

ДИСЕРТАЦИЯ

Законът на народите (Jus Gentius) в ерата на глобализацията

***Аспекти от философията на Джон Ролс и Ю. Хабермас в
Международните отношения***

Николаос Влахакис

PhD Кандидат

Софийски Университет

***„Свети Климент Охридски” – Философски
факултет***

София, 2020

ВЪВЕДЕНИЕ

Уводни бележки към пост-кантианския проект за глобална справедливост - Законът на народите в ерата на глобализацията – Как е възможен проектът за глобална справедливост?

Οὐκοῦν τῆς τῶν πλησίων χώρας ἡμῖν ἀποτμητέον, εἰ μέλλομεν ἰκανὴν ἔξειν νέμειν τε καὶ ἀροῦν, καὶ ἐκείνοις αὖ τῆς ἡμετέρας, ἐὰν καὶ ἐκεῖνοι ἀφῶσιν αὐτοὺς ἐπὶ χρημάτων κτήσιν ἄπειρον, ὑπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων ὄρον; [373e] Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη, ὦ Σώκρατες. Πολεμήσομεν δὴ τὸ μετὰ τοῦτο, ὦ Γλαύκων; ἢ πῶς ἔσται; Οὕτως, ἔφη. Καὶ μηδὲν γέ πω λέγωμεν, ἦν δ' ἐγώ, μήτ' εἴ τι κακὸν μήτ' εἰ ἀγαθὸν ὁ πόλεμος ἐργάζεται, ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ὅτι πολέμου αὖ γένεσιν ἠϋρήκαμεν, ἐξ ὧν μάλιστα ταῖς πόλεσιν καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ κακὰ γίγνεται, ὅταν γίγνηται. Πλάτωνος Πολιτεία, 373d-e

„Тогава трябва да отрежем парче земя от съседа си, за да имаме достатъчно за пасища и оран, а той, от своя страна от нас, ако си позволи да тръгне към неограничено придобиване на пари, прекращвайки границата на необходимото?“ [373e] „Съвсем задължително, Сократе“, каза той. – „После няма ли да отидем на война като следствие от това, Глауконе? Или как ще бъде?“ „Така“, каза той. „И нека все още да не казваме дали войната върши злини или добрини“, казах аз, „но само това, че ние от своя страна открихме произхода на войната - в онези неща, чието присъствие в градовете най-вече произвежда злини както в частния, така и публичния живот“ Платон, Република, 373d-e

Проблемът с войната и мира винаги е бил основен въпрос в човешката история и мисъл, отразявайки всички големи екзистенциални въпроси на човечеството като колективно цяло в съществуването му на земята.

Причините, поради които хората участват в катастрофални войни в почти всички исторически периоди, поставят въпроса дали мирът е нормалното състояние на човешкия живот, или е почивка, по-голяма, или по-малка, между две войни? Дали това е нещо иманентно за човешката природа в резултат на архетипна, почти инстинктивна агресивност, или войните са резултат от социално-икономическите обстоятелства, които в конкретен период от човешката история са довели до единствено възможния изход за разрешаване на съществуващите антиномии чрез война. „Войната е баща на всички и цар на всички. Тя прави едни богове, други хора; тя превръща някои в роби, а други – в свободни хора.“ казва древният гръцки философ Хераклит в своите известни „Максими“, звучащи като отговор на този въпрос. Войната в тази хераклитова фраза представлява рационализиране на митологичното схващане за войната като бог на голяма космологична борба и причината за създаване на противоположните неща в този космологичен ред. Космологичното виждане на войната като тотална битка, като *Bellum omnium contra omnes*, е дълбоко вкоренено в човешкото въображение като първоначална причина, от която произлиза всичко.

Платон в основния си труд „*Политея*”¹, в гореспоменатия фрагмент, поставя въпроса за причината, поради която хората прибягват до война, ставайки агресивни срещу съседите си. Отговорът е - преди всичко за задоволяване на основните си нужди, на втори план - заради своята сигурност и най-накрая - заради своето богатство. Но това, достатъчна причина ли е да се обясни необходимостта от война? Повечето мислители, дори автори на художествена литература, в различни исторически периоди са се съгласявали, че прибягването до война е нещо заложено по-дълбоко от простото осигуряване на основните материални блага на дадена нация, или на чувството за сигурност. Най-важната причина е придобиването на политическо могъщество и господство, тъй като тези предпоставки в дългосрочен план могат да гарантират всички необходими защити на дадена нация, за да може тя да расте и да просперира. Това е по-скоро т.нар. „реалистичен” подход към теорията на международните отношения, фокусиран върху въпроса за властта, военна и политическа, като основна характеристика на международната система.

Реалистичният подход произхожда от древногръцкия историк Тукидид, който за пръв път открива фаталната дилема, че когато една голяма сила заплашва да измести друга, войната почти винаги е резултатът и единственият вариант, който се явява като единствено решение за хората, вземащи решения от името на властта. Тази дилема беше наречена „*капанът на Тукидид*” от известния теоретик на международните отношения Грeъм Алисън. Древногръцкият историк обяснява, че възходът на Атина и страхът, който този възход предизвиква в Спарта, правят войната неизбежна. Освен това, Алисън пише, че „през последните 500 години са наблюдавани 16 случая, при които една нарастваща сила заплашва да измести друга управляваща. Дванадесет от тях приключват с война. От случаите, в които е предотвратена войната - Испания изпреварва Португалия в края на XV век, САЩ изпреварва Обединеното кралство в края на 20-ти век и възходът на Германия в Европа след 1990 г. – уникално поучителен днес е възходът на Съветския съюз. Въпреки моментите, когато яростния сблъсък изглеждаше сигурен, приливът на стратегическо въображение помогна на двете страни да разработят начини да се състезават без катастрофален конфликт. В крайна сметка, Съветският съюз се взриви от вътрешни проблеми и Студената война завърши с прищявка, а не с гръм”.²

¹ *Политея* (πολιτεία) е древногръцка дума, използвана в гръцката политическа мисъл, особено тази на Платон и Аристотел. Производна на думата polis („град-държава”), тя има редица значения (конституция, обществен ред, социален договор, социален орган на, или общност от граждани, обединени от закона и др.) - от „права на гражданите” до „форма на управление”.

² Allison, Graham: *Thucydides Trap*, see here: <https://foreignpolicy.com/2017/06/09/the-thucydides-trap/>

Тукидид е най-известният прародител на идеята за *реализма* и все още оказва значително влияние сред почитателите на силата, като основен елемент на тази система. Както Андреас Клут отбелязва в неотдавнашна статия:

„През 416 г. пр.н.е, мощна армия от Атина, суперсилата на деня, се появява на малкия и неутрален остров Мелос в Егейско море. Атиняните казват на мелианците, че ако не се подчинят и не плащат данък, ще бъдат заличени. Зашеметени, мелианците апелират към морала, справедливостта, закона, дори към боговете. Възниква недоразумение, атиняните отговарят: Просто имате избор да правите, каквото ви е казано, или да бъдете унищожени, така че, моля, спрете да си губите времето. Това не е честно, настоявали мелианците. Така атиняните „убиха всички пленени пораснали мъже, и продадоха жените и децата за роби, а впоследствие изпратиха петстотин колонисти и сами заселиха мястото.” С това последно изречение, може би най-сбитото като изказ в световната литература, гръцкият историк Тукидид приключва мелианския диалог в своята „История на Пелопонеската война”. Текстът е класика в международните отношения - и добро ръководство за разбиране на нашия свят днес. Това е така, защото текстът е първият израз на две традиции, които продължават да съществуват в световната политика оттогава. Описаният от Тукидид атинянки манталитет е наречен *реализъм*. През неговата призма, светът се вижда като сцена, организирана само от власт и личен интерес.”³

А мелианските нагласи в историята на Тукидид се считат за най-ясния израз на *идеализма* като противоположност на доктрината на *реализма*, който е в основата на идеята за международното право и предполага, че правилата трябва да имат предимство пред силата, за да защитят слабите от силните с крайна полза за всички, пише същият автор. По-късно, идеализмът е въплътен като преобладаващ модел при създаването на ООН и Европейския съюз. В Пелопонеската война аргументът на мелианците може би е бил прекалено слаб срещу арогантността на могъщата Атина, която е била водещият град, в съюз с други подчинени градове-държави и е символизирала в продължение на много векове „последното изкушение” на една авторитарна власт, която използва своята сила и принуда да налага волята си. Но, в края на тази дългогодишна война, същото това отношение се смята за прелюдия към бъдещото поражение на Атина от Спарта. Поражението става неизбежно вследствие на атинянката неумолимост срещу мелианците, която впоследствие води до фаталната им стратегическа грешка, кампанията срещу Сицилия, която завършва с катастрофа за

³ Kluth, Andreas: *To understand the world today, read Thucydides*, see here: https://www.bloomberg.com/opinion/articles/2020-03-07/to-understand-trump-putin-and-erdogan-read-this-greek-classic?fbclid=IwAR1vHdxOIWepZfEe18U3_fU-XO_BpL16x2RM6txPdHbAz9QIlg6c6GIvCjQ

атнянския град, след пълното им поражение. Поуката от тази история е, че има определени граници за всяка държавна власт за гарантиране на нейното пълно господство над останалите в по-краткосрочен или по-дългосрочен план. Рано, или късно, системата, базирана на еднополярно превъзходство, ще се срине, което води до анархия и липса на какъвто и да е ред. Позицията на мелианците морално им е завоювала място във вечността не като на жертви на военни зверства, а като главни герои на една горда морална позиция срещу по-силен агресор. Правото като форма на рационалност, трябва да ръководи поведението на държавите и градовете, независимо дали те са демократични или олигархични. Силният императив е, че преди всичко те трябва да бъдат почитени в отношенията си с другите.

След Вестфалския мир, в международната система надделява държавоцентричната система, която дава значителен тласък на реализма като подходящ теоретичен модел за нейното описание, под формата на хобсов неокласически реализъм, доколкото Тукидид е главен представител на неговата класическа версия. След двете световни войни през 20-ти век и трансформацията, възприета от тази система, след края на студената война и възхода на една нова полицентрична система, макар и не напълно интегрирана, необходимостта от нови подходи, основани на силата на идеите, културата и техните символни взаимодействия бяха повече от необходими. Тази трансформация даде възможност за конструктивизъм в международната система, силно желаещ създаването на нови механизми за самоопределяне и нови пространства за критични политически разисквания в полза на помирението и тенденциите за сътрудничество, на базата на новоизникнал космополитен морал. Увеличаването на осведомеността за глобалните проблеми и съзнанието за глобална общност са основните елементи на този морал.

Нашето убеждение е, че тенденцията към експанзионизъм, като основна причина за войната е производна на агресивния и принудителен характер на самата държава, като механизъм за концентрация на власт и представяне на една колективна, господстваща воля.

От друга страна, идеята за „траен мир“ бе един от най-ярките изрази на *идеализма* като функционален теоретичен модел, способен да гарантира предназначението и условията на един справедлив и постоянен мир. Имануел Кант формулира идеята за „траен мир“, в основата на който е не само междудържавното отношение като израз на колективен морал, но и асоциирането му с политическото формиране, което може да осъществи такъв план под формата на конфедерация от държави.

В своя труд „*Законът на народите*“ Джон Ролс очертава нормативно-етичния модел за разпространение на кантианската представа за „траен мир“ в международните

отношения чрез обобщаване на обосноваването на политическия либерализъм, но, също така, и на един кодекс за интерактивна и консенсусна етика във взаимоотношенията между националните държави, основаващ се на споделени ценности.

Но как това може да се осъществи в ерата на глобализацията, основната характеристика на която е многополярността, появата на недържавни участници, упадъкът на властта на традиционните държави и протичането на разнообразни процеси на регионална интеграция, които постоянно променят баланса на силите?

В допълнение, преходът от концепцията за *международното общество* към концепцията за *международната общност* - с произтичащата от това необходимост от световно управление - утвърждава това понятие като класически модернистичен модел - прави го по-податливо на тенденциите за процедури на по-централизирано прилагане на един световен ред, а не на един плуралистичен поглед върху ценностите.

Може ли международното право (*jus gentius*), при тези обстоятелства, да има всеобща претенция за обоснована валидност, или изисква някаква форма на „конституционализация“ на ниво международна общност, според мнението на Юрген Хабермас? Днес това е спорният въпрос за една нова „реалистична утопия“, в една концепция на „меката сила“, която ще осигури функционалност в съвременните транснационални и международни отношения.

В настоящата дисертация ние разглеждаме и двете теории - както на Ролс, така и на Хабермас - като основен теоретичен фон, но в съответствие с други теоретични интерпретации относно глобализацията като основен съвременен процес в световен мащаб. По-конкретно:

В *първа глава* нашият анализ разглежда нравствената философска традиция отвъд метафизичната основа на етиката. Основната аналитична рамка, представена от Ролс по този въпрос, е „моралният конструктивизъм“ на Кант. Според тази гледна точка, идеята на Кант за автономност изисква да няма морална последователност преди и независимо от онези схващания, които определят формата на процедурата, определяща съдържанието на справедливостта и добродетелта. Хетерономията преобладава, когато първите принципи са фиксирани от поредица от морални ценности чрез рационална интуиция. Това, което Ролс описва като „моралния конструктивизъм на Кант“, е, че конкретните категорични императиви, които придават съдържанието на задълженията за справедливост и добродетел, се разглеждат, както са определени от дадена процедура на изграждане (наречена процедура CI), формата и структурата на която огледално отразява едновременно нашите две способности за *практически разум*, както и *статута ни на свободни и равноправни морални личности*. Това разбиране е решаващият момент, за разглеждане и цялостно описване на кантианските

корени на „Теорията на справедливостта” на Дж. Ролс. В своята основополагаща работа („Теория на справедливостта”) Ролс ясно ще заяви, че: „В справедливостта като равнопоставеност автентичната позиция на равенство съответства на природното състояние в традиционната теория на социалния договор”. Разликата между Кант и Ролс полага основата на нашата интерпретация на теорията на Ролс, която наричаме „*постметафизична основа на справедливостта като равнопоставеност*”. Въз основа на това теоретично наследство представяме два важни момента от теорията на Ролс за международните отношения: „*Законът на народите като реалистична утопия*” и „*разпределителната справедливост между народите*”, както и справедливата военна доктрина извън държаво-центричното разбиране за международната справедливост.

Във **втора глава** нашето внимание е насочено към Хабермасовата философия на справедливото, където подобно на Хегел, Хабермас се стреми да моделира философия на правото, която преодолява опозициите на емпиричните и нормативните съображения на разума и реалността, философското право и позитивното право, фактичността и валидността (обосноваването). Подобно на Хегел, Хабермас представя справедливото като принцип, който пресича сферите на икономико-административните и политико-комуникативните форми на рационалност. В неговата „*Дискурсна етика*”, вместо да имаме един категоричен императив, играещ ролята на универсален принцип, ние имаме една процедура на моралната аргументация, установяваща това, което се нарича от Хабермас „*принцип D*”, според който валидността на нормите трябва да бъде разпозната и съгласувана от всички участници в дискусиата. Освен това, той разработва концепцията си за конституционализация на световното общество: всъщност, сътрудничеството между различните нации в многостранни мрежи, или в транснационални системи за преговори, в много случаи, създава правните форми на конституиране на международни организации без държавни характеристики, които правят излишни познатите форми на легитимиране чрез волята на организираното гражданство. Подобни конституирания регулират функционалното взаимодействие между националните държави днес. В четвъртата част на тази глава се съсредоточаваме върху известния дебат на Ролс и Хабермас в сп. „Философия”, достигайки до извода, че има известно сближаване на фона на различията между двамата философи. Най-важният елемент от тяхното единомислие, в нашия анализ, е идеята за „*помирението чрез използване на публичния разум*”.

В **трета глава** се опитваме да разберем по-добре сложността на термина „*глобализация*”, подчертавайки, че понякога глобализацията се представя като универсализираща теория, обясняваща всичко в нашето време, понякога е само ориентиловъчна насока за процесите на трансформиране, случващи се наоколо, или дори колекция от концепции, картографиращи, но не обясняващи изрично как

глобалната система се променя и как това трябва да се разбере, а в някои други случаи се представя като идеология на „новото време” или дори като теоретичен дискурс, често свързан с неолиберализма. Тази реалност подчертава необходимостта от формиране на нови институции, за справяне с предизвикателствата за едно по-добре организирано глобално управление и създаването на нов глобален ред чрез създаване на нови механизми за легитимност на глобално ниво и чрез един трансформационен процес, при който понятието за „международното общество” се променя в това на „глобалната общност”. В този контекст ние разглеждаме „хуманитарния интервенционизъм” като парадигма на глобализирания правен ред. Както е добре известно, първият случай на този „интервенционизъм”, основан на реториката на правата на човека, беше интервенцията на НАТО в Косово през 1999 г., и позицията, която някои европейски интелектуалци, като Хабермас, застъпиха по този случай.

В *четвърта глава*, анализираме историческите модели на космополитния морал, ясно очертан като политически ред, приемащ „*Полиса*” като симбиотична парадигма на човечеството, имаща следните основни модели в развитието на историята, според нашето предположение: *Държавата-Полис*, *Метрополиса*, *Мегаполиса* и *Космополиса*. Освен това, ние разграничаваме различията между *правен и морален космополитизъм*, т.е.: *правният космополитизъм* се ангажира с конкретен политически идеал на глобалния ред, при който всички лица имат равностойни законни права и задължения - и са съ-граждани на една „универсална република”. От друга страна, централната идея на *моралния космополитизъм* е, че всяко човешко същество е глобална величина, като крайна единица на моралната загриженост, и всички хора стоят в определени морални отношения един спрямо друг. Следователно, стигаме до извода, че един проект за глобална справедливост е осъществим само ако изпълним преминаването от концепцията за разпределителна към *преразпределителна глобална справедливост*.

И накрая, в последната *пета глава* твърдим, че изправени пред новите глобални реалности и цялостната концептуализация на глобалното управление и глобалната справедливост на епистемологично и прагматично ниво, всъщност, ние се сблъскваме с теории на модерността като „края на просветителския проект”, един от последните есхатологични повествования за историята и философията като вид самосъзнание. Днес основният проблем за глобализация на демокрацията, според нас, е че *подобен проект трябва да бъде реализиран в контекст, в който демокрацията не е държавна процедура, а по-скоро основна характеристика на световното политическо устройство, която възнамерява да се самоинституционализира. А глобализираната демокрация е самореализираща се бездържавна ситуация, в която държавните участници се сливат с недържавните действащи лица и глобалното гражданско*

общество, което играе по-активна роля в международните дела. След това, ние застъпваме някои конкретни критики от страна на комунитаристите към идеята за либерален космополитизъм, и правим извода, че съвременният либерализъм е в процес на трансформация като постлиберален наратив. При тези обстоятелства ние се фокусираме върху политическата трансформация, която Глобалната хегемония предприема днес под формата на глобално лидерство, съчетаващо форми на мека сила. Преобразуването на системата на ООН неизбежно водеща до условията на глобална демокрация с космополитна цел, е основният ни извод в тази последна глава.

Нямаме илюзии, и не мислим, че в новите глобални реалности всичко, което трябва да се обсъжда в този теоретичен дебат, е представено чрез редовете на тази дисертация, или че тук изследваме всичко, свързано с новата роля на държавите, участниците в международните отношения и световната общност, но се опитахме ясно да очертаем един творчески подход и да осъществим едно сравнително проучване на две теории, които заслужават да заемат своето видно място в съвременната политическа и етична философия, както и във философията на международните отношения.

Основната ни теза и заключение са, че всеки проект за глобална справедливост е неизбежно свързан с глобалния модел на управление. Първото е аргументирано от Джон Ролс, докато второто - от Юрген Хабермас, но със същата цел: либерализация и демократизация на международната система. В условията на широко разпространения процес на глобализация, който създава възможности, но, в същото време, поражда все по-големи несправедливости и неравенства, ние трябва да преосмислим новите реалности, с които сме принудени да се сблъскаме, за да проучим по-нататък начина, по който и двете теории могат да бъдат приложени като основни насоки за един нов глобален и демократичен ред. Това е духът на „*реалистичната утопия*”, която двамата мислители очертават в теоретичната си работа, и ние смятаме, че тази утопична визия за мирен свят в 21-ви век, трябва да се запази жива и реална, като изискване на човечеството. Това е най-добрият принос на философията в трудните времена, в които живеем.

ГЛАВА I

1. *Пост-метафизичната основа на „Справедливостта като равнопоставеност“*

Въпросът, поставен от Имануел Кант „Какво е справедливост?“ е толкова смущаващ за юриста, колкото е и добре познатият въпрос „Какво е истина?“ за логика. Освен емпиричното познаване на действителните закони от юриста в определен момент и на определено място, отговорът на този въпрос - според немския философ - „ще остане скрит от него, освен ако за известно време той изостави емпиричните принципи и потърси източниците на тези преценки в чистия разум.“⁴ Една чисто емпирична теория за справедливостта и правото, като дървената глава в баснята на Федър, е много красива, но уви, няма мозък!

Понятието за справедливост, доколкото се отнася до едно задължение (едно морално понятие за справедливост), далеч не е просто признаване на това, какво е справедливо, или несправедливо, и се прилага при следните три условия:

- ✓ *Първо*, прилага се само към оказващото взаимно влияние външно и пратическо отношение на един човек към друг човек;
- ✓ *Второ*, концепцията се прилага само към отношението на волята на един човек към волята на друг човек;
- ✓ *Трето*, прилага се към формата на взаимоотношение между волите, доколкото те се възприемат като свободни и доколкото въздействието на едната от тях може да бъде съчетано със свободата на другата, в съответствие с един универсален закон.

Следователно справедливостта, според Кант, е съвкупност от онези условия, при които волята на един човек може да бъде съчетана с волята на друг, в съответствие с универсалния закон за свободата.⁵

Определението на кантианския „универсален закон за справедливостта“ е: „действайте навън по такъв начин, че свободното използване на вашата воля да е съвместимо със свободата на всеки, според универсалния закон“.⁶ Това определение предполага по-скоро едно ограничително описание на свободата и изразяването на индивидуална воля.

Справедливостта в този много строг смисъл може да бъде представена и като възможност за общо реципрочно използване на принуда, което е в съответствие със

⁴ I. Kant: *Metaphysical Elements of Justice*. 2nd Edition- Jaclett Publ. Indianapolis, 1999, p. 29.

⁵ Ibid. p. 29–30.

⁶ Ibid. p. 30.

свободата на всеки, в съответствие с универсалните закони, заявява Кант, излагайки тази концепция чрез една чиста по-раншна интуиция по аналогия на възможността за свободно движение на телата съгласно закона за равенство на действието и противодействието.

Така че метафизичният фундамент на справедливостта е положен извън каквото и да е емпирично артикулиране на законите, които го съставляват. Тук бихме могли да подчертаем даденото от Кант в предговора към основите, а именно, че науката (която се идентифицира като емпирична) е за това, което съществува, а етиката е за това, което трябва да бъде. С други думи, емпиричното е онова, което е описателно, а априорното е онова, което е нормативно, представляващи съответно онова, което „е” и онова, което „би трябвало да е”.

Прилагайки априорно/ емпиричната дихотомия, Кант различава два смисъла на волята, които той нарича „der Wille”⁷ и „die Willkür”⁸, като задава различни роли в анализа на правото и на моралната философия като цяло, представяйки два термина, открити в Латинския: *voluntas/ arbitrium*⁹. Според Джон Лед: „Тези два смисъла на волята представляват за Кант два съвсем различни начина, чрез които индивидът е и може да бъде въввлечен в морала и закона. Грубо казано, те представляват заповядващия и обекта на категоричния императив, императива на морала. „Der Wille“ се използва по-конкретно от Кант, за да отстои волята, когато тя функционира като източник на повеля или закон. За Кант тя е източник на правото, морала, и закона. Концепцията му за волята наподобява концепцията на Русо за общата воля (*volonté generale*) и, подобно на нея, определя принципите на правилното и неправилното. Волята на всеки е същата като волята на всички и нейните повели имат универсална обоснована валидност.”¹⁰

Следователно е ясно, че в теорията на Кант за моралната автономия волята на индивида играе същата роля, която е възложена на Божията воля от някои теолози: тя осигурява основата на морала.

„Die Willkür”, от друга страна, е способността да решим, например, да действваме. Според същия автор, тя може да бъде наречена „избор”, или „произволно предпочитание” - и може да избира между алтернативи и да отразява личните желания на отделния субект. Следователно тя е индивидуалистична, за разлика от „der Wille” и произволна в смисъл, че това, което избере един човек, често се различава от и дори

⁷ Воля

⁸ Произвол, каприз, деспотизъм

⁹ Воля, желание/ контрол, прищявка

¹⁰ Kant, Immanuel: *Metaphysical elements of Justice*, 2nd edition, Hackett Publ. company, 1999, Indianapolis/Cambridge, translated with introduction and Notes by John Ladd, Introduction, p.xxx

може да е несъвместимо с това, което избере друг. Този вид воля осигурява предмета на закона, тъй като законите са свързани с насочването и контрола на личните воли на хората: „И така, Кант приема волята в първия смисъл, „*der Wille*“, като априорна, тоест, ноуменална¹¹, а волята във втория смисъл, „*die Willkür*“, е емпирична, тоест феноменална. *Die Willkür* е емпирично свойство както на хората, така и на животните.”¹²

Връзката между двата вида воля е, че „*der Wille*“ е законодателна воля, която, така или иначе, издава укази за „*die Willkür*“, която действа или не, в съответствие с тях, добавя Джон Лед в своя анализ на теорията на Кант за справедливостта.

Теодор Адорно обобщавайки кантианската морална философия отбелязва, че: „Да действаш морално, според Кант, означава, в действителност, да действаш в съответствие с чистия разум; а върховната определяща черта на чистия разум при Кант е *априорното*, *априорната* синтетична преценка. Синтетичната преценка, и, следователно, формата, в която възприемаме *априорното*, се определя, според Кант, от две качества – тук трябва да ми простите, ако ви върна към фундаменталното определение от „*Критика на чистия разум*“, но скоро ще видите, че то е в много убедителна връзка с практическия разум. Тези две характеристики са *необходимост* и *универсалност*. Ако приложим тези два принципа на необходимост и универсалност към практическия разум, тогава автоматично стигаме до онази особеност на практическата философия на Кант, която той въвежда под името на категоричния императив. От тази гледна точка категоричният императив е просто максимата, управляваща действието, върховният принцип на всяко практическо действие, който съчетава заедно двата елемента на необходимост и универсалност”¹³

Така че този „върховен принцип“ трябва да е универсален и *априорното* решение е универсално, защото не може да бъде ограничено от нищо индивидуално или конкретно. Тук, мнението на Дж. Ролс съвпада с това на Адорно по отношение на смисъла и ролята на *автономията* и *хетерономията* във философията на Кант, но те не са съгласни, че и двете концепции са дадености.

Джон Ролс в своите лекции за моралната философия заявява: „Това, което Кант казва за автономията и хетерономията на моралната концепция като цяло, е: „Ако волята търси закон, който да я обуслови където и да било другаде, освен в годността на нейните максими за лично създаване на универсален закон – ако, следователно, отивайки отвъд себе си, тя търси този закон в характера на който и да е от нейните

¹¹ Термин, въведен от Кант, който, в противоположност на феноменален означава схващана само чрез ума същност, нещото само по себе си.

¹² Ibid, p. xxx.

¹³ Th. Adorno: Problems of Moral Philosophy: Lecture 8, Polity Press 2001, p. 79.

обекти - резултатът винаги е хетерономия. В този случай, волята не си доставя закон; по-скоро, обектът го прави по силата на връзката си с волята. Тази връзка, независимо дали се основава на склонност, или на рационални идеи [Vorstellungen der Vernunft], може да породи само хипотетични императиви: трябва да направя нещо, *защото аз искам нещо друго.*”¹⁴

Основната аналитична рамка, представена от Ролс по този въпрос, е „моралният конструктивизъм” на Кант. Според тази гледна точка, идеята на Кант за автономията изисква да няма морален ред преди и независимо от онези схващания, които определят формата на процедурата, придаваща особен характер на съдържанието на справедливостта и добродетелта. Хетерономията преобладава не само когато тези първи принципи са фиксирани от нашия психологически характер, какъвто е случаят с психологизма на Юм, но и когато първите принципи са фиксирани от редица морални ценности, схванати от рационалната интуиция, подобно на йерархията на съвършенствата от Лайбниц. Това, което Ролс описва като „нравствен конструктивизъм на Кант, е, че конкретните категорични императиви, които придават съдържание на задълженията за справедливост и добродетел, се разглеждат като определени от процедурата на изграждане (наречена *CI-процедура*), формата и структурата на която огледално отразяват нашите две енергии - на практически разум, както и статута ни на свободни и равноправни морални личности.”¹⁵

Тази процедура се разглежда от него като „подразбираща се за нашето ежедневно морално съзнание, като факт на разума, обединяващ двата елемента на рационалност и морал. Всъщност, конструктивистката процедура представлява „процедурно представяне на всички изисквания на практическия разум”, който е синтетичен принцип, колкото чист (априорен), толкова и емпиричен. Напротив, „рационалният интуитивизъм изисква само резервна представа за човека, основана на идеята за човека като знаещ”.¹⁶ Това е, защото съдържанието на първите принципи вече е дадено и затова хората трябва само да могат да знаят какви са тези принципи и да бъдат движени от това знание. Но в процеса на морални разсъждения процедурното представителство - както обяснява Ролс - се определя от процедурата на категоричния императив (CI-процедура), която включва изискванията, които чистият практически разум налага на нашите рационални принципи.”¹⁷

Следователно, лесно е да се разбере, че този вид конструктивизъм лежи дълбоко в трансценденталния идеализъм на Кант, като в основата на тази конструкция е

¹⁴ Imm. Kant: *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*. Dover Ed. 2005, p. 58.

¹⁵ Rawls J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/ London, 2000, p. 237

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid. p. 239.

убеждението, че хората са свободни и равни, както и способни да мислят и разумни. По отношение на моралната философия на Кант и връзката ѝ с неговата философия на справедливостта, трябва да разгледаме концепцията, която се определя от Дж. Ролс като „моралния конструктивизъм” на Кант, както и основните категории, свързани с нея, а именно:

- автономност и хетерономия
- категоричен императив
- необходимост и универсалност

Необходимо е да се подчертае, че основната идея на теорията за справедливостта в концепцията на Ролс се ръководи от два доста различни принципа, свързани с така наречената „изходна ситуация” на участващите лица: първият принцип, изисква равенство при определянето на основните права и задължения, докато вторият изисква социалните и икономическите неравенства, например неравенството на богатството и властта, да са справедливи, само ако те водят до компенсиране на ползите за най-слабо облагодетелстваните членове на обществото.¹⁸ Така Ролс предлага по-широка роля за теорията за „справедливостта като равнопоставеност”, въпреки факта, че той приема, че тази теория има „ограничен обхват”, тъй като моралът обхваща само нашите отношения с другите хора, но не и отношенията на човека към животните, или към останалата природа. Следователно, в концепцията „справедливост като равнопоставеност” можем да различим две основни характеристики: нейният „договорен” и публичен характер. Последното ще стане основният елемент на идеята за „Публичния разум”, въведена от Ролс във връзка с неговата теория за „Законът на народите”.

2. Отвъд политическия либерализъм - Законът на народите като „реалистична утопия”

В първия раздел на тази глава видяхме концепцията за така наречената „справедливост като равнопоставеност” в теорията на справедливостта на Ролс, основната цел на която бе да се обобщи и да пренесе на по-високо ниво на абстракция традиционната доктрина на социалния договор, представляващ най-подходящата основа за институциите на демократичното общество. Но социалната договорна традиция се разглежда като част от моралната философия и не се прави разлика между морална и политическа философия. Така че, *на теория* моралната доктрина за справедливост не се разграничава от строго политическата концепция за

¹⁸ Ibid p. 14-15

справедливост, както признава самият Ролс. Но Ролс има предвид сериозния проблем относно „нереалистичната идея за добре подреденото общество, както се вижда от неговата теория, че в такова общество, асоциирано с утилитаризма, гражданите като цяло одобряват една всеобхватна морална, религиозна, и философска доктрина, възприемана въз основа на полезността, ясно разграничавайки политическата концепция за справедливост и тази всеобхватна философска доктрина. С други думи, тази реалност на множество разумни, но несъвместими всеобхватни доктрини - фактът на разумния плурализъм - показва, че както се използва в *Теорията*, идеята за добре подреденото общество на справедливостта като равнопоставеност е нереалистична.”¹⁹

Следователно, основният проблем на политическия либерализъм, поставен от Ролс, е: как е възможно да съществува като стабилно във времето едно справедливо общество на свободни и равноправни граждани, дълбоко разделени от разумни, но несъвместими религиозни, философски и морални доктрини.²⁰ Или, казано по друг начин: Как е възможно дълбоко противоположни, макар и разумни, всеобхватни доктрини да живеят заедно и всички да потвърждават политическата концепция за конституционен режим? Каква е политическата концепция за конституционен режим? И какви са структурата и съдържанието на една политическа концепция, която печели подкрепата на такъв припокриващ се консенсус?

Това са основните въпроси, на които политическият либерализъм се опитва да отговори и тук можете да намерите някои от препратките към така наречения „Просвещенски проект”. Според Ролс, дуализмът в политическия либерализъм между гледната точка на политическата концепция и многото гледни точки на всеобхватните доктрини не е дуализъм, произхождащ от философията, а по-скоро произхожда от „специалния характер на демократичната политическа култура, белязан от разумен плурализъм”, както и различните проблеми на политическата философия в съвременния в сравнение с древния свят.²¹ Следователно, за този вид политически либерализъм, определян от „политическата концепция за справедливост”, е най-съществено понятието „*публичен разум*”. „В демократичното общество публичният разум е разумът на равноправни граждани, които като колективен орган упражняват окончателна политическа и принудителна власт един спрямо друг, при гласуване на закони и при промяна на конституцията”²² - изтъква Ролс в качеството на определение. Следователно, „публичният разум” е вид колективен политически разум, колективна рационалност, отразена в приемането на закони, или на конституция. Ролс също така

¹⁹ J. Rawls: *Political Liberalism*. Introduction, p. xvii/108

²⁰ Ibid. p. xviii

²¹ Ibid, p. xxi

²² Ibid, p. 214

обяснява, че идеалът за публичен разум важи за гражданите, когато те участват в политическо застъпничество в публичен форум, в предизборни кампании на политическите партии и кандидати, когато конституционните основи и въпросите на базисното правосъдие са поставени на изпитание. Но той също така прави разлика между това как идеалът за публичен разум се прилага за гражданите и как се прилага за различните служители на правителството и на официалните форуми.

2.1 „Законът на народите” като реалистична утопия

Както вече споменахме политическата философия под формата на политически либерализъм е „реалистично утопична”, когато се простира до границите на онова, което ние смятаме за „практическа политическа възможност”. С други думи, обяснявайки целта си, Ролс пише:

„Надеждата ни за бъдещето на нашето общество се основава на вярата, че природата на социалния свят позволява разумно справедливи конституционни демократични общества, съществуващи като членове на обществото на народите. В такъв социален свят биха били постигнати мир и справедливост между либералните и достойни народи както у дома, така и в чужбина. Идеята на това общество е реалистично утопична, тъй като изобразява постижим социален свят, който съчетава политическото право и справедливостта за всички либерални и достойни народи в обществото на народите.”²³

Подхождайки по аналогичен начин към процедурата в „Теория на справедливостта”, Ролс формулира **осемте основни принципа за справедливост сред свободните и демократични народи**, както следва:

- Народите са свободни и независими и тяхната свобода и независимост трябва да се уважават от другите народи;
- Народите трябва да спазват договорите и ангажиментите си;
- Народите са равни и са страни по споразуменията, които ги обвързват;
- Народите трябва да спазват задълженията си за ненамеса;
- Народите имат право на самозащита, но не и право да подбуждат война по причини, различни от самозащитата;
- Народите трябва да зачитат правата на човека;
- Народите трябва да спазват определени конкретни ограничения при воденето на война;

²³ J. Rawls: *The Law of Peoples*. Harvard University Press, 2002, p. 6.

- Народите имат задължение да помагат на други народи, които живеят при неблагоприятни условия, пречещи на техния справедлив или почтен политически и социален режим.²⁴

Посочените по-горе принципи представляват първоначално напътствие за начина на поведение сред нациите, подобно на други регистри от принципи на международното право и правосъдие, като например онези, формулирани от J. L. Brierly и Terry Nardin.²⁵

Ще има и други принципи за формиране и регулиране на федерациите, или асоциациите на народите, както и стандарти за справедливост на търговията и другите кооперативни институции.

Кант също е изразил подобна идея в своя „Втори окончателен член на договора за вечен мир” относно правото на нациите, което „ще се основава на федерация на свободните държави”, доколкото „нациите, народите, могат да се разглеждат като отделни индивиди, които взаимно се нанаяват чрез непосредствената си близост, докато живеят в природното си състояние. С цел собствената си сигурност, всеки народ може и трябва да изисква останалите да сключат договор, наподобяващ гражданския и гарантиращ правата на всеки. Това би било федерация на нациите, но не трябва да бъде нация, състояща се от нации.”²⁶

3. Доктрината „Разпределителна справедливост между народите” и доктрината за „Справедлива война”. Отвъд държаво-центричното разбиране за международната справедливост

Опитвайки се да докаже, че неговата „идеална теория” за международна справедливост, кодифицирана в „Закон на народите” като „реалистична утопия”, е напълно осъществима, с други думи, опитвайки се да разреши основната антиномия на своята теория, която, от една страна е идеална теория - а не идеалистична - ръководеща отношенията между нациите и съдържаща известна степен на утопично убеждение, а, от друга страна, е здрава и солидна теория за поведение в международната област, с известна степен на реализъм в прилагането ѝ, Дж. Ролс формулира една много специфична концептуална рамка, върху която е изградена тази теория. Неговата амбиция е не да предложи някакъв нормативен начин за осъществяване на международна справедливост, а един политически кодекс, дълбоко вкоренен в демократичната култура, простираща се до международните отношения, определящ не само моралния кодекс на „обществото на нациите”, но в основата си е и нещо повече от

²⁴ J. Rawls, *ibid*, p. 37

²⁵ See J. L. Brierly: *The Law of Nations: An Introduction to the Law of Peace*. Oxford, 1963, and Terry Nardin: *Law of Morality and the Relations of State*. Princeton, 1983, mentioned by J. Rawls also (see footnote n. 42, in the *Law of Peoples*.)

²⁶ I. Kant: *The Perpetual Peace*, § 354, p. 12

това, а именно, една конкретна политическа нагласа на либералните държави с добро поведение, бидейки основни звена и участници в международната система.

Но тук е важно да разберем защо Ролс предпочита термина „народи”, а не „държави”? Той твърди, че „либералните народи” имат три основни характеристики, като:

- Разумно справедливо демократично правителство, което служи на техните основни интереси (институционална характеристика);
- Граждани, обединени от това, което Дж. С. Мил нарече „обща симпатия”²⁷, което ги кара да си сътрудничат помежду си, например общо минало, общи религиозни вярвания, общо езиково потекло и др., (културна характеристика);
- „Морална природа”, като твърда привързаност към политическата (морална) концепция за правото и справедливостта (етична характеристика).²⁸

Може би тук можем да забележим, че терминът „либерални народи” е заместител на онова, което някой би могъл да нарече „либерална личност”, прехвърляйки характеристиките на либерално мислещия индивид на една колективна същност като „нация” или „народ”. Бихме могли да класифицираме подобен подход на теорията на Ролс като „антропоцентричен”. Но друга важна причина, както той заявява, за използването на термина „народи” е да се разграничи собственото му мислене от това на политическите държави, както традиционно се схващат с техните правомощия за суверенитет, включени в (позитивното) международно право за трите века след Тридесет Годишната война (1618-1648)²⁹, или така наречената „Вестфалска система” в теорията на международните отношения.

Като пример за използване на „езика на властта” и принудата Ролс дава фрагмент от известната реч на атиняните към спартанците, взет от 1-та книгата на Тукидид за *История на пелопонеската война*.

„Правилото винаги е било, че по-слабите трябва да се подчиняват на по-силните и освен това считаме, че сме достойни за нашата сила... Но сега, след като пресметнахте вашия интерес, започвате да разсъждавате с оглед на правилното и грешното. Такива съображения никога не са отклонявали хората от възможностите за разширяване, предлагани от превъзходящата сила. Онези, които наистина заслужават похвала, са тези, които въпреки че са достатъчно хора, за да се наслаждават на властта, независимо от това, обръщат повече внимание на справедливостта, отколкото са

²⁷ See *J. S. Mill's Consideration on Representative Government*, Toronto University Press, 1977. p. 546

²⁸ J. Rawls: *The Law of Peoples*, 1999, p. 23-24.

²⁹ *Ibid*, p. 25.

принудени от своето положение. Разбира се, ние знаем, че ако някой беше на наше място, би станало ясно дали действваме умерено или не.”³⁰

Този вид говорене отлично би могъл да се използва в случая с Германия, победена от съюза на Антантата, след I-та Световна война, като пример за дългия цикъл на самоунищожение не само за древните градове-държави, но и за Великите империи от 19-20 век. Както казва Ролс, Тукидид смята, че ако атиняните бяха последвали съветите на Перикъл да не разширяват своята империя, докато трае войната със Спарта, те вероятно биха спечелили. Но с нахлуването в Мелос и безумието на сицилианската авантюра, подтиквано от демагогията на Алкивиад, те са били обречени на самоунищожение. Както споменахме, важно е да се отбележи разграничаването между държави и народи, направено от Ролс. Тъй като в неговото разбиране загрижеността на държавата за властта преобладава, или нейната загриженост за разширяване на територията или империята, за династичните, или имперски интереси, за националния престиж, или изкушението за увеличаване на икономическата сила, са сред основните причини за прибягване до война, ако, и е важно да се отбележи тази условност, *рационалността* изключи *разума*. Ако дадена държава изключи от инструменталната си рационалност онова, което е разумно, изключването на разумното означава, че една държава се движи към набелязаните си цели, игнорирайки „*критерия за взаимност*” във взаимоотношенията си с другите общества. „Доколкото държавите се различават от народите, зависи от това как рационалността, загрижеността за властта и основните интереси на държавата се запълват” - вярва Ролс, добавяйки, че „Разликата между либералните народи и държави е, че просто либералните народи ограничават своите основни интереси, според изискванията на разумното (т.е. *критерия за взаимност*). За разлика от това, съдържанието на интересите на държавите не позволява те да бъдат стабилни поради правилните причини: а именно поради твърдото приемане и действие съобразно един справедлив Закон на народите. Либералните народи, обаче, имат своите основни интереси, съобразени с концепциите им за право и справедливост.”³¹ Следователно, либералните народи в света на „реалистичната утопия” на Ролс, могат да живеят с други народи при поддържане на справедливост и запазване на мира едновременно с опитите да осигурят разумна справедливост за всички свои граждани на вътрешно ниво.

³⁰ See *Law of Peoples*, footnote 27. p. 28-29

³¹ *Ibid*, p. 29.

3.1. Доктрината за справедливата война

Имануел Кант в последната част на труда си *Метафизични елементи на справедливостта* е също загрижен за формулирането на това, което той нарича „закон на нациите”, законът за отношенията между държавите, а не между народите, или обществата, противно на предпочитанията на Ролс да използва терминът „Закон на народите” [Wölkerrecht].

„Според закона на нациите, държавата се счита за морална личност, живееща и противопоставяща се на друга държава в състояние на естествена свобода, която сама по себе си е условие за непрекъсната война. Съответно, законът на нациите се отнася до онези права на една държава, които включват война по един или друг начин. Тези права се състоят отчасти от правото да се води война, отчасти от правата по време на война и отчасти от правата след война, а именно, от правото взаимно да се принуждават да изоставят военното състояние и да създадат конституция, която да гарантира траен мир”³², пише Кант, обобщаващ съответната си концепция за междудържавно поведение, представляващо версия на *jus publicum civitatum*. Кант формулира четирите основни елемента на този закон, както следва:

1. По отношение на външните си взаимоотношения, държавите са естествено в не-юридическо състояние;
2. Това състояние е „състояние на война“, въпреки че може да няма действителна война, или продължителна схватка (враждебност);
3. Необходима е лига на нациите, в съответствие с идеята за един истински социален договор, за да се осигури защита срещу външна агресия;
4. Но този съюз не трябва да включва суверенна власт (както в гражданската конституция), а само конфедерация. Такъв съюз може да се отмени по всяко време и следователно трябва да се подновява от време на време, за да се избегне това, което Кант нарича „foedus Amphictyonum“, което първоначално е правото за самозащита от опасността за включване в действителна война между членовете на конфедерацията.³³

Заедно с тези принципи Кант дефинира и три други права за водене на война срещу други държави, а именно:

- правото на „превантивна война“ (*jus praeventionis*);

³² Immanuel Kant: *Metaphysical Elements of Justice*. §53, (343), p. 151.

³³ Ibid, p. 152

- правото просто на сплашващо „увеличаване на силата” (potentia tremenda) като потенциална заплаха, и
- правото за запазване на баланса на силите сред всички държави.³⁴

Кантовата идея за „закон на нациите” включва само концепцията за „антагонизъм в съответствие с принципите на външната свобода, тоест позволява използването на сила само за поддържане и запазване на това, което ѝ принадлежи, но не и като средство за придобиване от онзи вид, който би довел до усиляване на една държава и превръщането ѝ в заплаха за друга.”³⁵ Подобно на тези принципи на Кант, ограничаващи воденето на война (jus in bello), Ролс определя собствения си регистър от принципи по същия този пункт: целта на справедливата война, водена от справедлив и добре подреден народ (институционално подреден по либерални и демократични принципи), и за траен мир между народите, и против техните врагове, е справедлива:

- Добре подредените народи не водят война един срещу друг, а само срещу неподредени, с експанзионистични цели, застрашаващи сигурността и свободните институции;
- При воденето на война добре подредените народи трябва внимателно да разграничават лидерите и длъжностните лица които са извън закона, и техните войници и цивилно население, чиито правата на човека (на последните две групи) трябва да се спазват;
- Добре подредените народи по време на война трябва да предвиждат както вида мир, който целят, така и вида отношенията, които търсят.

Следователно, идеалната теория за международната справедливост прилича на онази, предложена в *Окончателните членове на Договора за Вечния мир на Кант*. Приемайки за момент предположението за национална самодостатъчност, изборът на принципи от Ролс изглежда неприемлив. Но дали този списък от принципи би изчерпал онези, които страните биха приели? Вероятно не.”³⁶, отбелязва теоретика на международните отношения, сравнявайки Кант и Ролс. Обобщавайки кои са основните характеристики на теорията на Ролс, въведена от труда му за *Закона на народите*, трябва да кажем:

Това е теория на политическия либерализъм разширен до международната арена като политическа доктрина и начин на поведение, създаващ конкретна схема от етичен ред сред нациите. В същото време той не е държаво-центричен и етно-центричен (§ 17), както и не е космополитен, въпреки факта, че не е анти-

³⁴ Ibid, p. 154

³⁵ Ibid, p. 155

³⁶ Charles R. Beitz: *Justice and International Relations, in Global Justice*. Seminal Essays, Th. Poggye-Darrel Moellendorf, Paragon House, 2008, USA Vol. I. p. 27

космополитен. Той е, преди всичко, договорен и обществен, бидейки основа за осъществяването на либерален ред на международно ниво чрез съгласувана външна политика на либерален или почтен йерархичен народ.

ГЛАВА II

За „дискурсивната теория на правото” и границите на „процедурната демокрация” - основни елементи във философията на Юрген Хабермас

„Правото и задължението съвпадат в идентичността на универсалните и на конкретните воли.”

Хегел: 155 Философия на правото

I. Без позоваване на Хегел?

Когато Юрген Хабермас публикува основополагащата си работа „*Между фактите и нормите*“ [*Faktizität und Geltung* - 1992] опитвайки се да формулира основните насоки на своята „Философия на правото”, той обявява дори в предговора на книгата, че няма да се позовава на Г.В.Ф. Хегел.

Наистина е много любопитно такова признание, доколкото обикновеният читател на философска литература усеща от първите страници, че е навлязъл в областта на „Философията на правото” на философа от Йена. Автоматично възниква въпросът: Хабермас спазва ли обещанието си да не се позовава на Хегел, поне номинално, и какво се случва по същество? Наистина ли неговата философия на правото е толкова различна от хегеловата система?

„Подобно на Хегел, Хабермас се стреми да измисли философия на правото, или закон, който превъзхожда противоположностите на емпиричните и нормативни съображения на разума и реалността, философското право и позитивното право, фактичността и обосноваността. Подобно на Хегел, той представя правото като принцип, който пронизва всички сферите на икономико-административните и политико-комуникативните форми на рационалност. Подобно на Хегел, той разглежда правото като принцип - наистина съвсем модерен принцип - на социалната свързаност и институционализираната публична рационалност”³⁷ - пише Бухвалтер за изграждането на *Философия на правото* и закона, но, както отбелязва същия автор, най-важното в твърдението на Хабермас е, че той смята, че Хегел, както и „неговите предшественици, се опира на предположението за философия на съзнанието, или философия на субекта, предположения, които не отговарят на изискванията на една цялостна теория на правото, нито на реалностите на съвременния социален живот”³⁸.

³⁷ Andrew Buchwalter: „*Habermas, Hegel and the concept of Law*” in *Discourse and Democracy – Essays on Habermas' Between Facts and Norms*. (R.V. Schomberg – K. Baynes, State University of N.Y. Press, 2002, p. 129.

³⁸ Ibid.

„Дискурсивно-теоретичният подход” на Хабермас към правото, според Бухвалтер, изследва феномена на правото не от гледна точка на индивида като колективен субект, а главно „от гледна точка на правилата и процедурите, регулиращи комуникацията и общественото разискване”, нещо което Хабермас нарича „оттегляне в дискурсивната структура на публичната комуникация”³⁹, предлагащо рамка за разглеждане също и на връзката между публичната и частната автономия, както видяхме в първа глава, това е бил основен проблем за кантовата философия на справедливостта, но оставайки все още в по-широкия контекст на „философията на субекта”.

Тук е важно да добавим, че друг важен принос на хегеловата философия на правото, според проф. Ед. Ганс, е премахването на разграничението, съществувало през 17-18 век, датиращо от Средновековието и от сепаратисткия характер на тази епоха, неизвестно за Платон и Аристотел. Това разграничение разглежда закона като нещо абстрактно, произведено от превъзхождащия характер на държавата и политиката като нещо по-мобилно и свързано с ежедневието. „Законът, както се казва, стои по отношение на политиката както анатомията по отношение на физиологията.”⁴⁰ Това означава, че отново емпиричното знание е отделено от своя обект, както е в случая със съотношението на истината и логиката, според описанието на Кант (вж. Гл. I.1).

За да разберем идеята за „субективността” във философията на Хегел винаги трябва да помним, че:

„Субективността е специфично-конкретно разбиране, различно от абстрактната, обща воля. По-нататък волята на субекта, въпреки, че все още запазва следи от собствената си простота, е воля на индивид, който е обект за себе си. Следователно, субективността е осъзнаването на това разбиране. Това издига свободата по-високо”⁴¹. Тук Хегел добавя, че „субективността на волята като цялостна фаза е, от своя страна, едно цяло, което по своята същност трябва да има също и обективност. Свободата отначало може да се осъзнае само от субекта, тъй като тя е истинският материал за това осъзнаване. Но тази конкретна проява на волята, която сме нарекли субективност, е различна от абсолютната воля.”⁴²

Следователно, Хегел вижда, че „самоопределянето на волята е същевременно, фактор за разбиране на волята, субективността не е просто външната реалност на волята, а

³⁹ J. Habermas: *Between Facts and Norms*. MIT Press, 1998, p. 186.

⁴⁰ Hegel: *Philosophy of*, Translator's Preface. P. VII.

⁴¹ Hegel: *Philosophy of Right*, p. 42.

⁴² Ibid. p. 43.

вътрешната ѝ същност”⁴³, превръщайки по този начин „волята на субекта” в „свободна и независима воля”. Това разбиране - бихме могли да кажем - предписва за морала формата на „универсална субективност”.

Хегел използва концепцията за „самоопределяне на волята” по начина, по който Кант разграничава „Willkür” (като свобода на избора) от „Wille” (волята в съответствие с универсалния закон), както вече ги представихме в първа глава (виж гл. I.1). „Самоопределянето на волята” е изразът на волята за осъществяване на нейните цели, „преминаващо от простата и елементарна субективност, която е само моя”⁴⁴, където съдържанието на субективната, или морална воля, въпреки че е придобило формата на обективност, все пак винаги ще съдържа личната ми субективност. При такова разбиране на нравствената воля, моралът придобива както външни, така и международни значения, които ще бъдат разработени в трите следващи фази, както той ги определя⁴⁵.

„Философията на помирението” е ключов момент за Хабермас по пътя му към херменевтиката на хегеловата философия и е интересно да се види, че тя е ключов момент и при оценката му за теорията на справедливостта на Ролс, когато той се позовава на концепцията за „добре подреденото” общество и нуждата някой да следва изискванията на справедливостта, или, по думите на Хегел, „моралът на индивида (Moralität) би намерил своя етичен (sittlichkeit) контекст в институциите на справедливото общество. Следователно, самостабилизирането на добре подреденото общество се основава не на принудителната сила на закона, а на социализиращата сила на живота при справедливи институции, тъй като такъв живот едновременно развива и засилва нагласите на гражданите към справедливост.”⁴⁶

Следователно, за Хабермас е очевидно, че проектът на Ролс за конструиране, или по-скоро реконструиране, на една нормативна теория за справедливост, се корени не толкова в Кантовата философска традиция, а по-скоро постметафизично извлича произхода си от гледната точка на Хегел за прехода от морална към етичната система, доколкото етичното е субективна нагласа, съдържаща правото имплицитно, а не въз основа на формата на даден „категоричен императив”. Основният въпрос на Хабермас е: „Как нормативната концепция за добре подреденото общество може да бъде разположена в контекста на съществуващата политическа култура и публична сфера по такъв начин, че, всъщност, да се срещне с одобрение от страна на гражданите, които

⁴³ Ibid. p. 43.

⁴⁴ Ibid. p. 49.

⁴⁵ Ibid. p. 45

⁴⁶ J. Habermas: *Between Facts and Norms*. MIT Press, 1998, p. 58.

желаят да постигнат разбиране?”⁴⁷. Според него, терминът „рефлексивно равновесие”, въведен от Ролс, за да отговори на подобен въпрос, е доста недостатъчен.

Въпреки тази критика и двамата философи са съгласни с ролята на „Философията като помирение”. По същия този въпрос Ролс пише: „Терминът „помирение”- немският *Versöhnung* - се вписва тук, защото Хегел смята, че вече съществува най-подходящата схема от институции за изразяване на свободата. Задачата на философията, особено на политическата философия, е да осмисли тази схема в мисленето. И след като направим това, пише Хегел, ще се помирим с нашия социален свят ... По-скоро помирението означава, че сме започнали да гледаме на нашия социален свят като форма на живот чрез политически и социални институции, която осъществява нашата същност - т.е. основата на нашето достойнство като свободни личности.”⁴⁸

Оценката на Ролс за различията между Кант и Хегел в нравствената философия се основава на приемането, че Хегел счита етиката на Кант за опитваща се да даде конкретни насоки на хората в техните конкретни ситуации в ежедневието чрез принципите на категоричния императив. За разлика от него, Хегел иска да намерим моралния си компас в институциите и обичаите на нашия социален свят, но Кант би отхвърлил този възглед като несъвместим с неговия идеал за морална автономия. Според Хегел тази идея не осигурява истинска автономия, доколкото индивидите не принадлежат на един „рационален (*vernünftig*) свят на свободен избор.”⁴⁹

2. Дискурсивната етика и принципа за универсализация

Съвременната философия на нравствените практики се подхранва от три основни източника, а именно:

- a.) Етиката на Аристотел;
- б.) Утилитаризмът, както древен, така и модерен; и
- в.) Кантианската морална философия.

Общата оценка за еволюцията на нравственото мислене е формулирана от Хабермас, допълвайки, че две други групи аргументи са също свързани с хегеловата версия на тази кантова традиция в съвременната философия на етиката. Първата, която има за цел да осъществи синтез между класическото комунитарно мислене, основаващо се на аристотеловата концепция за доброто и модерния индивидуализъм, от една страна, и

⁴⁷ Ibid, p. 59

⁴⁸ J. Rawls: *Lectures on the History of Moral Philosophy*. p. 331

⁴⁹ Ibid, p. 333.

втората, която бихме могли да наречем „дискурсна етика“, основаваща се на философията на Хегел за признанието и помирението, разглеждана като интересубективно значение на категоричния императив, но „без да плаща цената на разтваряне на морала в етичния живот“⁵⁰. Първата означава изоставяне на универсализма в сферата на рационалността, докато във втората, можем да видим тясна връзка между справедливостта и солидарността в духа на кантовата етика”.

В „дискурсна етика“, вместо категоричния императив да играе ролята на универсален принцип, имаме процедура на моралната аргументация, установяваща това, което Хабермас нарича „*принцип D*“, според който обосноваването на нормите трябва да бъде разпозната и съгласувана от всички участници в дискусиата. В същото време категоричният императив се издига до ранга на така наречения „*принцип U*“, или „принцип на универсализацията“⁵¹, като регулиращ принцип на тази аргументация. Хабермас нарича „универсалистка етика“, онова което потвърждава, че този морален принцип не е свързан само с културата или интуициите на дадена епоха, но е универсален. Той е включен в универсалната прагматика на комуникацията, далеч от всякаква „етноцентричност“ и оценявайки морални въпроси, акт който той нарича „морална гледна точка“ въз основа на „безпристрастност“.⁵²

„Задачата на универсалната прагматика е да идентифицира и реконструира универсалните условия на възможното взаимно разбиране (*Verständigung*)“.⁵³ Той също така говори за „общите предпоставки за комуникативно действие, като разглежда този тип действия, насочени към постигане на разбиране като основни. Тази цел за постигане на разбиране е „постигане на споразумение“ (*Einverständnis*), което приключва интересубективната взаимност с взаимното разбиране, споделено знание, взаимно доверие и взаимно съгласие.“⁵⁴

Има четири „изисквания за обоснована валидност“, отговарящи на подобен тип споразумение:

- разбираемост
- истина
- истинност
- справедливост

⁵⁰ J. Habermas: *De l'Éthique de la Discoussion*. Champs Flammarion, 1992, p. 95.

⁵¹ Ibid, p. 17

⁵² Ibid, p. 18

⁵³ J. Habermas: *On the Pragmatics of Communication*. MIT Press. Ed. By Macve Cooks. 1988, p. 21.

⁵⁴ Ibid, p. 22

Стремежите организират рамката на „обосноваващата основа на речта”, подобно на това, което Карл-Ото Апел нарича „нормативни условия на възможността за постигане на разбиране” в няколко от своите произведения.⁵⁵

Това, което можем да наблюдаваме в тази рамка, е корелацията между обосноваването на валидността на речта като акт на общуване, което предполага взаимното интересубективно разбиране като предпоставка на правото, и следователно имаме абсолютно рационална рамка, произтичаща от древния рационализъм, който идентифицира правото с доброто. „Тъй като човешкото същество е всъщност рационален фактор, основната дейност на човека е животът, ръководен от практическия разум; следователно животът трябва да е добър, в съответствие с добродетелта (αρετή/arethi)”⁵⁶, каквато е основната идея на Никомаховата етика на Аристотел (X. §26).

Освен това, въз основа на тази рамка Хабермас различава в своята философия на езика, абстракцията на езика като система от значения при използването на езика в речта, но също така осветлява определението на „рационалната реконструкция” на науките като следната процедура: „Когато пред-теоретичните знания, които трябва да бъдат реконструирани, изразяват универсална способност, обща познавателна, езикова или интерактивна компетентност (или подкомпетентност), тогава това, което започва като обяснение на смисъла, цели реконструкция на видовете компетентности. По обхват и статус тези реконструкции могат да бъдат сравнени с общи теории.”⁵⁷

3. Конституционната демокрация и нейното разпространение в международните отношения

„Правото се реализира на първо място под формата на конституирани закони”⁵⁸, казва Хегел и както е широко известно философията на правото на Хегел е теория за „Обективния дух”, реализиран под формата си на „Volksgeist” (Фолксгайт-духът на нацията, или хората) и този дух очевидно е конституционният принцип на всеки народ за самоопределение и самоинституционализация, или както той го дефинира: „политическата конституция е организацията на държавата и процеса на нейния органичен живот по отношение на собственото ѝ Аз. В този процес държавата различава в себе си своите елементи и ги разгръща в средства за съществуване”⁵⁹. Той добавя също, че „конституцията е рационална, доколкото активните работни

⁵⁵ See K.-O. Apel, Ed: Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatic zur Frage ethischer Normen. *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt, 1976.

⁵⁶ Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy. p. 62

⁵⁷ On the Pragmatics of Communication. p. 35

⁵⁸ Hegel: Philosophy of Right. § 213, p. 112.

⁵⁹ Ibid. § 271, p. 154.

подразделения на държавата са в съответствие с естеството на замисъла ѝ”⁶⁰. Можем да видим връзката между „духа на нацията” като колективен *Sittlichkeit* (морал) на същата тази нация и конституцията, като организация, отразяваща някаква рационалност. Това може би е линията да се разбере конституционното мислене на Хегел, в което се подразбират моралните, културните, религиозните и другите ценности на дадено общество, на целия духовен живот като израз на „абсолютния дух”. С други думи, ако за Хегел обоснованата валидност на закона е под формата на признаване (*Anerkannsten*) с готовност на държавната власт от гражданите в концепцията на Хабермас, тази обоснованост изисква представата за легитимност чрез демократично организирана процедура, привлекателна за едно по-широко обществено обмисляне чрез обсъждане, опосредствано от институциите на гражданското общество. Следователно, необходимостта от демократично легитимиране е от жизненоважно значение за Хабермас, който въвежда в няколко свои творби идеята за „процедурна демокрация”, основана на комуникативната рационалност.

По този начин „либералният тип конституция, който ограничава властта на държавата, без да я съставлява, предоставя и концептуален модел за конституционализация на международното право под формата на политически съставено световно общество без световно правителство.”⁶¹

Следователно, Хабермас тук рамкира един процес на преход от „държавоцентрирано международно право” към нов „космополитен правен ред”, доколкото националните държави ще бъдат ограничени в обхвата си на действие, без да губят статута си като субекти на глобалния правен ред – установен, по същество, заедно с модерността, но който трябва енергично да се справя с нарастващите предизвикателства, свързани не само с индивидуалното „световно гражданство”, но и с разширяването на обхвата на онова, което би трябвало да означава „предмет на международното право” в глобализираната ера и при условията на възникнал космополитен морал.

Този процес на „конституционализация на международното право” всъщност предписва един вид синтезиране на основните функции и принципи на един либерален тип конституция над националното ниво, който да упражнява влияние върху международния процес на взимане на решения, но в същото време да изисква обратна връзка за легитимиране чрез националните канали за легитимиране (парламенти, представителни органи, междуправителствени договорености, и т.н.). Но е важно да се отбележи, че подобен процес не се движи от революционните маси, какъвто исторически беше случаят с „първата вълна” на конституционализма, а на първо място

⁶⁰ Ibid. § 272, p. 155.

⁶¹ Ibid. p. 316.

се движи от рационалния избор на националните държави, или регионалните съюзи от държави и, на второ място, от така нареченото световно гражданско общество. Основният пример за подобен процес според Хабермас е процесът на европейско обединение, „въпреки факта, че неговите нормативни параметри все още не са дали отговор на въпроса за окончателност - т.е. дали Европейският съюз ще се превърне във федерална държава от нации с ясно изразени вътрешни различия, или дали той ще продължи да се разраства на ниво интеграция на една наднационална организация, без да придобива качествата на държава.”⁶²

4. Философският спор между Ролс и Хабермас – постигане на сходство на фона на различията

През 1992 г., философското списание *Journal of Philosophy*, по инициатива на Майкъл Кели, директор на списанието, покани двамата големи съвременни философи, Ролс и Хабермас, да напишат статии, всеки за работата на другия, свързана с идеята за справедливостта. В резултат на тази покана и двамата философи се включиха в диспут по критични точки от своите концепции по този основен въпрос. Проектът не е изцяло осъществен според началния замисъл, тъй като Ролс обикновено избягва да участва в подобни дебати, а Хабермас е твърде зает със завършването на основополагащата си книга по теория на справедливостта, *„Faktizität und Geltung”* (*Между фактите и нормите*). Така че проектът се оказва далеч по-скромен от предвиденото, доколкото Хабермас предлага критични забележки към новата книга на Ролс *„Политическия либерализъм”* (*Political Liberalism*), и пише отговор на Ролс, който се появява в изданието на списанието едва през 1995 г. Но това е достатъчно, за регистрирането на този диспут в протоколите на съвременната философия от 20 век, като един плодотворен философски спор, необходим толкова много за актуализиране на интереса към философията на справедливостта като цяло.

Статията на Хабермас бе озаглавена *„Помиряване чрез използване на публичния разум”*, а приносът на Ролс бе съответно озаглавен *„Отговор на Хабермас“*.

След този обмен на мнения, много специалисти видяха в случилото се нещо повече от спор, а именно, една обща тема свързана с безпокойствата на двамата философи.

Хабермас се фокусира върху концепцията на Ролс за моралната автономност, като основен въпрос на неговата практическа (или морална) философия, подчертавайки, че Ролс обновява отдавна утвърдилата се кантова традиция с особен интерес към организацията на едно справедливо общество. Първата му забележка е:

⁶² Ibid. p. 318.

„Имануел Кант поставя основния въпрос за морала по такъв начин, че допуска рационален отговор: ние трябва да правим онова, което е еднакво добро за всички хора. Без да подкрепя трансценденталните философски възгледи на Кант, Ролс подновява този теоретичен подход с особено внимание към организацията на справедливото общество. В противовес на утилитаризма и ценностния скептицизъм той предлага интересубективна версия на принципа за автономност на Кант: ние действваме автономно, когато се подчиняваме на онези закони, които биха могли да бъдат приети от всички заинтересовани въз основа на публичното използване на техния разум. Съвсем наскоро в книгата си *„Политическият либерализъм“*, в която Ролс приключва един двадесетгодишен процес на разширяване и преразглеждане на своята теория за справедливост, той използва тази морална концепция за автономност като ключ към обяснение на политическата автономност на гражданите на едно демократично общество”.⁶³

Относно концепцията на Кант за морална автономност ние посочихме изрично в това изследване, но тук е необходимо да повторим, че, както казва Хабермас, „за да се действа автономно”, трябва да се действа в съответствие с принципите на „чистия разум”, което означава, в съответствие с моралния субект. Но тук Хабермас ввлича и измерението на „интерсубективността” като елемент от своеобразната „обществена рационалност”, прехващаща тази интересубективност.

Тази мисъл се отдалечава от традиционната представа за метафизичния произход на морала, отваряйки пространство за навлизане в социалната онтология на същия този морал.

Освен автономността, други анализатори предлагат, различно четене на този обмен между Хабермас и Ролс, описвайки различията по следния начин: „В началната си статия *„Помиряване чрез публично използване на разума“*, във връзка с обмена от 1995 г.”, след като отбелязва, че „споделя” намеренията на проекта на Ролс и „счита основните му резултати за правилни”, Хабермас предлага три групи критика:

- I. Относно замисъла на изходната позиция на Ролс;
- II. Относно идеята за припокриващия се консенсус; и
- III. Относно връзката между частната и публичната автономия и общия подход на Ролс.

Хабермас твърди, че Ролс изпада в затруднение, поради начина по който формулира автентичната си позиция, враждайки морално значимите съображения (за равенство и

⁶³ Habermas J. : Reconciliation through the use of public reason, *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No 3, March 1995, p. 109.

безпристрастност) в ситуацията на избор чрез механизма на *Воалът на незнанието*, която задължава избиращите да правят безпристрастен избор, като същевременно ги освобождава от всякакъв морален натиск и им позволява свободно да се насочват, просто като рационално заинтересовани страни, безразлични към другите и искащи най-добрия резултат за себе си. Той заявява, че това има три вредни последици.⁶⁴

а) Обобщение на най-важните забележки на Хабермас към Ролс

В стремежа си да обобщим най-важните моменти от тази размяна, трябва да подчертаем следното:

Самият Хабермас отбелязва, че критиката му е „конструктивна и иманентна”, но на първо място се съмнява „дали всеки аспект на автентичната позиция е предназначен да изясни и обезпечи позицията на безпристрастна преценка на деонтологичните принципи на справедливостта”⁶⁵.

Освен това той вярва, че Ролс иска да придобие неутралността на своето схващане за справедливост с цената на отказ от изискването за когнитивната ѝ валидност (обоснованост). Посочените по-горе „теоретични решения водят до изграждането на конституционна държава, която поставя приоритета на основните либерални права над демократичния принцип за легитимиране”⁶⁶. Тук е важно да се спомене ключовото значение на легитимността в политическата философия на Хабермас, придобиваща смисъла на най-фундаментален принцип за изграждане на конституционната държава.

По отношение на „автентичната позиция” (the “original position”) и нейното изграждане, Хабермас смята, че „Ролс я възприема като ситуация, при която рационално избиращите представители на гражданите са подложени на специфичните ограничения, които гарантират безпристрастна преценка на практическите въпроси”. След като казахме това, е необходимо да изясним, че автентичната позиция е свързана с понятието за пълна автономност, както вече споменахме, която е запазена за онези граждани, които вече живеят в институциите на „едно добре подредено общество”. По този начин, Хабермас пише: „Ролс разделя концепцията за политическата автономност на два елемента: *морално неутралните характеристики на партиите*, които търсят своето рационално предимство, от една страна, и *морално съществените ситуационни ограничения*, при които тези партии избират принципи за справедливо сътрудничество,

⁶⁴ Finlayson, James Gordon: *The Habermas-Rawls debate*, Habermas and Rawls for Routledge, Dec. 2018, p.3.

⁶⁵ Habermas, *ibid*, p. 110

⁶⁶ *Ibid*.

от друга страна”.⁶⁷ В отговора си Ролс вижда точно това понятие за „*съществени ситуационни ограничения*” като опит за оспорване на метафизичния произход на морала от Хабермас, доколкото той иска да докаже най-вече политическото разбиране на своя либерализъм. Но това, според нас, не е съвсем ясно в намерението на Хабермас. Хабермас не говори само за „съществени ограничения”, нещо, което вероятно би довело до някаква разновидност на „старото” платоновско метафизично мислене, но говори за „съществени ситуационни ограничения”, нещо, което добавя социален „ситуационен” параметър в критиката му.

Но според нас, най-важният момент на критиката от Хабермас към Ролс е, че вторият е формулирал една теория за справедливостта, която е не толкова политическа, колкото претендира самият Ролс, а по-скоро една теория, включваща справедливостта, като част от общата теория за избора ... Следователно, тя може би не е метафизична, а рационална, но въпросът е, доколко тя е политическа, тъй като се натрапва представата за някакъв утилитаризъм. От това главно възражение, макар и не толкова очевидно, за Хабермас възниква и друг въпрос: Дали известната категория на Ролс за „*Воалът на незнанието*” гарантира безпристрастност на преценката?

Ролс се позовава на основните свободи като първични блага, което, разбира се, е основната идея на класическия либерализъм. Както отбелязва Хабермас: „въпросът за принципите на справедливостта може да възникне само под прикритието на въпроса за справедливото разпределение на първичните блага. Ролс възприема една концепция за справедливост, подходяща за етиката на доброто, която е по-съвместима с аристотеловия или утилитарния подход, отколкото с една теория за правата, каквато е неговата собствена, изхождаща от концепцията за автономност. Именно защото Ролс се придържа към концепцията за справедливост, върху която чрез правата се изгражда автономността на гражданите, парадигмата на разпределението му създава затруднения. Правата могат да се „ползват” само като се упражняват. Те не могат да бъдат приравнени със стоки за разпределяне, „без да се изгуби тяхното деонтологично значение”.⁶⁸ С други думи, това тълкуване на основните права като първични блага „го кара да приравни деонтологичното значение на задължителните норми с телеологичното значение на предпочитаните ценности”, коментира Хабермас, като добавя, че нормите се различават от ценностите, доколкото нормите информират решения за това какво човек би трябвало да направи, а ценностите информират решения за това какво поведение е най-желано.

⁶⁷ Ibid, p.111

⁶⁸ Ibid, p. 114

Но аргументът на Хабермас за това нахлуване на утилитаризма при Ролс не е напълно убедителен, защото за либерал от кантиански тип като Ролс, правото не трябва да зависи от каквато и да е утилитарна концепция. Както Шантал Муф отбелязва по същия този въпрос, отхвърляйки това смесване с утилитаризма:

„Противно на утилитаризма, Ролс не схваща човека като чист, рационален индивид, търсещ изключително собственото си благополучие, а като морален човек, податлив не само към „рационални“ действия (разбирани като инструментални действия в собствен интерес), но също така и към това, което той нарича „разумен“ акт, предполагащ морални съображения и чувство за справедливост в организацията на социалното сътрудничество. Това е метод, който той обозначава с термина „кантиански конструктивизъм“, за да посочи, че работи с концепция за личността, замислена по кантиански като свободна и равноправна морална личност”⁶⁹.

Муф счита, освен това, че Ролс, като дава определен приоритет на разумното пред рационалното в изискването за справедливи условия на сътрудничество, ограничава границите на свободата, упражнявана от хората в преследване на техните собствени интереси. Това, всъщност, означава „приоритет на справедливото над доброто”, така че всяка идея за утилитаризъм изчезва, противно на това, което Хабермас твърди за Ролс.

Друг важен момент на критиката на Хабермас към Ролс се отнася до разграничението между правно и фактическо равенство, доколкото Ролс вижда целия социален обмен на гражданите в едно общество като нещо, което се случва сред свободни и равноправни индивиди. Хабермас прави разлика между правата и действителните условия за упражняване на тези права. И тук именно Хабермас оставя философията на правото, навлизайки в социологията на правото и реалния свят на изпълнението на правата като форма на социално регулиране. Всъщност, Хабермас обвинява Ролс в идеотипична концепция за справедливост, която остава на деонтологично ниво, но е различна от реалния социален живот. Хабермас може да иска да се дистанцира от Ролс, който е типичен либерал в класическия смисъл, като либерално-ляв в политическите си убеждения.

Връщайки се отново към съмнението си относно ролята на „воалът на незнанието”, той всъщност не разбира как участващите страни в изходната си позиция и имайки способността да направят своя рационален избор, трябва да преминат през непроницаемия воал на незнанието и да бъдат лишени от практически разум, за да се гарантира тяхната безпристрастност? В това отношение Хабермас прави заключението,

⁶⁹ Mouffe Chantal: The return of the political, Verso, London, 2005, p.26

че: „Голямата интуиция на Ролс е ясна: ролята на категоричния императив се поема от една intersубективно прилагана процедура, която е въплътена в условията за участие, като равенство на страните, и в ситуационните характеристики, като воалът на незнанието. Вярвам, че Ролс би могъл да избегне трудностите, свързани със замисъла на изходната позиция, ако операционализира моралната гледна точка по различен начин, а именно, ако опази процедурната концепция на практическия разум от странични значения, развивайки я по строго процедурен начин”⁷⁰.

И когато използва термина „процедурен”, той няма предвид нищо друго освен „дискурсна етика”, в която под прагматичната аргументация (според теорията на Г. Мийд за прагматичната аргументация) на един приобщаващ и непринуждаващ рационален дискурс сред свободни и равноправни участници, от всички се изисква да възприемат гледната точка на всички останали, в нещо като „идеална речева ситуация”. Подобна ситуация аналогична ли е на тази, която Ролс нарече „припокриващ се консенсус” или е нещо различно? Че е аналогична би могъл да твърди някой друг, но не и Хабермас, който счита че Ролс, налагайки обща перспектива на страните в изходната им позиция чрез информационни ограничения, неутрализира разнообразието от интерпретативни гледни точки ... Дискурсна етика, за разлика от това, разширява тези перспективи чрез intersубективната практика на аргументация.

Нека видим сега основните моменти от отговора на Ролс на тази статия:

б) *Обобщение на отговора на Ролс към Хабермас.*

Отговаряйки на Хабермас, Ролс първоначално приема, че въпреки факта, че двамата представляват две различни философски доктрини, те са съгласни по много аспекти, макар че Ролс посочва *две основни различия* с Хабермас. Той е много прецизен казвайки, че първото различие е по-фундаментално, тъй като подготвя сцената, и рамкира второто: „Това се отнася до различията между нашите начини на представяне, както аз ги наричам: неговият е *идеалната дискурсивна ситуация* като част от теорията му за комуникативното действие а моят е *автентичната позиция*. Те имат различни цели и роли, както и отличителни черти, служещи за различни цели”⁷¹. Понататък той обяснява, че политическият либерализъм характеризира политическата концепция за справедливост, далеч отвъд която и да е философска, религиозна, или друга доктрина, въпреки онова, което Хабермас мисли за своята теория за комуникативно действие, която е всестранна доктрина, обхващаща много неща, като обща теория на смисъла, на истината, или валидността, служещи за теоретични, но и за практически цели. С други думи, това е един вид универсализъм. Ролс е прав да мисли

⁷⁰ Ibid, p.116

⁷¹ Rawls J.: Reply to Habermas, Political Liberalism, Columbia University Press, NY, 2005, p. 373

за теорията на Хабермас по този начин, като се има предвид представата за рефлексивност на комуникативното действие в епохата на модерността. Ролс критикува Хабермас допълнително за съответното разбиране на етичния живот като хегеловата „Sittlichkeit“ (нравственост) в своята „Философия на правото“: „Считам, че собствената доктрина на Хабермас е логика в широкия хегелиански смисъл: философски анализ на презумпциите на рационалния дискурс (по теоретични и практически причини), който включва в себе си всички уж съществени елементи на религиозните и метафизични доктрини. Логиката му е метафизична в следния смисъл: тя представя описание на онова, което е налично - човек, ангажиран с комуникативни действия в своя житейски свят. Що се отнася до това какво означават „същност“ и „съществено“, бих предположил, че Хабермас има предвид нещо като следното: хората често мислят, че основният им начин на правене на нещата - тяхното комуникативно действие с неговите презумпции за идеален дискурс, с представата им за обществото като справедлива система на сътрудничество между гражданите, които са свободни и равни - се нуждае от основа извън себе си, разпозната от един платоновски разсъдък, който проумява същностите, или, иначе казано, се корени в метафизичните същности”⁷².

В този фрагмент Ролс обобщава онова, което смята за метафизична мисъл в известния хабермасов „комуникативен разум“, съдържащ квинтесенцията на философията му. Ролс смята, че поради хегелианския произход на понятието за морал на Хабермас, свързано със значението на «Sittlichkeit», с други думи, моралът, според него, се корени в една по-дълбока религиозна или метафизична доктрина. Неговата доктрина, твърди Ролс, е логика в широкия хегелиански смисъл, философски анализ на предпоставките на рационалния дискурс, който включва в себе си всички съществени елементи на тези метафизични доктрини.

Второто различие, произтичащо от първото, описано по-горе, се основава на въпроса: кои са най-разумните принципи на политическа справедливост за конституционната демокрация, чиито граждани се разглеждат като свободни и равноправни, разумни и рационални? Отговорът на Ролс е, че тези принципи се задават от устройството на представителството, при което рационалните страни в процеса са разположени в разумни условия и ограничени от тези условия, а свободните и равни граждани се предвижда сами да постигнат съгласие по тези политически принципи в разумни и рационални условия.⁷³

За Хабермас отговорът на този въпрос е, че всички дискусии са от гледна точка на гражданите в културата на гражданското общество, която той нарича **публична сфера**. И точно тук, Ролс чувства необходимост да разграничи собствената си

⁷² Ibid, p. 378-379

⁷³ Ibid. p.381

концепция за *публичен разум* от тази на Хабермас относно публичната сфера. Само в една бележка под линия Ролс в отговора си към Хабермас ясно възразява, че: „Обществената причина за политическия либерализъм може да бъде сбъркана с публичната сфера на Хабермас, но те не са еднакви. Публичен разум в този текст са доводите на законодателите, изпълнителните власти (например президентите) и съдиите (особено тези от Върховния съд, ако има такъв)... Идеалът на публичният разум няма същите изисквания във всички тези случаи. Тъй като *публичната сфера* на Хабермас е почти същата като тази, която нарекох в книгата си „Политическия либерализъм”, *обща култура*, публичният разум със задължението си за учтивост не се прилага ... Ние нямаме разногласие по този въпрос. Не съм наясно, обаче, дали той приема този идеал”⁷⁴.

Той също така отговаря на критиката на Хабермас, че неговата „изходната позиция“ е монологична, а не диалогична, противно на Хабермас „идеалната дискурсивна ситуация” е диалог или дори „омнилог”. Ролс твърди на свой ред, че изходната позиция е „начин на представителство” и като такава се преценява от всички граждани заедно с принципите, които поражда.

Ние настояваме, че тези различия между Хабермас и Ролс ясно очертават не само разликите, но основно приликите между тях по отношение на техните концепции за политическата справедливост и техните подходи във философията на правото, основаващи се на един не изцяло несъвместим, а по-скоро изискан маниер да се интерпретира понятието за политическото. Това е най-важното различие между двамата философи, в нашия анализ. Ролс иска да направи това различие много ясно, анализирайки естеството на дебата и подчертавайки, че: „Спорът е нормативен и засяга идеали и ценности, макар че в политическия либерализъм той е ограничен до политическото, докато в дискурсивната етика не е така. Обръщайки се към аудиторията от граждани в гражданското общество, както всяка демократична доктрина би трябвало, справедливостта като равнопоставеност очертава различни основни политически схващания - тези на обществото като справедлива система за сътрудничество, на гражданите като свободни и равноправни, и на добре подреденото общество - и след това се надява да ги съчетае в разумна и цялостна политическа концепция за справедливост на базисната структура на конституционната демокрация”⁷⁵.

Това го разграничава от съответната теория на Хабермас, като продължава да развива своите възражения в този дълъг текст, озаглавен „Отговор на Хабермас”.

⁷⁴ Ibid. p. 382, see footnote no 13.

⁷⁵ Ibid p. 384

Освен това, той разглежда проблемите на „припокриващия се консенсус” и „обосновката” като друго поле за очертаване на несъгласието му с немския философ.

Интересно е да се разгледа отговора на Ролс към Хабермас, по-специално по тези два въпроса, и най-вече по въпроса, повдигнат от Хабермас във втория раздел на статията му, а именно: първият въпрос е дали „припокриващият се консенсус” допълва обосновката на политическата концепция за справедливост като нещо разумно и, второ, как политическият либерализъм използва термина „разумен”?

Ролс отговаря на двата въпроса, определяйки три различни вида обосновка и два вида консенсус, свързващ ги с идеята за легитимността, важен термин както за философите, така и за философията на правото като цяло.

По-конкретно: **Първият** вид обосновка е обосновката *pro tanto* (до известна степен) на политическата концепция, която отчита само политическите ценности, **вторият** е пълното обосноваване на тази концепция от отделен човек като член на гражданското общество, а **третият** е публичната обосновка на политическата концепция от политическото общество⁷⁶. Третият вид обосновка, т.е. публичната обосновка от политическото общество, е основната идея на политическия либерализъм, според Ролс, която работи заедно с идеята за разумния припокриващ се консенсус, и създава необходимата легитимност сред гражданите, взаимно споделящи концепциите си. След това, той разграничава двата вида консенсус, първият, който идва от ежедневната политика с цел да се постигне споразумение, за да може политиците да получат мнозинство, а вторият, който е много различен, е наречен „*разумен припокриващ се консенсус*“, консенсус „Сред изчерпателните доктрини на гражданите“, като се има предвид, че тези доктрини съществуват отвъд вярванията на гражданите в тях. Този вид консенсус е част от „публичната обосновка“ в демократичното общество, белязана от разумния плурализъм, пише Ролс.⁷⁷

Във втория въпрос, поставен от Хабермас, както беше споменато по-горе, относно това как либерализмът използва термина „разумно“, отговорът на Ролс е, че либерализмът не прилага моралните преценки като критерий за валидност на истината, а политическите идеали, принципи и стандарти като критерии за „разумното“. Това означава с други думи, че всеки вид обосновка и легитимност трябва да се основава на политически, а не на морални ценности. Защиатавайки версията си за либерализъм, Ролс счита „справедливото“ и „легитимното“ като едно и също и прави забележката, че: „Хабермас не поставя под въпрос, че правата на човека могат да бъдат обосновани като морални права. Неговата идея е, че след като ги мислим за принадлежащи към положителния закон, който винаги е принудителен и санкциониран от държавната

⁷⁶ Ibid p. 387

⁷⁷ Ibid, p. 390

власт, те не могат да бъдат наложени от външно представителство на законодателната власт на демократичния режим. Това със сигурност е правилно.”⁷⁸ Но неговото несъгласие е, че Хабермас определя като пребиваващи в „неразрешена конкуренция” двете форми на автономност, частната от една страна и политическата, от друга. За Хабермас либерализмът е изправен пред предполагаема дилема, която е следната: макар че човешките права не могат да бъдат наложени отвън върху упражняването на публичната автономност при един демократичен режим, все пак това чувство на автономност не може обосновано да наруши тези права чрез своите закони. За Ролс и неговото разбиране за либерализма и двете форми на автономност са равностойни и имат еднаква тежест в концепцията му за „справедливостта като равнопоставеност”. Между тях няма антагонистична връзка.

Струва си да споменем тук един много важен фрагмент от Ролс в отговора му към Хабермас, в който той изразява не само несъгласието си с него по въпроса за тази „несигурна конкуренция”, но съдържа и резюме на виждането му за политическата философия и нейната основна траектория:

„Този недостатък се вижда във факта, че от 19-ти век либерализмът се позовава на голямата опасност от тирания на мажоритарното управление и просто постулира приоритета на правата на човека като ограничение на народния суверенитет. От своя страна, гражданското републиканство в традициите на Аристотел отдавна отдава приоритет на древните пред съвременните свободи. Противно на Лок и Кант, Хабермас отрича, че правата на съвременните хора са морални права, основани или на естественото право, или на морално схващане като категоричния императив. Той твърди, че като основава правата на морала, либерализмът подчинява правния ред на външни основания, като по този начин поставя ограничения върху законното демократично право. Докато възгледът на Русо и гражданското републиканство основава древните свободи върху етичните ценности на конкретната общност с нейния етос или общо благо, вкоренявайки тези свободи в специфични и ограничени ценности”.⁷⁹

В този фрагмент той излага основното си различие с Хабермас относно естеството на гражданските свободи в една демократична република и това, според нас, е най-важният спорен въпрос в този известен дебат между двамата велики философи. Характерът на автономността, като основен въпрос на съвременната философска мисъл, е преминал през философските доктрини на философи като Фуко, Касториадис, Дворкин и др. Това е по-скоро онова, което е останало от съвременната философия по

⁷⁸ Ibid, p. 411

⁷⁹ Ibid, p.410

тази тема в късната политическа модерност. Но това е също така и разделителната линия в този дебат между Ролс и Хабермас, дебат, който разочарова академичната общност по онова време поради множеството прилики и взаимни допълвания на двамата мислители. Ролс, като се опитва ясно да изрази какви са различията им, казва в последните страници на отговора си, че:

„А що се отнася до въпроса какви са различията между мнението на Хабермас и моето, по отношение на съвместната оригиналност и еднаквата тежест на публичната и частната автономност, не съм сигурен. Въпреки че неговият възглед е изчерпателен, и двамата имаме нормативен идеал за демокрацията, който установява вътрешна връзка между двете форми на автономност и тези идеали са паралелни по няколко начина. Неговият идеал изглежда твърде широко скроен, за да се предвиди до какво семейство от свободи би довела идеалната дискурсивна процедура. Всъщност, изглежда неясно дали това изобщо би могло да доведе до някакво много конкретно заключение.”⁸⁰

Следователно, налице е приемане от страна на Ролс на нормативната рамка на двете теории за демокрацията като форма на политическа автономност, но той не е съгласен с Хабермас относно идеята за политическото, поддържащо либерална културна среда, ангажираща гражданите в политическия живот, като дейност за постигане на най-голямото им благо и пълната им реализация. За *справедливостта като равнопоставеност*, това схващане, че доброто на гражданското общество е подчинено, както Ролс тълкува Хабермас, на доброто на обществения живот, е грешка. Всъщност това, което възниква тук като разминаване, ако можем да го декодираме, е идеята, че правата на човека са присъщи на поредица от граждански свободи не като морални ценности, а като политически ценности, една позиция, представена от Ролс, или те са производни на един мажоритарен тип демокрация, водеща до тяхното приемане в резултат на политическия процес.

Казвайки това, Ролс ни въвежда в спора между „мажоритаристите” и „конституционалистите” относно основните права и свободи, които очевидно не са част от процедурата на правителството, като например неполитическата реч, религиозната свобода, философската и моралната мисъл и т.н., все неща, които не са окончателни за демократичната процедура. Както той отбелязва: „Мажоритаристите казват, че мажоритарното правило е справедливо и включва всички необходими права, за да произведе справедливо законодателство и разумни резултати. Конституционалистите твърдят, че мажоритарното правило не е приемливо, и освен ако не са налице

⁸⁰ Ibid, p. 419

конституционно признати ограничения на мажоритарното законодателство и други елементи, основните и други свободи няма да бъдат надлежно защитени. ... На това мажоритаристите отговарят, че напълно приемат основното значение на неполитическата реч, свободата на мисълта и съвестта и свободното упражняване на религия. Те по-скоро твърдят, че конституционните ограничения са ненужни и в едни истински демократични общество и култура тези права и свободи ще се спазват от електората."⁸¹ Тази зависимост от духа на електората, без да се разчита на някои конституционни гаранции (или средства, както ги нарича Ролс), може да има инвалидизиращ ефект за демокрацията. Но „както мажоритаристите, така и конституционалистите са съгласни, че дебатът се свежда до това дали демокрацията на мнозинството е само в своите резултати или е по същество справедлива. Мажоритаристите не твърдят, че демокрацията е чисто процедурна ... ", отбелязва Ролс и този коментар му дава възможност да завърши дългия си отговор, открояващ друго важно различие с Хабермас в защитата на либерализма, аргументирайки се, че концепцията му за "справедливостта като равнопоставеност е по скоро *съществена*, а не *процедурна*".

За разлика от Хабермас, който вижда системата от права вътре в „процеса на легитимиране“ - ключова концепция за политическата философия на Хабермас и произтичащата от нея „институционализация“,⁸² Ролс се съмнява в необходимостта от подобно легитимиране, питайки: наистина ли ни трябва да се легитимираме тук? Но отговорът му е, че и двете форми на справедливост са взаимосвързани:

*„...Приемам че разграничението между процедурна справедливост и справедливост по същество, е съответно разграничение между справедливостта (или равнопоставеността) на една процедура и справедливостта (или равнопоставеността) на нейния резултат. И двата вида справедливост илюстрират определени ценности, съответно на процедурата и на резултата; И двата вида ценности вървят заедно в смисъл, че справедливостта на една процедура винаги зависи от справедливостта на вероятния ѝ резултат, или от справедливостта по същество. По този начин, процедурната справедливост и справедливостта по същество са свързани, а не отделни“.*⁸³

⁸¹ Ibid, p. 423-424

⁸² Habermas J.: Between Facts and Norms, издание на гръцки: Τοπραγματικόκαινοισχύρον, Εκδ. Νέα Σύνορα-Α.Α. Λιβάνη, Αθήνα 1996, p. 179-194

⁸³ Rawls J. as ibid. p. 421 (*курсивът е мой-НВ*)

Хабермас държи на идеята, че резултатите от функционирането на публичния разум чрез демократичните процедури са „разумни и легитимни”, като понятието „разумност”, се приема за дадено, за да се оценят тези резултати и затова Ролс характеризира неговата гледна точка също като „по същество”, но в смисъл, че придобива своята „процесуална легитимност”. Следователно, за Ролс легитимността е по-нисш и подчинен термин от справедливостта, докато за Хабермас легитимността изглежда почти същата като справедливостта и нейните резултати. В своя основополагащ труд *„Между фактите и нормите”* той изрично се позовава на този механизъм, който позволява на политическите институции, свързани с конституционната демокрация, да бъдат в съответствие с идеята за народен суверенитет и, освен това, свързани с управлението на мнозинството.

И накрая, очевидно е, че това важно разграничение, направено от Ролс между справедливост *„по същество”* и *„процедурна”* справедливост, не се влияе толкова много от историята на политическата философия (Кант, Хобс, Русо), но според нас, то идва от основните различия на германското гражданско и конституционно право, където народният суверенитет има основна роля в артикулацията на правовата държава (Rechtsstaat), и англосаксонската представа за политическата автономност, заложена в индивидуалния характер на гражданските права.

Но това трябва да се анализира по-подробно, и не тук.

в) *Посттеоретични бележки по дебата*

Опитахме се да обобщим основните различия в дебата между Ролс и Хабермас, придържайки се към строгата теоретична рамка и терминологията на двете концепции. Ако се опитаме да направим резюме на нашата разработка на пост-теоретично (деконструктивно според концепцията на Дерида) ниво, можем да отбележим следното:

Според нас, не е далеч от истината, ако някой твърди, че критиката, отправена от Хабермас, не е просто по отношение на теорията на Справедливостта на Ролс, а е основно критика на неговата собствена версия на *„политическия либерализъм”*, изложена в същата тази книга. Реакцията на Ролс се състои в цялостно излагане и защита на собственото му разбиране за либерализма като съставна част на доктрината за демокрацията.

Основната разлика е в характера на справедливото общество. И двамата имат нормативна рамка, произтичаща от неокантианската традиция, но разликата е между деонтологичния и процедурния характер на Справедливостта в *„добре подреденото”*, според Ролс, или в *„институционализираното”*, според Хабермас, общество. Според Ролс *справедливостта като равнопоставеност* има деонтологичен (съществен)

характер, но за Хабермас тя е повече, или по-малко процедура, съгласувана с демократичния характер на държавата.

В терминологията, която използват, има известна степен на сближаване, но в много различно съдържание. Терминът *„изходна позиция“* на Ролс, например, е сходен с *„идеалния диалог“* на Хабермас, а Ролсовия *„публичен разум“* е съответно аналог на хабермасовата *„публична сфера“*, въпреки че не са еднакви.

Политическият либерализъм, според Хабермас, е „разумна конструкция, която не повдига претенции за истина“ и е „неутрална към противоречивите светогледи“, но Ролс претендира, че разбирането му за либерализма е по-политическо в смисъл, който се опитва в конституционен режим да разреши антиномията да бъде доктрина и в същото време да организира политическа концепция, която да може да постигне „припокриващ се консенсус“ сред дълбоко противоположни религиозни, политически, морални, или други възгледи. Хабермас от своя страна дава приоритет на функционирането на правовата държава и демокрацията в процес на постигане на споразумение между опонентите.

Защо е важна идеята за *„помирение чрез използване на публичния разум“*?

Идеята за помирението е полезна от методологична гледна точка, служеща като теория за постигане на съгласие между различни и антагонистични всеобхватни доктрини. Това не е просто когнитивна или аргументативна процедура, а по-скоро функция за създаване на публичен разум като съществен елемент от демократичния процес вътре в обществото, който може да бъде разширен до международно и транснационално ниво, и да служи като инструментален разум за разрешаване на конфликти. Тъкмо тук е фокусиран интересът ни.

ГЛАВА III

Глобализацията като представяне на нов световен ред

„Всички нации имат международно право”

Монтескьо (Духът на законите, 1748)

1. Глобализацията като икономико-политически процес и като социално-културно условие

Терминът „глобализация” от началото на употребата му в академичните произведения през десетилетието на 60-те години на миналия век имаше значение, силно свързано с един трансформационен процес, възникнал в епохата на късната модерност и свързан с модернизирването и иновационните практики в резултат на въвеждането на нови технологии в капиталистическата икономика, които позволиха разширяването на икономическата дейност отвъд националните граници на глобално, планетарно ниво. Тези трансформационни процеси, протичащи в развитите капиталистически страни, доведоха до нова социално-икономическа и социално-културна реалност, ново състояние в световните дела, създавайки нови пространства, където се формираха някакви нови „глокалности”⁸⁴. След разрушаването на Берлинската стена и края на Студената война бе развита една нова, невиджана досега в човешката история „глобална модерност”, която има силен реконструктивен ефект върху световната система. Процес, който Зигмунт Бауман нарича „течна модерност”,⁸⁵ за да обозначи един нов тип морал, появил се като следствие от тази трансформация. Краткият Оксфордски политически речник, който обяснява защо през периода на студената война подобен интерес не е същият както в периода след 1989 г., споменава две основни причини: „*Първо*: появата на нова конфронтация на свръхсилите и на една Втора студена война, появила се за да докаже правото на онези, които не искат да изоставят хобсовата представа за международния живот, доминиран от военна конфронтация, а не от икономически обмен. *Второ*, в рамките на академичните среди привържениците на държавните политики и реалистите реагираха енергично, доказвайки, например, че многонационалните корпорации са тясно обвързани с държавите и с моделите на междудържавна политика, че държавата все още е най-важната институция на международния ред, че военната сила не е намалила своята полезност и, най-важното от всичко, че международната политическа система с

⁸⁴ Неологизъм, обединяващ английските думи „global” и „local”/ глобален и местен.

⁸⁵ Bauman Zygmunt, *Globalization, the Human consequences*, (Bulg. Edition, Sofia 1999, transl. by Maria Dimitrova, edited by Alexander Gunkov).

доминиращата си логика на баланса на силите, си остава най-важният елемент от всяка теория на международната политика”⁸⁶.

Опитвайки се да разберем по-добре сложността на термина, трябва да подчертаем, че понякога глобализацията е представена като повсеместна теория, обясняваща всичко в наше време, понякога това е само ориентиловъчна насока за трансформиращите процеси, случващи се наоколо, или дори като колекция от концепции, картографиращи, но не обясняващи изрично как се променя глобалната система и как това трябва да се разбира, а в някои други случаи се представя като идеология на „новото време”, или дори като теоретичен дискурс, често свързан с неолиберализма. В същия речник отново четем като своеобразна дефиниция:

„Далеч не е лесно да се събере голямото разнообразие от значения, прикрепени към термина глобализация. На едно ниво, изглежда просто. Глобализацията се отнася до универсалния процес, или съвкупност от процеси, които генерират множество връзки и взаимовръзки, които надхвърлят държавите и обществата, изграждащи съвременната световна система”⁸⁷

По този начин става ясно какво има предвид известния икономист, удостоен с Нобелова награда, Джоузеф Стиглиц, когато говори за „две лица на глобализацията”: „Настоящият процес на глобализация генерира небалансирани резултати, както между, така и вътре в страните. Богатство се създава, но твърде много страни и народи не споделят неговите предимства ... Правилата на играта, която управлява глобализацията, са несправедливи, специално създадени за да облагодетелстват напредналите индустриални страни. Всъщност, някои скорошни промени са толкова несправедливи, че действително влошиха положението на някои от най-бедните страни.”⁸⁸

Авторът, въз основа на признанието, че глобализацията трябва да бъде реформирана, за да бъде „накарана да работи“ като ново глобално състояние, предлага шест основни области, в които е необходима промяна на маршрута за преодоляване на световните неравенства и асиметрии, а именно:

- ✓ Намаляване на крайната бедност;
- ✓ Необходимост от оказване на помощ и облекчаване на дълга;
- ✓ Необходимост световната търговия да стане справедлива и балансирана;
- ✓ Ограничаване на всяка по-нататъшна либерализация и приватизация, основаващи се на така наречения „Вашингтонски консенсус”;
- ✓ Защита на околната среда; и

⁸⁶ McLean Iain and McMillan Alistair: Oxford Concise Dictionary of Politics, Oxford Univ.Press, 2009, p. 223

⁸⁷ Ibid. (курсивът е мой-НВ)

⁸⁸ Stiglitz Joseph: *Making Globalization work*, Penguin 2006, p. 8-9

- ✓ не на последно място, той предлага „нова система за глобално управление” и демократизация на вземането на решения в международните публични институции и повече прозрачност, за противопоставяне на „демократичния дефицит“ и липсата на демократична легитимност.⁸⁹

Дейвид Армитаж, професор по международна история в Харвардския университет, като ни припомня забележителното есе на Кант „*Какво е Просвещението?*”, твърди, че различаването на „просветен век” от „епоха на просвещението” прави паралелно разграничението между „глобализиран век” и „ера на глобализацията”, което не е нищо повече от различаването на глобализацията като процес и глобализацията като състояние, и предлага много кратко и точно определение, описвайки го в следните две измерения:

„Процесът на глобализация представлява постепенно усложняване на връзките отвъд националните граници, тяхното нарастващо навлизане в преди това недокоснати места и появата на общ набор от проблеми, които определят универсалната космополитна общност. Условие на глобализацията е състоянието на пълна транснационална интеграция, обхващаща всички хора по света в единна мрежа от икономически и културни връзки, пропита от една обща глобална съзнателност”.⁹⁰

Според нас, тази дефиниция съчетава идеално, всички тези характеристики на глобализацията, които се определят като траен икономически, политически и социокултурен процес, водещ до ново антропологично състояние, възникнало в процеса на Просвещението, разбирано като процес, водещ до „внезапното излизане на човека от неговата самоналожена незрялост”, както казва Кант. Това може би прилича на визията на Кант за „универсална история с космополитна цел”, имаща телеологичен характер, но тук трябва да се разбира като феномен на настоящето и бъдещето, въпреки че предисторията му трябва да се търси в универсалисткия и хуманитарен смисъл на Просвещението. Повечето теоретици на глобализацията претендират, че това е явление в човешката история без прецеденти, поне в съвременните му измерения. Космополитизмът, представен от стоицизма като философска доктрина, се заражда в късната античност, малко преди появата на Александър Велики в историята, но е свързан с подобни, но не еднакви трансформиращи и новаторски процеси, би могъл да възрази някой, който иска да защити уникалния характер на глобализацията в нашата

⁸⁹ Ibid, p. 13-19

⁹⁰ Armitage David: *Foundations of Modern International Thought*, Cambridge University Press, 2013, p.33

епоха. Армитаж твърди по този въпрос, че „наричането на нашата ера „Епоха на глобализацията”, би я отличило от всяка предишна епоха само с цената на парадокса, че това, което е всеобхватно и екстензивно в пространството, трябва да бъде изключващо и интензивно във времето”!⁹¹

1.1 Необходимостта от глобално управление и глобален ред

Тази потребност от глобално управление се свързва много често в много публицистични и международни медийни препратки с обявяването на „нов световен ред“ от президента на САЩ G.W. Буш (баща) в началото на 90-те по време на първата война в Персийския залив, когато той оправдава необходимостта от „международна намеса“, при извършването на незаконни действия или актове на несъответствие с международното право в конкретен географски регион на планетата. Автоматично такава доктрина се свързва и с края на обосновааната валидност на „Вестфалския мир“, правната конвенция, с която Тридесетгодишната война от 1618-48 г. бе прекратена и която в продължение на четири века се считаше за един от основните стълбове на модерния световен ред и символизираше преминаването от средновековните договорености към модерността на стария континент, доколкото изтощените участници в една тотална война срещу населения с различни религиозни вярвания и разнообразни политически елементи се съгласяват да спрат кръвопролитие.

Както пише Хенри Кисинджър: „Вестфалският мир отразява практическо приспособяване към реалността, а не уникално морално прозрение. Той разчита на система от независими държави, които се въздържат от намеса във вътрешните работи на други и сверяват взаимните си амбиции чрез общо равновесие на силите. В Европейските спорове не взема превес нито едно твърдение за истина или общо правило. Вместо това на всяка държава се отрежда атрибутът на суверенната власт над нейната територия”.⁹² Кисинджър е последовател на мнението, че „никога не е съществувал истински световен ред”, доколкото „преговарящите от 17-ти век, изготвили Вестфалския мир, не са смятали, че те поставят основите на глобално приложима система” поради факта, че идеята за световния ред бе приложена в онази географска степен, която е известна на тогавашните държавници. Въпреки факта, че в други географски региони концепцията за световен ред е била съвсем различна, например в Азия експанзията на Исляма чрез Османската империя формира монолитната концепция за „една империя, една вяра, една върховна власт в света”, а в „Новият свят” на американския континент е установена вярата, че „мир и равновесие

⁹¹ Ibid, p. 35.

⁹² Kissinger Henry: *World Order*, Penguin Press, NY, 2014, p. 3.

ще настъпят по естествен път, а древните вражди ще бъдат отменени, след като другите нации получат същите принципи в управлението си, както американците в своето”.

„Вестфалската система се разпростря по целия свят като рамка за държавен международен ред, обхващащ множество цивилизации и региони. Значението на термина „ред” като жизненоважен елемент на „политическото” беше представено в модерната политическа мисъл на професора от Харвард Самуел Хънтингтън в класическото му изследване, озаглавено „*Политически ред в променящите се общества*”, публикувано за първи път през 1968 г. В това противоречиво изследване, представено в разгара на войната във Виетнам, известният теоретик твърди, че редът като категория е най-важната цел на всяко общество независимо, дали този ред е демократичен, или авторитарен, социалистически или на свободния пазар. Това издание бе препечатано тридесет години по-късно, рецензирано и с предговор от неговия ученик Франсис Фукуяма, с цел да се засили значението на този термин, десет години след рухването на Берлинската стена, когато политическия безпорядък бе разпространен по целия свят, след края на двуполюсността между Съветския съюз и САЩ.

Самият Фукуяма почувствал необходимостта от актуализиране на тази книга, която е написана в следвоенния период след възхода на процеса на деколонизация и нестабилността на същия този период е отразена в него, но тридесет години по-късно, период през който нарасналата икономическа мощ на източна Азия стана реалност, и се случи падането на комунизма, и ускоряването на глобализацията вече беше регистрирано като „третата вълна на демократизация”, както бе наречена от самия Хънтингтън, много въпроси, свързани с тези исторически събития, останаха без отговор при повторното преразглеждане на първото изследване. За тази цел Фукуяма добавя друго проучване, опитващо се да съживи интереса на академиците и политиците към «произхода на политическия ред», написвайки книга със същото заглавие.

По-сложна концепция в тази посока е разработена преди много години от гръцко-френския философ *Корнелиус Касториадис* в най-важния му труд, озаглавен: „*Въображаемата институция на обществото*” (*L' 'institution imaginaire de la société*), където се опитва да представи една универсална теория в постмарксистка рамка, описваща процеса на „институционализация” в човешката история под широкия термин „въображаема”, като системата от символни структури, преобладаващи нормативни актове, културни значения и ритуали, с други думи, цял спектър от изразената и обменена рационалност, организираща обществото, но всичко това в духа на „автономността” като основна категория на неговата теория. За Касториадис политическата мисъл, от Платон до Маркс е приложна теория на същественото, *усия* (ουσία), основано на онтологията на идентичността, в която битието се определя

социално-исторически. В този аспект представянето е свързващата нишка между мистифицираното и самореализираното чрез социални актове битие. Той отбелязва: „la representation est imagination radicale” („представянето е радикално въображение”). Представянето (Vor-stellung) е акт на рефлексивност, изясняващ самопромяната, темпоралността и пространствеността на битието⁹³. Във втората част на своя труд Касториадис описва конфронтацията на социалното въображение с институциите. В социалноисторическото пространство възниква дългосрочен „онтологичен генезис” в резултат на самопромяната, която се възпроизвежда като институция. Всяка нова институция в такъв процес изисква да се надмине „институционализираната причина”, създадена от предишната институция. В това разбиране социалното въображение е „институционализираното общество” в континуум, който предполага своите промени в историческото време и пространство. Той въвежда две основни категории: „лѐгин“ (λέγειν) и „тѐвхин“ (τεύχειν), където първата означава „обозначаване”, а втората означава „измислица или конструкция”. При това „лѐгин” се въплъщава и прави цялостно идентичностното измерение на езика и, по-общо, социалните представяния, а „тѐвхин” се въплъщава и прави цялостната идентичност на социалния акт.⁹⁴ И двете са институции на историчността на обществото. Техният начин на действие зависи във всеки исторически период от въображаемата организация на институционализирания свят на обществото.

2. Искането за легитимиране в политическата глобализация

Глобализацията като ускоряващ се трансформационен процес, както го описахме по-горе, засяга радикално не само идеята за национален суверенитет, и но ядрото на международния правен ред, актуализиращо отново един забравен спор в международното право: този между естествения закон и дискурса на правата. Бащата-основател на съвременното международно право, холандският юрист Хуго Гроций, в началото на XVII век се опитва да преодолее разликата между естествения закон (*ius naturale*) и закона на народите (*ius gentium*), като приписва в минимална степен морал на всички човешки същества, която би могла да бъде общоприета от всички рационални същества. Както отбелязва Д. Армитаж: „Историята на глобализацията показва, че тя многократно поражда равностойни и противоположни реакции към де-глобализацията. Това може да бъде показано в трансформациите на края на осемнадесети век на два други глобални дискурса, които илюстрират границите на

⁹³ Castoriadis Cornelius: *L' institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, 1975, p. 478.

⁹⁴ Ibid. p. 395

универсализма в историята на глобализацията: дискурсите на правата и на международното право ”.⁹⁵

Първият, който въвежда идеята за първенството на международното право, е австрийско-еврейският юрист и правно-политически философ с неокантианска ориентация, Ханс Келсен (1881-1973), автор на австрийската конституция от 1920 г., както и автор на крайъгълното произведение, озаглавено *Обща теория на правото и държавата* (1945), който напуска Австрия и Германия след завземането на властта от Хитлер, продължавайки академичната си кариера в САЩ (Университета в Беркли-Калифорния). Определянето и предефинирането на суверенитета в контекста на съвременното право на XX век става централен предмет на политическата философия на Келсен.

3. Нови източници на легитимиране - от международното общество до глобалната общност.

Това, което споменахме в предишния параграф за Келсен и неговата теория, е фундаментално за обясняване на този спор, доколкото глобалният конституционализъм действа в рамките на неговата проблематика и противниците му се движат в обратна посока на отхвърляне на монистичния проект за глобалния ред, настоявайки за плуралистичните правни порядки и за разцепването на международното право на функционално дефинирани области на обосноваването му в световен мащаб. Такива области са например: търговският закон, антитерористичното законодателство в областта на сигурността или хуманитарното право, и т.н. Както Коен - който е убеден конституционалист - го формулира прецизно, отсега нататък основният въпрос е да направим следния избор:

„Или по-нататъшно интегриране/ конституционализация на глобалната политическа система, което налага предприемането на стъпка към монистичен глобален правен ред, основан на космополитни принципи, който трябва да се откаже от концепцията за суверенитета (заменяйки го с субсидиарност), или приемане на безпорядъчен (наистина, нареждайте по-малко) глобален правен плурализъм, който признава множеството политически порядки и източници на международно право, но се отказва от всеки опит за конструиране на ред на порядките или за конституиране на възникващата глобална политическа система, отхвърляйки йерархията от келсенов тип и премахвайки

⁹⁵ Armitage David: Ibid. p. 38.

(Gleichschaltung) автономията на националните политики и съответстващите ѝ законови разпоредби”.⁹⁶

Това, което е важно да подчертаем в този фрагмент, е, че имаме преход от идеята за международното общество, което първоначално се е утвърдило като група от суверенни териториални държави, към глобалната система, където вече няма „разделна форма на разграничаване”, Но има „много функционално обособени глобални подсистеми, като политическата подсистема е само една от тях”. Преходът от „международно общество” към „световно общество” се отнася до трансформация не само на отношенията и интензивността на тяхната взаимовръзка, но и до качествена трансформация на естеството на тяхната взаимозависимост. В този случай редът е съставен не от държавите, а от цяла поредица от компоненти, като мрежи, неправителствени граждански участници, различни групи за межкултурен, икономически и политически обмен и т.н. Разликата тук, според нас, е, че вече не можем да използваме термина „международно общество“, доколкото всички тези сделки се случват в новоизградения ред на „световната общност“, което означава една по-обвързана, по-последователна и по-взаимосвързана общност от споделени ценности и норми на поведение.

Тази гледна точка представлява иновация на така наречения *Jus cogens* в международното право, сигнализиращ задължителния характер на ключовите глобални норми, основани на консенсус, но не непременно на държавен консенсус. По този начин, правилата на *Jus cogens* представляват по-висш закон в йерархията на международното право, включващ в тази категория, забрана на изтезанията, геноцида, робството, или на всякакъв вид престъпления срещу човечеството, давайки на хуманитарния закон един вид *erga omnes* правила за всеобща употреба в новия глобален правен ред.

4. „Хуманитарните интервенции” като парадигма на глобализирания правен ред – Принципът на „Отговорност за защита” (R2P) и застъпничеството на Хабермас за интервенцията в Косово

Както е известно, първият случай на този „интервенционизъм”, основан на реториката на правата на човека, беше намесата на НАТО през 1999 г. в Косово, но истината е, че това не е действие, решено съгласно раздел VII на Съвета за сигурност, когато коалиция от държави, действащи извън властта на системата на ООН, оправдава военна инвазия и нарушаване на държавния суверенитет на хуманитарна основа.

⁹⁶ Ibid. p. 44

Този вид „хуманитарни интервенции“ бяха оправдани с необходимостта да се спрат много трагичните събития на хуманитарна катастрофа, случваща се в провинция Косово на бивша Югославия в резултат на междуетническият конфликт между сръбското и албанското население в същата провинция, следствие от войните в Югославия и разпадането на федералната държава. Много тежка дилема за вземащите международни решения тогава беше как да се предотврати по-нататъшното ескалиране на междуетническото, междурелигиозно насилие, подобно на случилото се преди в Руанда и Босна, и довело до геноцид, широко насилие и военни престъпления. Всъщност, те трябваше да примирят императива за спиране на системното и тежко нарушаване на правата на човека, но без да нарушават самия „свещен“ принцип за неинтервенция в суверенна държава. Ноам Чомски беше един от острите критици на тази намеса, но от другата страна бяха учени като Ю. Хабермас да я защитят. Шестата седмица на войната току-що бе започнала. С всяка бомбардировка всяка нощ съмненията и въпросите се увеличаваха. Разговорите за хуманитарните цели и защитата на косоварите отдавна бяха превърнати в абсурд от суровата реалност на войната. Германският министър на външните работи Фишер и министърът на отбраната Шарпинг прибегнаха до най-неподходящите и нелепи сравнения между режима в Белград и нацистка Германия. Това накара още няколко трезви историци да размахат показалец с предупреждение. Нещо повече, специалната конференция на партията на Зелените в Германия щеше да започне. Ситуацията изискваше истински експерт по морал.⁹⁷

Професор Юрген Хабермас пристъпи срещу всички съмняващи се, за да защити бомбардировките на Сърбия от НАТО, под заглавието *„Бруталност и хуманност - война на граничната линия между закона и морала“*. Известният германски седмичник *Die Zeit* предостави на известния франкфуртски философ Юрген Хабермас три пълни страници и заглавие. Редакционният съвет знаеше със сигурност, че задачата няма да бъде лесна за него. Но той го направи с непреклонност, с риск да бъде характеризан като „пропагандист на войната“.

Основната позиция на Хабермас беше, че ситуацията в Косово се нуждае от спешни действия за предотвратяване на етническите прочиствания и масовите жестокости на албанското население и това беше легитимиращият фактор, въпреки липсата на каквото и да било разрешение от Съвета за сигурност на ООН. Всъщност, той призна легитимността на делегираните действия, предприети от друга регионална организация за сигурност, като НАТО. С този аргумент той отрече универсалността на космополитния правен ред и прие, че волята на международната общност може да бъде

⁹⁷ Rippert Ulrich: Bestiality, humanity and servility - How Jürgen Habermas defends the Balkan war/ 5 June 1999. See more: <https://www.wsws.org/en/articles/1999/06/habe-j05.html>

представена *ad hoc* от друга припокриваща се, но частична легитимност на организация с ограничена юрисдикцията по отношение на глобалната справедливост. Тук няма да обсъждаме обосноваването на твърдението му, имайки предвид емпиричните показания за реалните факти, нещо, което беше направено много подробно от Ноам Чомски.⁹⁸ Интересуваме се главно от теоретичната стойност на неговата аргументация.

Всъщност, Хабермас приема емпиричната норма (необходимостта да се предотврати военно престъпление или геноцид), ръководена от реалните събития, като легитимиращ механизъм за създаването на това ново правило в международните отношения и придаването му на нормативна същност. Той приема - по наше мнение - с този аргумент представата за лумановата „автопоетична“ функция на закона.

Но е важно тази идея за широко разпространения космополитен морал във „въображаемата институционализация“ да се свърже с онова, което Коен определя като „космополитен плурализъм“, който „е нормативен проект с цел да стимулира сближаването на реалния свят (в ЕС и в глобалната правна система) на институционалните договорености с универсалните, материалните и структурно конституционните принципи и ценности“.⁹⁹

⁹⁸ Chomsky Noam: Lessons from Kosovo, 1999. More on: <https://chomsky.info/humanism01/>

⁹⁹ Cohen Jean L.: (Globalization and Sovereignty: Rethinking Legality, Legitimacy and Constitutionalism. 2012, Cambridge University Press), p. 58.

ГЛАВА IV

„Космополити от всички страни, още едно усилие!“

Жак Дерида

1. Да се поиска космополитен морал, или да се пристъпи към глобален ред?

В своето есе за известния "Вечен мир" на Кант, Хабермас коментира, че за Кант "вечният мир", за който призовава още абат Сейнт Пиер, е идеал, който трябва да придаде на идеята за космополитен ред привлекателност и интуитивна сила. С това, Кант въвежда трето измерение в правната си теория: космополитното право (*das Recht der Weltbürger*), иновация с далечни последици, заемаща своето място наред с държавното и международното право¹⁰⁰. Както вече изрично анализирахме в предишните глави на тази дисертация, той защитава идеята, че всички форми на държавата се основават на идеята за конституция, съвместима с естествените права на човека, която „в крайна сметка трябва да доведе до глобален правен ред, който обединява всички народи и премахва войната“¹⁰¹. Това означава установяването на космополитен ред.

Космополитизмът като морален идеал не се появява за пръв път в човешката история с тази разработка на Кант. Произходът му датира от късната гръцка античност и от гръцкия философ Диоген Синопски, който отговаря на въпроса за своето гражданство, като твърди, че е „космополит“ (гражданин на света). С това твърдение той въвежда философската концепция за космополитен морал в смисъл, че хората са равни по своята същност и са граждани на универсална общност. Век по-късно стоиците със своята морална философия дават по-силен политически тласък на космополитизма, опитвайки се да засилят този морал, основан на добродетелта, като рационализирана интернализация на естествения закон. Още тогава, те искат да създадат нова политическа общност, основана на тези политически принципи на новопоявилите се космополитен морал. „Новият *полис* беше космосът, политическата общност с по-универсален характер от традиционния затворен полис“¹⁰² отбелязва Джерард Деланти, професор по социология и политическа мисъл в университета в Съсекс. Стоиците не отхвърлят полиса с цел изследване на добродетелта и истината

¹⁰⁰ Habermas J.: Kant's Idea of Perpetual Peace, with the benefit of two hundred years Hindsight, in Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal ed. by J. Bohmans and Mathias Lutz-Bachmann/ The MIT press, Cambridge Massachusetts, London 1997. p.113; виж също: <https://www.jus.uio.no/smr/om/aktuelt/arrangementer/2015/habermas.-kant-s-perpetual-peace-with-the-benefit-of-200-years--hindsight.pdf>

¹⁰¹ Ibid. ,p. 113

¹⁰² Delanty Gerard: The Cosmopolitan imagination-The renewal of critical social theory, Cambridge University press, p. 21

навън, както е било при циниците, но са поискали възстановяване на полис-държавата с разширено разбиране за този нов космополитен морал, настоявайки за нов вид гражданска ангажираност. В този морал ролята на емоции като любовта и съчувствието са важни за създаването на нови форми на социален живот и космополитна етика.

Римският стоицизъм, от своя страна, беше силно повлиян от гръцкия стоицизъм, разширявайки повече идеята за принадлежност към по-широката общност на народите в Римската империя и формулирайки по-ясна представа за *космополиса* като модел за политическа формация. „Древните космополитични мислители включват такива философи като Зенон от Ситий, Крисип, Марк Цицерон, Марк Аврелий и Сенека.¹⁰³ Доколкото римският свят включва елинския и Римската република се разширява до империя, включваща земи от Близкия и Средния изток, Африка и други, уравнението на града с разширената форма на светът-република става много по-ясна, асимилирайки много други цивилизации, и чрез този космополитизъм се формулира нова визия за града като представителен за света. Универсалистката култура е амалгама от тази философска и социокултурна „смяна на парадигмата“. В тези условия биват подготвени и родени световните монотеистични религии като християнството и по-късно исляма, където „Божият град“ трябва да съгласува индивидуалната гледна точка на града с по-широката визия за космоса. Същото е и за вярващите в исляма, тъй като те трябва да адаптират възприятията си за „уммата“ (общността от вярващи) със световното господство на бога. Тези исторически форми на космополитизма са свързани с империята, от една страна, като политическата формация, съответстваща на приемствеността на „полиса“ като по-нисша и основна форма на политическа организация, и християнския морал, който насърчава възприемането на света като „*икумени*“ (Οικουμένη), т.е. като проекция на „*globus terraqueus*“ в етичния живот на човечеството. По този начин, „*икумени*“ вече не е географски термин, а цяла система от значения, с религиозни, морални, духовни и други конотации. *Икумени* представлява пространството, където този нов морал среща себе си и връзката си със света.

1.1. Исторически модели на космополитния морал, формулиран като политически ред - Предложение за по-нататъшно социално-теоретично разработване

Анализирайки основните моменти на еволюционизма на космополитния морал през вековете, е необходимо да представим нашата разработка за политическите и институционални форми, с които тези различни версии на морала се изразяват, като се опитаме да осветим по-натакък момента, когато един „етос“ става политически.

¹⁰³ Oxford Concise dictionary of Politics, Ed. by Ian Mclean and Alistair McMillan, Oxford University Press, 2009

Всъщност, това е усилие за класифициране на родословието на политическото, въз основа на еволюцията на понятието „полис“, замислено не само като социално-урбанистична конструкция, а като по-сложна система от етико-политически ценности. *Полисът* трябва да се разбира като времево-пространствено измерение на политическото и неговата трансформация в процедура от нормативни актове и социални представителства. Ако приемем, че космополитизмът има дълга традиция, възприемаща много форми в своята еволюция, тогава е важно да видим многообразието на трансформацията на „полиса“, започвайки от античността, като основа на тази дълготрайна традиция. Полисът е мястото, където „индивидът се идентифицира с универсалната човешка общност“ пише отново Деланти, като разграничава три основни форми на космополитизъм: „Те са моралният космополитизъм, политическият космополитизъм и културният космополитизъм“.¹⁰⁴ В нашата еволюционна разработка „полисът“ е симбиотичната парадигма на човечеството, която има следните основни модели в развитието на историята:

1. **Полисът-държава**, съответства на пряката демокрация като неин политически ред. Събранието на гражданите (Demos) е най-високият легитимиращ принцип и авторитет.
2. **Метрополисът** - имащ империята като основен модел на своя политически ред, а монархията като най-важната, но не и единствена форма на политическата си администрация. Редът на метрополиса се пресъздава в колониите като единствен организиращ политически и културен модел. Моделът на метрополиса, също така, послужи за осъществяване на империалистическата експанзия на втората фаза на индустриалния капитализъм и на колонизационната система като политически ред за световна хегемония, до края на Втората световна война.
3. **Мегаполисът** като формация на късния индустриално-технологичен и финансов капитализъм, функциониращ политически в рамките на националната държава, но съсредоточаващ икономическата мощ извън нея. Мегаполисът представлява сложността на мащабните градски и технологични формации, разработени в рамките на политическия ред на демократичния или олигархичния капитализъм.
4. **Космополисът** като последния проект, създаден в ерата на глобализацията, е съставен от последната проява на космополитния морал и изисква съответната институционална, транснационална и наднационална политическа организация.

¹⁰⁴ Delanty Gerard: The Cosmopolitan imagination-The renewal of critical social theory, Cambridge University press, p. 21

Космополисът съчетава всички системни характеристики на мега-полиса плюс концентрация не само на икономическа сила, но и на амбицията да бъде световен град, т.е., културният център, способен да упражнява глобално идеологическо влияние като епицентър на основните събития в глобализираната епоха. Космополисът има тенденцията да бъде автономен център, способен сам да създава нов политически ред, който да бъде „държава в държавата“. Политическото му значение нараства, доколкото процесът на глобализация се разширява и задълбочава във всички сфери на съвременния обществен живот. Космополисът е абсолютното осъществяване на космополитния морал и като такъв обхваща всички предишни форми на духа на космополитизма. С други думи, това е една „мегаполисна“ град-държава, претендираща на разширяване като имперски метрополитен център. Това е осъществяване на въображаемото представителство на глобализацията която се трансформира в глобален ред, като телеологично установен краен идеал.

1.2. Пристъпване към глобалния политически ред

Както вече отбелязахме в началото на настоящата глава, Хабермас е анализирал идеята на Кант за вечния мир под призмата на съвременния космополитизъм, изяснявайки, че: „Докато вечният мир е една от неговите по-важни характеристики, той е само симптом на космополитния ред. Кант все още трябва да реши концептуалния *проблем* за това как може да се мисли този ред от гледна точка на закона. Той трябва да намери подходящата разлика между космополитното право и класическото международно право и по този начин специфичното за *ius cosmopolitanum*“.¹⁰⁵ Чрез тази диагноза за идеята на Кант, Хабермас открива основния проблем на това, че един космополитен ред, разбран като морал, все още не е институционализиран, за да бъде един вид космополитен закон, различен от конвенционалното международно право, целящ да „премахне всички войни“.

От тази перспектива той вижда есето на Кант като аргумент за създаването на такава световна държава в името на една „универсална държава на всички народи“, основана на закона на народите, на чиято власт всички държави би трябвало доброволно да се подчинят, както Хабермас пише в книгата си „*Теория и практика*“, публикувана две години преди „*Към вечния мир*“. В последната, Хабермас смята, че „Кант внимателно разграничава „федерация на държави“ от „държава на всички народи“. От сега нататък един явно „космополитен“ ред трябва да бъде разграничен от

¹⁰⁵ Habermas J.: *Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years Hindsight*, in *Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, ed. By J. Bohmans and Mathias Lutz-Bachmann/ The MIT press, Cambridge Massachusetts, London 1997, p.116

правния ред в държавите по силата на факта, че за разлика от отделните граждани, държавите не се подчиняват на публичните принудителни закони на някаква върховна сила. Вместо това, те запазват съществуването си като отделни държави.”¹⁰⁶ Но въпреки тази концептуална и терминологична разлика в концепцията на Кант, факт е, че и според двата термина Кант вижда края на естественото състояние и, подобно на процеса на социалния договор, който прекратява естественото състояние сред индивидите чрез законово гарантиран режим на свобода и основни права, същото важи и за нациите, които живеят в световен режим на правно дефинирана юрисдикция, запазвайки своите суверенни правомощия. Хабермас твърди, че Кант „на мястото на позитивната идея за световната република” е поставил негативният заместител на една трайна и постепенно разширяваща се федерация, която има вероятност да предотврати войната...” Следователно, Кант сравнява „федерацията на нациите” с един постоянен конгрес на държавите”.¹⁰⁷

1.3 Институционален космополитизъм и права на човека – Оправдание, или „морален капан”?

Във всеки случай идеологията около новия проект за космополитна демокрация е поставена под съмнение главно от противниците на либералния идеализъм на транснационалния институционализъм, тъй като ХХІ век започва с определени тенденции на вида на „изолационизъм“ или „монополизъм“ към международната система, главно след избирането на Доналд Тръмп за президент на САЩ. Критиците са обезпокоени не само от концепцията, че индивидът е единственият носител на правата, но критикуват и така наречения „фундаментализъм на правата на човека“. Хабермас от много рано е запознат с този проблем и напомня в същата тази статия-оценка на 200-годишния проект на Кант, за войнствената *Lebensphilosophie* на Карл Шмит. Според Шмит, зад оправданието на апела „срещу войната“ се крие универсализмът на кантианския морал на човечеството. Хабермас казва, че: „Шмит се доближава до хегеловата критиката към Кант, когато говори за лицемерие”... Според Шмит „моралът на човечеството, заразенo от универсализма на правата на човека”, лъжливо се абстрахира от „естествения политически ред“, който е разграничаването „между приятел и враг”.¹⁰⁸ Противно на този аргумент, Хабермас остава верен на първоначалната си позиция, че ако изключим едно чисто политическо тълкуване на правата на човека като това на Шмит, това не означава, че трябва да бъде въведена „директна моралистка интерпретация”. Правата на човека не трябва да се смесват с

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid. p. 117

¹⁰⁸ Habermas, *ibid.* p. 146.

моралните права, смята Хабермас, но това не означава, че позитивният закон няма морално съдържание. Както Кант разграничава по свое време морала от формалните свойства на законността, Хабермас също така смята, че демократичната процедура на политическия процес от законодателството и моралните ценности се вливат в обосноваването на съответния законодателен процес. Прехвърляйки тази мисъл в международната сфера, той заявява, че предложението за запазване на „международно право без закон и право без морал“ е погрешно в условията на конституционна държава и демокрация:

„Идеята за конституционна държава изисква принуждаващото насилие на държавата да бъде канализирано както външно, така и вътрешно чрез законно право; А демократичното легитимиране на закона трябва да гарантира, че законът остава в хармония с признатите морални принципи. Следователно космополитното право е следствие от идеята за конституционната държава. В него най-сетне се установява симетрия между юридическото регулиране на социалните и политическите отношения вътре и извън границите на държавата”.¹⁰⁹

Правилното решение, следвайки неговата мисъл, на тази основна дилема на правенето на политика в международните дела в наше време е да се избегне „фундаментализмът на правата на човека“ не чрез отказ от политиката на защитата им, а чрез „космополитната им трансформация в правен ред“. Не деморализация на политиката, а по-скоро демократична трансформация на морала в позитивна правна система с узаконени процедури на прилагане, това е евристичното изместване на Хабермас по отношение на тази дилема. Поге, опитвайки се да анализира типологията на „институционалния космополитизъм“, разграничава три основни елемента, споделяни от всички космополитни позиции:

Първо: индивидуализъм, тъй като индивидът е основната първична грижа, а не държавите, или етническите, културните, религиозните или други общности;

Второ: универсалност, по отношение на статута на всеки индивид, основаващ се на равенството; и

Трето: общоприложимост, което означава, че този специален статут има глобална сила.¹¹⁰

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Pogge, Thomas: *World poverty and human rights*, Polity Press, 2nd edition, Cambridge, 2008. p. 175

Както разбираме от тези дефиниции понятието на Поги за институционален космополитизъм, не е свързано с институциите, натоварени да изпълняват задачата за организиране на правния ред на глобалното управление, както е в случая с Хабермас, Хелд, и други, а по-скоро с организирането на намесата на световно гражданско общество. Ето защо то е толкова свързано с осъществяването на правата на човека, а не и с „интервенционизма (под претекст за спазване) на правата на човека”.

2. Как е възможен проект за глобална справедливост?

Както вече видяхме в предишните раздели на тази глава, космополитизмът предлага широка теоретична и философска рамка за организиране на нормативен политически проект за нов глобален ред, както институционално, така и процедурно. Другата страна на този нормативен проект трябва да бъде завършена чрез подходящ процес по отношение на глобалната справедливост. Идеята за глобална справедливост в пошироката перспектива на космополитизма дава това изместване от държавноцентричното понятие за справедливост на глобалното. Дискурсът за правата на човека, който описахме в последния раздел, просто даде възможност за поставяне на правилни въпроси по този въпрос и за това как с разширяването на политическата етика в международна перспектива бихме могли да видим осъществяването на правата на човека в този нормативен контекст на различните „глобалности“ извън държавите. Но оспорваният въпрос е дали можем да приемем това осъществяване на индивидуална основа, както приканват теоретичите на космополитния хуманизъм, или в рамките на „*Законът на народите*” (1999), застъпван от Джон Ролс, съставляващ съществена част от проекта за либерална справедливост. В този свой труд Ролс предлага принципите на либералната справедливост да бъдат пренесени в международен контекст, но не автоматично, по-скоро след коригиране на социално-политическата нормативност на световното общество. Това световно общество включва две основни категории държави: едната се състои от либерално-демократични държави, а другата категория не-либерални държави, която Ролс нарича „достойни” държави, организирани вътрешно, като „добре подредени общества”. Тази концепция е включена в „идеалната теория” на *Законът на народите* и неговото продължение за „достойните йерархични народи”, които биха могли да приемат същия закон както демократично-либералните общества, при условие, че принципите на справедливостта са основна демократична структура на тяхната организация. Поради тази причина политическият дебат между народите относно техните взаимни отношения трябва да бъде изразен с оглед на съдържанието и принципите на този закон. Ролсовата „изходна позиция” също играе тук важна роля, доколкото представителите на равноправните народи могат да подберат принципите на *Закона на народите* за „Обществото на добре подредените

народи”. Гъвкавостта на идеята за изходната позиция позволява съдържанието на тази процедура да включва основната насоката, че свободните и равноправни народи и техните правителства могат да избират интензивно или базисно сътрудничество. *Законът на народите* в подобна представа регулира политическото Общество на народите като приобщаваща процедура. Значението на почтеността в теорията на Ролс по отношение на други нелиберални народи се основава на предположението, че почтеното общество не е агресивно и се включва във война само за самозащита. Теорията също така развива добрата идея за справедливост, която отрежда човешки права на всички свои членове и гарантира, че всички социални групи са представени от изборни органи в една консултативна система. „До сега идеалната теория за международна справедливост удивително прилича на тази, предложена в *окончателните параграфи от „Вечния мир на Кант”*”, пише Чарлз Р. Бейц,¹¹¹ като подчертава важността на схемите за сътрудничество, в които независимите народи се движат заедно в първоначалната международна позиция.

Както Пърси Ленинг обобщава: „При разширяването на политическия либерализъм към международна справедливост не е изненадващо, че отново „социалният договор”, „плюрализмът”, въпросът, че принципите трябва да бъдат „добре акордирани”, „изходната позиция”, и „идеята за публичния разум” играят централна роля. Но сега въпросът е да се формулират принципи на справедливостта, които могат - при конкретни условия - да бъдат в центъра на споразумение между народите в Обществото на народите.”¹¹²

Но Ролс въвежда друго важно измерение на понятието за международна справедливост: идеята за *„разпределителната справедливост между народите”*, свързана с намерението за борба срещу несправедливите неравенства в политическото общество на народите. Заслужава да се отбележи, че Ролс формулира тази концепция в книгата си *„Законът на народите”* (в параграф 16.2) след като Чарлз Р. Бейц - теоретикът, който въвежда идеята за правата на човека - го критикува в една статия, публикувана в списанието *„Философия и публични дела”* (4:4, лято 1975, стр.60-89), че неговата теория за справедливост обръща недостатъчно внимание на два проблема в международните отношения. Първият е дали държавите имат изключителни права върху своите фондове за природни ресурси, а вторият е дали държавите подлежат на международен принцип за разпределение, който Ролс защитава като вътрешно уместен. Въпреки тези пропуски, Бейц признава теорията на Ролс като „важна емпирична промяна в структурата на световния политически и социален живот”.

¹¹¹ Beitz, Charles R.: Justice and International relations, in Global Justice-Seminal Essays ed. By Thomas Pogge, Darrel Moellendorf, Vol. I, Paragon House, USA, 2008, p. 27

¹¹² Lehning Percy B.: John Rawls – AN introduction, Cambridge University Press, 2009, p.179

2.1 От разпределителна към преразпределителна глобална справедливост

От друга гледна точка, Джерард Деланти, коментирайки глобалната справедливост като политически проект, определя четири основни позиции относно обхвата на юрисдикцията на държавата.

Първата позиция, съответстваща на хуманитаризма и помощите за развитие, както споменахме по-горе, е, че целта на глобалната справедливост е премахването на бедността и задоволяването на основните потребности на населението.

Втората позиция е свързана със стремежа към, и прилагането на правата на човека. В този случай се набляга повече на индивида, отколкото на обществата.

Третата позиция засяга стремежа към равенство като цел на глобалната справедливост в много части на света и промяна на властовите отношения в тях. Това е повече от задоволяване на основните потребности, но се разпростира и върху сферата на политиката на признание, твърди Деланти и е съвместима с либералната и държаво-центричната гледна точка.

Четвъртата позиция в същата класификация е свързана с убедителния стремеж и искане целта на глобалната справедливост да е постигне на равенство между държавите, и тя е по-„глобалистична” от останалите три. Основните цели, като премахване на крайната бедност, прилагане на правата на човека, по-голямото равенство и т.н., трябва да бъдат постигнати в рамките на този стремеж и искане. Всъщност, позоваваме се на тази най-силна четвърта позиция към ***преразпределителна глобална справедливост***, поставяйки ***егалитаризма*** като основен приоритет, за да се надхвърлят критериите на либералния хуманитаризъм.¹¹³

Това би могло да означава значителни промени, например, по отношение на проблема с миграцията, променяйки значително приобщаването на чужденците към съществуващата политика в рамките на конкретна държава. Но от друга страна, ако целият свят, пише Деланти, трябва да постигне същите стандарти на живот като развитите страни, това би било сериозно предизвикателство за екологичната устойчивост, поставяйки в опасност глобалния екологичен баланс. Така че, проектът за глобална справедливост и глобалният екологизъм, както виждаме, са взаимосвързани. В тази четвърта позиция е също така застъпено убедителното мнение, че глобалната справедливост е свързана с идеята за по-широка демократизация, която поставя под

¹¹³ Delanty, Gerard: The prospects of cosmopolitanism and the possibility of global justice, Journal of Sociology, Vol. 50 (2), 2014. p. 216

съмнение надменното превъзходство на либералната държава, и изисква създаването на нови глобални институции, които да удовлетворят търсенето на промяна.

Следователно, принципите на *преразпределителната глобална справедливост* в значителна степен са надхвърлили концепцията на обикновената разпределителна справедливост, както бе предложена от Ролс, въпреки че тя си остава в обсега на реализация „сред народите”. Но за Деланти космополитната позиция включва различни нива на „признаване и членство” и не е лесно да се преобразуват в глобален контекст някои норми, прилагани в национален контекст.

ГЛАВА V

„Съдбите и делата на държавите във връзката помежду им са видимата диалектика на пределната същност на тези духове. От тази диалектика се възпроизвежда вселенският дух, духът на света, неограниченият дух. Той има най-висшето право от всички и упражнява правото си върху по-нисшите духове в световната история. Историята на света е съдът на света ”.

Г. В. Ф. Хегел - Философия на правото (340)

Бъдещето на демокрацията в глобалната епоха - трансформацията, политическите промени и хегемонията в световната система

1. Теоретичният дискурс на постлиберализма като нов политически наратив

Сблъсквайки се с новите глобални реалности и цялостната концептуализация на глобалното управление и глобалната справедливост на гносеологично и прагматично ниво, всъщност се сблъскваме с теориите за модерността, с „краят на проекта на Просвещението“ като един от последните есхатологични наративи за историята и философията като вид самосъзнание. В този смисъл ние се сблъскваме с бъдещето на демокрацията като глобално предизвикателство на нашето време в перспективата за организиране на световния политически ред и от другата страна, ролята на универсализма като морален ангажимент в съвременното общество. Но освен това, днес основният проблем за глобализацията на демокрацията, според нас, е, че подобен проект трябва да се реализира в контекст, в който демокрацията не е държавна процедура, а е по-скоро основната характеристика на световната политика, която възнамерява да се само-институционализира. Една глобализирана демокрация е бездържавна, само-осъществяваща се ситуация, в която държавните участници се сливат с недържавни участници и глобалното гражданско общество, което играе по-активна роля в международните дела. В тези условия решаващият проблем е да се даде нов реален импулс на демокрацията и как тя да се подсили за да противостои на враговете си. Противоречията, произтичащи от това разширяващо се демократично изискване от една страна, и предизвикателствата пред така наречения „хиберглобализъм“, който подчертава ролята на неолибералния вариант и икономическата глобализация като процес, водещ до безграничен напредък и икономически просперитет.

1.1. Моментът на комунитарна критика към „процедурализма“ на Ролс.

През последните десетилетия между либерализма и комунитаризма се разви своеобразен антагонизъм по някои въпроси на съвременната политическа мисъл. Основната разлика е в естеството на Аза и неговото проектиране в социалната сфера, при което либерализмът настоява на индивидуализираната самоидентичност, а комунитаризмът подчертава ролята на общността като система от ценности и йерархичен ред, определящ индивидуалната идентичност. Интелектуалният произход на комунитаризма би могъл да се търси в концепцията на Хегел за „*Sittlichkeit*“ или в споделените ценности на общността, или дори в традицията на английския идеализъм и задълженията на гражданството. Социалистическите и анархистичните теоретични традиции са също с важен принос за формулирането на тази концепция. Германският социолог от 19-ти и началото на 20-ти век Фердинанд Тьонис, теоретик на *Общността (Genmeinschaft)* и *Обществото (Gesellschaft)*, също обръща внимание на ценностите на общността и заплахата, която индустриалното общество представлява за нея.¹¹⁴ Възраждането на съвременния комунитаризъм е свързано с разработките на Аласдейр Макинтайър, Майкъл Сандел, Майкъл Уолзър и Чарлз Тейлър.

Тейлър е може би най-изявената личност от този кръг от съвременни комунитаристки мислители, които критикуват либерализма в поредица от есета и книги, като в най-известната от тях, лекцията „*Безпокойството на модерността*“ (1991)¹¹⁵, канадският философ „изразява своя дълбок скептицизъм по отношение на способността на либерализма да осигури общите условия, необходими за стабилна демократична политика, или в неговите условия, „републиканско самоуправление“¹¹⁶. Той свързва този „недъг на модерността“ с възхода на атомизацията на обществото и инструменталния разум и загубата на „смисъл и свобода“ в съвременния свят, поради „политиката на неутралитет“ и „процедурния либерализъм“, които не са в състояние да произведат силна демократична или републиканска политика. Според него, неуспехът да се постигне идеята на Кант за траен международен мир и справедливост е свързан с невъзможността за изграждане на силно републиканство в обществото. Тук Тейлър вижда пряка връзка на функционирането на държавата с функционирането на международната общност, но, разбира се, освен това вижда и другите фактори за този недъг на съвременността като индивидуализма, неограничените пазари,

¹¹⁴ Oxford concise dictionary of politics: Communitarianism, Mclean Iain and McMillan Alistair, Oxford, 2009

¹¹⁵ Charles Taylor, *The Malaise of modernity*, (Cbc Massey Lectures Series), 1991

¹¹⁶ Baynes, Kennet: “Communitarian and Cosmopolitan challenges to Kant’s conception of World Peace” in *Perpetual Peace – Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, edit. By James Bohman and Mathias Lutz-Bachmann. MIT 1997, p. 221.

консуматорството и неограничената вяра в ползите от научния и технологичния прогрес, фактори, които могат да бъдат пречки за осъществяването на международния мир. Със сигурност, тази версия на комунитаризма не е единствената. Комунитаристите често извършват „връщането назад на Тьонис“, следвайки обратната насоченост от обществото към общността в неоромантичния дух на откриване на изгубените добродетели на общността и на самата общност като онова топло пространство, в което автономията се зачита като „свещена“ ценност. Първоначално походът на историята от общността към обществото се разглежда като освобождаващ и корелацията с модерността е гарант за правата и свободата на личността.

Връщайки се към философията на Ролс и начина, по който тя беше подхваната от комунитаристите, трябва да подчертаем, че има още два въпроса, върху които се съсредоточава комунитарната критика, според кохерентния анализ, направен от Дж. Томпсън, отделно от концепцията за самоличността, която вече споменахме. Втората е свързана с това, което анализирахме и в предишната глава, т.е. идеята за „разпределителната справедливост“, предложена от Ролс като средство за ограничаване на социалните неравенства, и третата е идеята за *демократичното гражданство*.

1.2 Към глобален нормативен синтез

Не всички комунитаристи, както вече подчертахме, са антилиберали, както и не всички са антиглобалисти в смисъла на пренебрегване на негативните ефекти от глобализацията, напротив, приемат я като обективен и фактически процес на нашето време. В стремежа си да съвместява общността като основна за всяко отделно социално-културно пространство и глобалното общество с разширената политико-икономическа и институционална реалност, Амитай Етциони, изтъкнат теоретик на комунитаризма на глобално ниво и професор в университета Джордж Вашингтон, предлага един нов „Глобален нормативен синтез“ като решение на този спор и като нов прочит на глобализма.¹¹⁷ Тезата му е, че съотношението на насилническата власт с нормативната ще намалее, но тя „няма да изчезне, както смятат някои либерали. Неговото предположение е, че упражняването на сила не може да бъде напълно избегнато, но колкото по-легитимно е използването ѝ, толкова по-добре за всички засегнати“. Подобно на това, което Джоузеф Най въведе под термина „мека сила“, която днес се използва широко в теорията на международните отношения,¹¹⁸ и означава

¹¹⁷ Etzioni, Amitai: *From Empire to Community-A New approach to International Relations*, Palgrave Macmillan, NY 2004.

¹¹⁸ Nye, Joseph S. Jr: *The powers to lead*, Oxford University Press, 2008.

силата на убеждението и привличането на някого към вашия аргумент или към вашия културен модел, А. Етциони смята, че една суперсила, вместо да използва твърдата си сила, трябва да разчита повече на меката си сила, като средство за убеждаване. Той въвежда и термина „нормативна власт“, като вид мека сила, която е силата на убеждението и влиянието, но за разлика от утилитарната основа на икономическата сила, също като друг вид мека сила, нормативната власт генерира по-стабилно и по-легитимирано споразумение, основано на взаимното и споделено убеждение на всички участващи страни, че нещо е от полза за всички. Икономическата сила вместо това „стимулира“ чрез временна печалба ангажиментите на тези страни въз основа главно на икономическия интерес. Той използва термина „авторитет“/ “authority”¹¹⁹ като различен от власт. Той предполага, че упражняването на властта е или законно, или не. „Преобразуването на отношенията и институциите в по-авторитетни е в съответствие с основната теза на мекия комунитаризъм: да се направи социалния ред относително по-зависим от моралното убеждение, отколкото от принудата. Глобалният нормативен синтез ни информира кои упражнения на власт са изключително легитимни или по-авторитетни в сравнение с други, които са не дотам.¹²⁰ Да действаш „авторитетно“ означава не само да разчиташ на мека, нормативна сила, но означава и да използваш законно сила. Като пример за упражняване на нормативна власт той дава случая на САЩ, когато отблъснаха войските на Саддам след нашествието му в Кувейт през 1991 г., когато повечето държави признаха легитимността на това действие и се съгласиха, че военното нашествие на една държава срещу друга е незаконно. Но за крайните неоконсерватори на администрацията на Джордж Уокър Буш, необходимостта от по-широка легитимност не беше първият приоритет по време на второто нашествие в Ирак през 2003 г.

Етциони вижда този глобален нормативен синтез в рамките на един мек комунитаризъм, който дава възможност на различни нации от изток и запад да развият диалогичен процес, за да споделят поредица от основни морални ценности относно взаимното разбиране по конкретни въпроси.

2. Кризата на либерализма и неговата постлиберална версия.

Нашият анализ в този раздел предполага, че съвременният либерализъм е в процес на идеологическа и политическа трансформация, движеща се към посттеоретична версия на мисленето, но тази трансформация е все още в развитие. Под посттеоретичен имаме предвид наратив, който идва след „големите повествования“ на големите теории, като

¹¹⁹ Едно от значенията на полисемантичната дума „authority“ е „власт“.

¹²⁰ Etzioni, Am. Ibid. p. 47.

либерализъм, социализъм, комунизъм и т.н., но все още използващ основните образци на анализ на теорията за големите наративи.) *Реализмът* е доминираща теория в международните отношения, но либерализмът винаги го е схващал като свой основен противник.

Тимоти Дън направи много точна класификация на теоретичната еволюция на либерализма в различните фази на социално-икономическото развитие, като разграничи три основни идеологически модела на неговото разнообразие в международните отношения, а именно: *либерален интернационализъм, идеализъм и либерален институционализъм*.¹²¹

Либералният интернационализъм е политическото движение, започващо с идеите на Просвещението и Кант-Джеръми Бентам и Адам Смит, и е свързано с републиканския конституционализъм и федералния договор между държавите. Идеята за естествения ред е крайъгълен камък на тази версия на либерализма и е свързана с първата фаза на капитализма на „*Laissez-faire*”.

Двойната демократизация означава демократизация в националната общност и държавата, включваща гражданското общество, но също така и създаването на по-голяма прозрачност, отчетност и демокрация през националните граници. Поради тази причина ние наричаме такъв един процес, който е в процес на развитие, постлиберален в смисъл, че това е „хибридна” теория, приемаща ценности както от лява, така и от дясна политическа гледна точка, наподобие на въпроса, зададен от Жан Хамптън: „Каква теория на разпределителната справедливост отговаря на постлибералната перспектива?”¹²², струва ни се решаващият въпрос. Той счита, че пост-либерализмът е в средата и застъпва нов центристски подход в дебата между либералите и комунитаристите в двата края на дебата.

Идеята за „разпределителната справедливост” по някакъв начин актуализира политическата теория на Ролс за справедливостта, поставяйки си задачата да се съобрази с искането на Аристотел, „което ни моли да организираме разпределението на ресурсите така, че да се насърчава правилния вид отношения между и сред членовете на държавното устройство”.¹²³ В зависимост от това как реагираме на това искане и пренареждаме ресурсите на егалитарна основа или не, постлиберализмът приема ориентация на ляво, или на дясно, от наша гледна точка

¹²¹ Dunne, Timothy: Liberalism, in *The Globalization of World Politics-An Introduction to International Relations*, Edited by John Baylis and Steve Smith, Oxford University Press, NY, 1997. P.147-163.

¹²² Hampton, Jean: *Political Philosophy*, Westview Press, USA 1997. p.206.

¹²³ Ibid.

3. Световната система - глобална хегемония и политическа трансформация на глобалното лидерство

Ако днес някой се опита да анализира световните тенденции на глобалния капитализъм, неизбежно ще срещне теорията на Имануел Валърстайн за „световната система”, един от ключовите моменти от която е, че глобалната система е пълна с глобални асиметрии поради доминиращата логика на капитализма, произвеждащ винаги социални неравенства.¹²⁴ Тази теория води началото си от марксистката мисъл, като критиката на империализма е доста влиятелна в световен мащаб, особено в разделението на световната капиталистическа система на ядро и периферия, описвайки взаимозависимостта им. Трансплантирана в областта на изследванията на международните отношения, тази теория предлага аналитичен и методологически инструмент и изчерпателна теоретична рамка за системния подход към структурните отношения в световната капиталистическа система и техните връзки. Под системен подход имаме предвид, че всички елементи на една система съществуват в динамична връзка помежду си и човек трябва да разбере позицията и функциите на всеки от тези елементи, за да разбере функцията им като цяло.

Кризата на либералната демокрация, според нас, неминуемо води до нови форми на националистически-консервативни движения в рамките на обществата, а на международно ниво води до антагонистични форми на нови хегемонистки структури за консолидирането на нов световен ред.

„Империята” се анализира от Майкъл Хард и Антонио Негри като това предстоящо явление, свързано с появата на нови хегемонистки структури в резултат на намаляващия суверенитет на националната държава, е различно от това, което беше наречено „ера на империализма” и се свързва с границите, определени от съвременната система на националните държави, и те са основополагащи за европейския колониализъм и икономическата експанзия на нарастващите тогава капиталистически икономики. Разширяването на империалистическите държави към колониите и по-слабите „периферни”, или „полу-периферни” държави означава разширяване на националните граници и техния суверенитет към тези зависими държави. Двамата автори отбелязват: „Ние схващаме структурата като един вид интелектуална стенограма като хибрид на системната теория на Никлас Луман и теорията за справедливостта на Джон Ролс. Някои наричат тази ситуация „управление без

¹²⁴ Wallerstein, Immanuel: The modern world system, Academic Press, 1974, (New edition from 2011 with new Prologue- California University Press.)

управление”, за да посочат структурната логика, понякога незабележима, но винаги и все по-ефективна, която въвлича всички участници в рамките на реда на цялото”.¹²⁵

4. Глобално управление, но не и глобално правителство - Преобразуване на системата на ООН

След като подчертахме нарастващата взаимозависимост между нациите в световната система и новите глобални реалности и предизвикателства, пред които е изправено човечеството, безспорно е, че международната система, формулирана от устава на ООН, трябва да бъде подновена. Ролята на хората и преместването на фокуса от държавите към хората и гражданското общество е новият елемент, действащ като катализатор в тази нова перспектива. С разширяването на върховенството на закона в световен мащаб и ролята на демократичния ангажимент на глобално ниво, е необходимо по-нататъшно разширяване на приложението на международните норми и общите споделени ценности, основано на взаимното уважение на религиите, политическите убеждения и нарастващата роля на глобалната отговорност към глобалните предизвикателства и проблеми, като климатичната криза, крайната бедност и неравенствата, миграцията, както и мирното разрешаване на конфликтите и ядреното разоръжаване.

Това е рамката в която Хабермас предлага реформа на системата на ООН с цел повишаване на демократичната легитимност и, по-конкретно, предлага съставът на общото събрание на ООН да се състои от представители както на държавите, така и на гражданите, за да се постигне нов баланс и да се осъзнае истинското значение на термина „световни граждани“ или „световен парламент“. Тъй като самата световна общност не трябва да възприема характера на държава, то „законното използване на сила“ трябва да разчита на новата роля на Съвета за сигурност като върховен орган на тази организация, чиято основна цел е запазването на международния мир и да се следи ненарушаването на забраната на насилието.¹²⁶

Не за първи път се предлага искане за реформиране на системата на ООН. През 1989 г., когато Берлинската стена падна и студената война беше прекратена, Вили Бранд покани на среща в Кьонигсвинтър в Германия членовете на неговата собствена комисия по въпросите на международното развитие, заедно с шведа Олаф Палм и Юлиус Нирере от Африка. С тази среща в Кьонигсвинтър започна процес, довел до друга среща в Швеция и до представянето на документ, озаглавен „Обща отговорност

¹²⁵ Michael Hardt, Antonio Negri. *Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

Pp.478+xvii

¹²⁶ Jürgen Habermas, *The Crisis of the European Union: A Response*, trans. Ciaran Cronin, Cambridge: Polity, 2014, pp. 60-65

през 90-те години: Стокхолмската инициатива за глобална сигурност и управление”. Този документ беше одобрен от много други световни лидери като д-р Бутрос Бутрос-Гали и приключи създаването на Комисия по глобално управление.

Обобщавайки основната поредица от идеи за изграждане на нова форма на глобално управление и начина, по който веригата на демократичната легитимност може да бъде разширена от националните държави до глобално ниво чрез регионални организации като ЕС, Хабермас отбелязва, че:

- „Международната общност ще бъде разширена, за да формира космополитна общност чрез представителство на световните граждани въз основа на избори.
- Компетенциите на ООН са ограничени до ключовите задачи за поддържане на реда, които имат морално съдържание и имат правен характер; и че
- Глобалният, отчасти дигитален, комуникационен процес се простира отвъд пропускливите национални публични сфери по такъв начин, че да даде възможност на всички народи да формират обоснована преценка за моралното ядро на решенията, взети на ниво ООН”¹²⁷

Всъщност, Хабермас е съгласен със същността на предложенията на Комисията за глобално управление, като се опитва да ги развие допълнително като теоретична рамка за глобално действие и подчертава въпроса за процеса на демократично легитимиране и неговото разширяване на световно ниво като необходимо условие за реформата на системата на ООН, при което основен елемент е идеята за „световен парламент”. Важно е да се отбележи, че при реформирането на системата на ООН основният въпрос е да не се създава супер структура под формата на глобално правителство, а по-скоро една свързана мрежа, която трябва да се разглежда главно като политически процес на широко разпространена демокрация в прехода от „международна общност” към „космополитна общност”, както я определя немският философ.

Вместо Заключение

Сумирайки това, което анализирахме в настоящата дисертация, трябва да обобщим основните си изводи в следните най-съществени бележки:

В ерата на глобализацията теорията на Ролс е най-добре разработената версия и формулировка на неокантианската концепция за „траен мир”, в една регулативно-етична рамка, която надхвърля метафизичната представа за морала и закона в оригиналния модел на Кант. Ролс се основава на принципите на един политически либерализъм, формиран с оглед необходимостта от прилагане на „разпределителната

¹²⁷ Ibid.

справедливост”, която се стреми да оформи своя „публична логика” в рамките на едно общество, но разширяването ѝ в международен план, изисква универсална способност да се превърне в конституиращ „Закон на народите”. Очакването на такова развитие не е нищо повече от „реалистична утопия” в ерата на глобализацията, където контрастите се изострят в световен мащаб, докато множеството неравенства пречат за премахване на реалните причини за война. Следователно, необходимостта от допълването на теорията на Ролс в смисъл на една „преразпределителна справедливост”, според нас, е необходимост в процеса на нейното преразглеждане и актуализиране през 21-ви век, като се има предвид нейната методологическа и теоретична стойност.

Като се стреми да излезе извън обсега на основата на държаво-центристката логика на Ролс, Хабермас предлага една обвързваща „конституция” от правила на международната система, винаги в рамките на една и съща философска традиция, т.е. политическия, социален, и светски либерализъм, който става идеологически „неутрален” чрез едно процедурно схващане на самата демокрация и осигуряване на консенсус под въздействието на дискурлната етика. Премахването на тези противоречия в глобализирания свят може да стане възможно в този смисъл, ако нивото на само-ангажиране на международните участници се осъществи в международен план под формата на нова поредица от узаконени демократични институции. Така се стига до заключението, че трайният мир като стремеж е в унисон със стремежа към демократизация на международните отношения - въпреки че теорията на Ролс включва и подобни процедурни елементи - двете теории се допълват взаимно в своите регулативно-етични предложения.

Съответно, теориите на Ролс и Хабермас се пресичат взаимно в техния стремеж към „институционализация” на постоянния мир, чрез механизми за глобално управление, а не чрез формиране на „световно правителство”. Разликата е, че първата има характера на разпространение на либералната политическа култура и ценности в световен мащаб под формата на „справедливост като равнопоставеност”, докато втората е израз на необходимостта от универсална демократизация. Следователно, и двете теории се сближават във факта, че и двете представляват необходимата теоретична основа за реконструиране на съвременните международни отношения в ерата на глобализацията, отвъд понятието за баланс на силите и съответните реалистички възприятия на международната система. По някакъв начин те възплъщават истинския смисъл на един вид „помиряване чрез публично използване на разума” и, в този смисъл, те са дълбоко разумни теоретични наративи.

Но трябва да направим допълнителни забележки относно някои от особеностите на двете теоретични концепции:

- ✓ Както вече подчертахме, и двете теории са по своята същност **нормативни теории** и въпреки общия им интерес за запазване на мира в предварително зададената реалност на съвременния ни свят, всяка от тях има различен методологичен подход при изпълнението на тази задача. Теорията на Ролс е преди всичко теория за либералната справедливост, разширена на глобално ниво, и използва контекстуалната рамка на политическия либерализъм, както като политическа култура на модерността, така и като философия на правото, която възприема Закона като „публичен разум“ на социалните и държавни институции. От друга страна, комуникативната теория на Хабермас предлага главно теоретичен инструмент за реализиране на демокрацията като средство за социално помирение чрез „публичното използване на разума“. Чрез това разбиране Хабермас предлага конкретна методология за практикуване на демокрация, докато Ролс предлага точна методология за упражняване на справедливост.
- ✓ След като казахме това, е необходимо да поясним, че Хабермас и Ролс имат предвид различни неща под термина „справедливост“, който е основен и за двамата философи. Както Джеймс Гледхил изтъква: „Ролс се занимава с принципите на социалната справедливост, тоест принципите за подреждане на основните социални институции, които едновременно разпределят задълженията на правата в тази институционална рамка и регулират разпределението на ползите и тежестите на социалното сътрудничество. От друга страна, Хабермас се стреми да отдели философските проблеми на еднаквото право, като равен статут пред закона, и политическите проблеми на разпределителната справедливост”¹²⁸ Това разграничаване, според нас, е доста решаващо за разбирането на различията между тях, доколкото „разпределителната справедливост“ съответства на проблемите в политическата област, тъй както социалната справедливост съответства на резултатите от дейността на социалните институции. **Приоритетът на политическото** у Хабермас се дължи на факта, че той настоява на чист процедурен начин за разбиране на справедливостта и чрез това разбиране демокрацията е по-реална от всеки друг елемент и функционира като *универсализиращ принцип* за цялото общество. Докато Ролс в стремежа си да представи нещо като „теория за идеалната справедливост“, набляга на социалните условия, в които се осъществява справедливостта, и – според

¹²⁸ Gledhill, James: Procedure in substance and substance in procedure - Reframing the Rawls - Habermas Debate, in Habermas and Rawls- Disputing the political, Edit. By James Gordon Finlaynson and Fabian Freyenhagen, Routledge, NY-London, 2011, p. 182

нас, тук е капсулирана представата на Ролс за политическото - взаимоотношенията на гражданите в рамките на институциите и държавата. Както вече подчертахме в първата глава на настоящата дисертация, въпросът за правото в етиката е еквивалентен на въпроса за истината за Логиката.

- ✓ Следователно и двете теории имат съществен и процедурен характер. Дж. Гледхил твърди, че „*конструктивизмът на Ролс е по същество процедура*”, доколкото „процедурната справедливост“ не е идентична с формалната справедливост, а е по-широк термин, като се вземат предвид социалните конвенции, позволяващи ѝ да функционира както трябва в качеството на „справедливост като равнопоставеност”. От друга страна, Хабермас има нормативно схващане за процедурната рационалност като централно за неговото разбиране на основните изисквания на постметафизичното мислене в съвременността. Това е „*субстанция в процедура*”.¹²⁹ Съгласни сме с тази характеристика на Гледхил, но не сме съгласни с някои аспекти на неговото преосмисляне на отношението на философската традиция на Кант и Хегел с написаното от Ролс и Хабермас. Ролс остава верен на традицията на Кант, опитвайки се да преодолее всяко метафизично измерение на „категоричния императив” чрез „процедурността” на „първоначалната позиция”. Хабермас възпроизвежда - въпреки че не е съгласен с него - един вид Хегелов „принцип на универсализиране” чрез универсализиране на демокрацията като основен принцип на политическото. В този смисъл, той изглежда по-предметен, тъй като се опитва да обобщи демократичния процес като вид цялостна доктрина. Напротив, Ролс изглежда по - „процедуралист” с това, че рамкира нормалността на процесуалната справедливост. Но процедурната справедливост е предметна категория, докато нормативността става процедурна при такова разбиране.

- ✓ ***Деонтология/ Аксиология/ Праксеология***

Прехвърляйки двете теории на нивото на международните отношения, което е специфично поле на политическата теория и практика, и опитвайки се да уточним естеството на тяхната нормативност, трябва да подчертаем, че и двете съдържат две различни деонтологични описания в нормативната си рамка. И двете изразяват един вид нормативно „*би трябвало да бъде*” на философско ниво, но моделът на Ролс лежи повече в сферата на някои

¹²⁹ Ibid, p. 188-196.

морални или политически ценности, състояща се от поредица от това, което би трябвало да наречем „*Аксиология на либералния мир*”, докато изискването на Хабермас за „конституционализация” на международните въпроси се състои от нещо, което би трябвало да наречем: „*Праксеология на комуникативното действие*” на глобално ниво.

- ✓ Теорията на Ролс е по - национално-държаво-центрична, както вече подчертахме в предишната глава, докато тази на Хабермас, очевидно е по-универсална по своята същност. Тяхната ориентация е характерна и това е може би най-дълбоката съществена разлика между тях. Но поради техния „реалистично-утопичен” характер, те служат като визионерска реализация на теоретичен експеримент. Концепцията на Ролс за „разпределителната справедливост” днес може да бъде допълнена само с добавъчното понятие „преразпределителна справедливост”, за да се превърне във функционална теория на глобално ниво. В тази глобална рамка тя трябва да се разглежда като вид *постлиберализъм* отвъд нейния социален или държавно-центричен произход. По подобен начин „изпълнителният федерализъм” на Хабермас може да се разбира като вид глобална и многостепенна правителствена практика и трябва да се разглежда отвъд границите на суверенитета, при управляване на асиметричния и сложен съвременен свят. По този начин теорията представлява своеобразен „*мета-федерализъм*” поради факта, че тя претендира да е политическа концепция в една бездържавна, но не и безвластна реалност.
- ✓ Политическият и философският фон на двете теории е отличителен, но те не се изключват взаимно. Ролс носи културата на един модерен *политически либерализъм* с претенцията да бъде социално по-справедлив и иновативен, докато Хабермас е развил марксистката традиция на Франкфуртската школа извън индоктринирането на идеологическото послание, а по-скоро като строг социално-теоретичен проект с холистични интерпретационни схеми.
- ✓ И не на последно място, „*дискурсната етика*”, въведена и от двамата философи, не е просто методология за постигане на съгласие и помирение, а главно нов морал с нови идеи по политическите и международните въпроси, доста полезен, ако не и необходим, за разрешаване на конфликтите като нова област на знанието и държавното поведение. За Ролс „припокриващият се консенсус” може да бъде целта на новия *Закон на народите*, който трябва да бъде „кодекс на поведение” сред свободните и почтени нации. В същото време за Хабермас „идеалната речева комуникация” винаги е целта, за една етиката превръщаща се в инструментална причина за

възпроизвеждането на нова легитимност в международното право и широкото разпространение на демократични ценности. Може би единствената разлика между Хабермас и Ролс в този контекст е тяхното несъгласие за това как да се използва „публичният разум за помирение“, както Хабермас твърди, в защита на разумния плурализъм. Както правилно отбелязва Гледхил: „Но Ролс няма предвид помирение чрез публично използване на разума, а помирение чрез публичния разум”¹³⁰, като разум на демократичните народи с техните въпроси за обсъждане, а именно въпросите за обществените блага. Но това е доста добре отразено в тяхната кореспонденция и не е необходимо да доразвиваме по-нататък този въпрос.

И накрая, но не и по важност, според нас, и двете теории функционират успоредно в рамките на взаимната им концептуална допълняемост и философска сродност. По никакъв начин те не могат да бъдат разглеждани като антагонистични теории, или модели. Те са по-скоро двете страни на интернационализацията на философската политическа мисъл, в опита ѝ да противостои на предизвикателствата на глобализацията като обективно развиващ се процес. Тогава и двете теории трябва да се разглеждат като последния рационален момент на либералната демокрация и на универсалния федерализъм в постмодерната глобалистична ера.

Атина, март 2020 г.,

Николаос Влахакис

¹³⁰ Ibid. p. 197