</sup> (Хайек, 1996а:160-162). Това неведение е причината, поради която управлението може само да подпомага (или може би да прави възможно) формирането на абстрактен модел или структура, в която различните очаквания на членовете са приблизително сходни, като кара тези членове да съблюдават определени негативни правила или забрани, независими от конкретни цели.

Хайек отчита, че малко хора признават, че когато интелектуалните фалшификатори изискват свободата, справедливостта или правото да станат „позитивни“, това е подобен опит за изкривяване на основните идеали. Както и при много други хубави неща, като спокойствието, здравето, свободното време, душевният мир или чистата съвест, не присъствието на определени блага, а по-скоро отсъствието на определени злини е предусловието за успеха на индивидуалните стремежи.

Словоупотребата, според която „позитивен“ и „негативен“ са почти еквиваленти на „добър“ и „лош“, е, която кара хората да считат, че „негативна ценност“ е нещо противоположно на ценност — че не е ценност; че е вреда — и заслепява мнозина за най-съществената характеристика на най-големите облаги, които обществото днес може да предложи.

Трите велики отрицания - мир, свобода и справедливост са всъщност единствените абсолютно необходими основания на цивилизацията, които управлението

---

<sup>12</sup> Хайек, Фр. (1996). *Право, законодателство и свобода*. Том 3, *Политическият ред и свободния народ*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, стр. 160-162

трябва да осигури. Те неизбежно отсъстват при „естественото“ състояние на примитивния човек, а вродените човешки инстинкти не ги гарантират на ближните му.

Принудата може да помага на свободните хора в преследването на техните цели само чрез налагането на рамка от универсални правила, които не ги водят към тези цели, а им дават възможност да създадат сфера, защитена от непредсказуемите смутове, причинени от другите. И ако сигурността срещу нарушаването на такава защитена сфера от страна на другите е основната потребност, то необходимият висш авторитет е този, който може просто да каже „Не!“ на другите, без да притежава „позитивни“ правомощия. По този начин моралният човек вижда в другите липсата на морал, която е тъждествена на човешкия морал и колкото по-масово е понятието „другите“, толкова по голяма е битката между моралния и псевдоморалния човек.

Основното понятие, около което се движи първият е понятието за ред и то именно между двата вида ред предложени от Хайек - „създаден“ и „възникнал“.<sup>13</sup> ред. „Редът“ е абсолютно необходимо понятие при разглеждането на всяко комплексно явление, където той играе ролята, която понятието за закон има при анализа на по-прости явления. Няма по-подходящ термин, за да бъде описан, макар че понякога вместо „ред“ се използват „система“, „структура“ или „модел“. Терминът „ред“ има дълга история в социалните науки, но напоследък той обикновено се избягва главно поради двусмислеността си или защото често се свързва с авторитарни теории. „Ред“ се използва за обозначаване на състояние, при което множество елементи от различен вид са така свързани помежду си, че може въз основа на познания за една пространствено или времево обособена част от цялото да се направи вярно предвиждане за останалото. Ясно е, че в този индуктивен смисъл на всяко общество трябва да е присъщ ред и че този ред често съществува, без да е бил съзнателно създаден.

Различните форми на сътрудничество с другите, демонстрират разминаване между очакванията за поведението им и това, което те наистина правят. Това несъответствие между намеренията и очакванията е формата, в която се проявява редът в социалния живот. Създаденият ред, който е екзогенен (външен), може също да се нарече конструкция, изкуствен ред или — когато има насочван, управляван социален ред — организация. Възникналият ред, от друга страна, който Хайек нарича самозараждащ се или ендогенен (вътрешен) ред, най-често се означава като спонтанен ред. Гърците от класическия период на тяхната култура са имали щастието да намерят разлики и думи за

---

<sup>13</sup> Хайек, Фр. (1996). *Право, законодателство и свобода. Том 1, Правни норми и правов ред*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, стр. 47-67

двата вида ред, а именно *таксис*.<sup>14</sup> (Хайек, 1996b:47-67) за създадения ред, подобно например на реда по време на битка, и *космос* - за възникналия ред, означаващ първоначално „правилният ред в държава или общност“.

Отличителните свойства на спонтанния ред – *космос*.

Неговата степен на сложност не е ограничена до това, което човешкият разум е в състояние да постигне. Неговото съществуване не винаги се усеща от сетива, то може да се основава на чисто абстрактни отношения и след като не е създаден, не може обосновано да се твърди, че той служи на определена цел. Космосът не е по необходимост сложен, но за разлика от преднамерените човешки уредби той може да има всякаква степен на сложност. Не е и по необходимост абстрактен, но често включва система от абстрактни отношения между елементите, които също се определят само чрез абстрактни свойства и поради това не се усещат интуитивно и са познаваеми само въз основа на теория, отчитаща техния характер. Значимостта на абстрактния характер на подобен ред се дължи на обстоятелството, че той може да се запазва непроменен дори когато елементите (или броят им), от които се състои се променят. Всичко, което е необходимо за запазване на такъв абстрактен ред, е поддържането на определена структура от отношения.

Отличителните свойства на организацията – *таксис*.

В него правилата съществуват и действат, без изрично да са известни на тези, които ги съблюдават. Човек със сигурност не знае всички правила, които ръководят поведението му, в смисъл, че не е в състояние да ги изкаже с думи. В примитивното човешко общество структурата на обществения живот се определя от правила за поведение, които се проявяват единствено защото се съблюдават. Само когато индивидуалният интелект придобие значение, става необходимо тези правила да се изразят във форма, която може да се предава и изрично преподава, чрез която да се коригира отклоняващото се поведение<sup>15</sup> (Хайек, 1996c: 47-67) и да се решават спорове относно подходящото поведение.

Обществото всъщност може да съществува, само ако чрез процеса на подбор правилата еволюират така, че накарат индивидите да се държат по начин, правещ обществения живот възможен. Ето защо въпросът, който е от изключителна важност както за социалната теория, така и за социалната политика е: какви белези трябва да

---

<sup>14</sup> Ibidem, стр. 47-67

<sup>15</sup> Хайек, Фр. (1996). *Право, законодателство и свобода. Том 1, Правни норми и правов ред*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, стр. 47-67

притежават правилата, за да може отделните действия на индивидите да създават цялостен ред. Някои правила се зачитат от всички индивиди в обществото поради сходния начин, по който заобикалящата ги среда е представена в съзнанието им. Други пък се съблюдают спонтанно, защото са част от общата културна традиция. Но все пак има и правила, на които индивидите може би трябва да бъдат накарани да се подчиняват, защото, макар и да е в интерес на всеки отделен човек да ги пренебрегва, цялостният ред, от който зависят успешните действия на всички, ще възникне, само ако тези правила по принцип се съблюдают, тогава е възможно да се използва познанието, което никой не притежава изцяло.

В своите намерения човеците трябва да предвиждат установяването на правила за неопределен брой бъдещи случаи, а това предполага изключителна способност за целенасочена абстракция, на която примитивните не са способни. Независими от всеки конкретен резултат, абстрактните правила са нещо, което трябва да се установи, че съществува, а не да бъде целенасочено създадено.

Истинският враг тук е плурализмът. Той е почти толкова политическа теория, колкото и религиозна доктрина.<sup>16</sup> (Дьо Токвил, 2004: 317). Неговият „разрешителен режим“ разширява хоризонта на аудиторията, за сметка на хоризонта на личността. Масовостта добива куража да мисли себе си като авторитет, да пледира за „винаги права“ и да елиминира всеки „враг“ на тази правота. Това е основата на съвсем нов въпрос: „Защо трябва да се управлява?“ Квинтесенцията на плурализма е в либерализма. Според Мишел Фуко последният дава основания за различни импровизации, но най-общо всички те се свеждат до неговите четири проявления: теория, идеология, начин обществото да се представи и практика – начин на правене, насочен към цели (Фуко, 2016с: 186).

От друга страна консервативната мисъл залага на други предимства, в които ако се бяха вслушвали либералите, вероятно нямаше да трупат негативи. Във връзка с отношенията между управляващи и управлявани, регламентирането им е въпрос на йерархизация, а не въпрос на договореност или морални убеждения. Структурните нива на обществото са заложили като такива, каквито са, много поколения назад във времето и са устояли на епохите и социалните явления. Либералната идея за „съвкупния човешки род“ е по-абстрактна дори от най-абстрактната философска категориалност и какво може да се очаква от човека – продукт на тази абстракция?! Очевидно само едно – нарушаване

---

<sup>16</sup> Дьо Токвил, Алексис и дьо Кюстин, Астолф. (2004). *Америка и американците. Русия и русите*. София: „Изток-Запад“, стр. 317

на естествения ред, заложен по природа. От тук и основните понятия в либералното – равенство и свобода. И двете невъзможни и несъществуващи в природно състояние. И двете продиктувани от вярата, че човешкото общество ще живее най-добре, когато на членовете му се предостави свобода да реализират собствените си планове, но ограничавани единствено от закона. Това обаче крие сериозно следствие, а именно възможността спонтанните сили в името на житейските планове да се разраснат в неподозирани и противоречиви посоки, което би ги дистанцирало от рационален план и предсказуемост и би довело до непредсказуеми форми на развитие и напредък (или упадък). Именно тези процеси водят до новото явление наречено „масова демокрация“<sup>17</sup> (Грей, 1991: 90), която превръща държавата в източник за всеобщо благоденствие, а не в стожер на структурната стабилност. Само че, владетелят би бил целесъобразен относно своята държава, само ако се стреми да я индивидуализира в най-висока степен.<sup>18</sup> (Новалис в *Консерватизмът, т.1*, 1999: 227). А един от най-грешните политически принципи е този на народовластието, произлязъл от революционната френска идея, че всяка власт произтича и се упражнява по волята на народа.<sup>19</sup> (Победоносцев в *Консерватизмът, т.1*, 1999: 309). Изобщо присъединяването на понятието „масово“ като понятиен признак на нещо субектно, като че ли константно видоизменя субектното по възможно най-първичния начин, защото именно законите на логиката диктуват и тези проявления на социалния ред. Нещо повече и то е доловено от Ортега-и-Гасет в *Бунтът на масите*, че „самото съвършенство, с което XIX век оформи организацията на някои области в живота е причина облагодетелстваните маси да я възприемат не като организация, а като природа... интересуват се единствено от своето благосъстояние, като същевременно не са съпричастни към причините, породили това благосъстояние... мислят, че собствената им воля се свежда единствено до това... да ги изискват, като че ли са дадени по рождение права... Изоставена на собствените си наклонности... масата винаги има тенденцията да унищожава причините на своя живот“<sup>20</sup> (Ортега-и-Гасет, 1993: 74).

Избягването на проблемите на културността, за които говори и Хьойзинха е negliжиране на съществените причини за упадъчност. Той ги извежда от „духовното затъпяване“<sup>21</sup> (Хьойзинха, 2020: 66).

---

<sup>17</sup> Грей, Джон (1991) *Либерализмът*. София: Народна култура, стр. 90

<sup>18</sup> *Консерватизмът, Т. 1* – Новалис (1999) София: Гал-Ико, стр. 227

<sup>19</sup> *Консерватизмът, Т. 1* – Константин Победоносцев (1999) София: Гал-Ико, стр. 309

<sup>20</sup> Ортега-и-Гасет, Хосе (1993) *Бунтът на масите*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, стр. 74

<sup>21</sup> Хьойзинха, Йохан (2020) *В сенките на утрешния ден*. София: Сонм, стр. 66

Днес проблемът за неравенството продължава да занимава либералните общества, счита Франсис Фукуяма, защото е неразрешен от либерализма. Би могло да се добави, че днес прави силно впечатление, че не се говори за културно неравенство, а само за социално. Според Фукуяма социалното неравенство се разпада на две категории: едната е свързана с договарянето между хората, а другата с природната необходимост. Първата група касае юридическите пречки пред равенството – разделяне на обществото на имуществени групи, създаване на затворени общности. Втората е свързана с неравномерното притежаване на естествени способности. Има обаче и трета група – тя е обвързана с разделението на труда. Досега всички действащи либерални общества са се посвещавали на това да елиминират конвенционалните източници на неравенство. Това, което се ражда от процесите на изравняване бива наречено „общество на средната класа“. Дали то има достатъчно сили и капацитет да преодолява предизвикателства, вероятно предстои да се види, защото очевидно намеренията му все още не са реализирани.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бек, Улрих (2001) *Световното рисково общество*. София: Обсидиан, стр. 271
2. Бентам, Иеремия (1998) *Введение в основания нравственности и законодателства*. Москва: ROSSPEN, [онлайн] [https://platon.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_prosveshhenie/bentam\\_i\\_vvedenie\\_v\\_osnovaniya\\_nravstvennosti\\_i\\_zakonodatelstva\\_1998/11-1-0-1586](https://platon.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_prosveshhenie/bentam_i_vvedenie_v_osnovaniya_nravstvennosti_i_zakonodatelstva_1998/11-1-0-1586), преглед 10.2022
3. Вейл, Ерик (2005). *Политическа философия*. София: „Критика и хуманизъм“, стр. 304
4. Грей, Джон (1991) *Либерализмът*. София: Народна култура, стр. 104
5. Дьо Токвил, Алексис и дьо Кюстин, Астолф. (2004). *Америка и американците. Русия и русите*. София: „Изток-Запад“, стр. 648
6. *Консерватизмът, Т. 1* (1999) София: Гал-Ико, стр. 672
7. Льо Бон, Густав (1940) *Политическа психология*. стр. 280
8. Мил, Джон Стюарт (1993) *За свободата*. София: Център за изследване на демокрацията, стр. 160
9. Оливър, Ревило Пенделтън. *История и историки*. Часть IV *История и биология*, стр.15, [онлайн] <https://velesova-sloboda.info/archiv/pdf/oliver-istoriya-i-biologiya.pdf>, преглед 07.2019
10. Ортега-и-Гасет, Хосе (1993) *Бунтът на масите*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, стр.
11. Фуко, Мишел (2016) *Генеалогия на модерността*. София: Изток-Запад, стр. 285
12. Фукуяма, Франсис (1993) *Крайт на историята и последният човек*. София: Обсидиан, стр. 446
13. Хайек, Фр. (1996). *Право, законодателство и свобода. Том 1. Правни норми и правов ред*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, стр. 206
14. Хьойзинха, Йохан (2020) *В сенките на утрешния ден*. София: Сонм, стр. 222