

## НРАВСТВЕНО-ФИЛОСОФСКИТЕ ОСНОВИ НА СВОБОДНОТО ОБЩЕСТВО\*

Доц. д-р [Иван Върбанов](#),  
[СА "Д. А. Ценов"](#) - Свищов,  
Катедра "История, философия, социология"

### РЕЗЮМЕ

*В статията се правят някои критични бележки относно консеквенциалистски аргументи от либерален и нелиберален тип. Отначало се защитава становището, че консеквенциализмът не е достатъчно убедителен защитник нито на либерализма, нито на която и да е разновидност на антилиберализма. Поради това че не може да даде задоволително обяснение на възникването и функционирането на системата от абстрактни правила и норми, той не може да бъде база на съвременното общество.*

*На второ място се обосновава твърдението, че нравствената основа на свободното общество, към което страните от Източна Европа се стремят, трябва да бъде търсена в историческото оформяне на разбирането за свободният човек, който предпочита определени действия и спазва определени общи правила на поведение не толкова заради техните непосредствени резултати, а от гледна точка на тяхното отношение към свободните действия и планове на останалите хора.*

*Накрая се разглежда либералната практика и приложението на либералната нравствено-философска платформа в дебатите с опонентите на либерализма.*

Един от най-важните проблеми, с които се сблъсква съвременните общества от Централна и Източна Европа, е този за нравствено-философските основи на новия социален порядък, който постепенно придобива очертания след повече от десет годишно търсене. Възгледите на участниците в този процес варират от краен либерализъм (или лесеферизъм) до краен комунизъм (или сталинизъм). Основното поле на техните спорове е най-често икономиката. В защита на своите убеждения всички те често привеждат редица аргументи, извлечени от арсенала на консеквенциалната етика<sup>[1]</sup>.

Няма съмнение, че консеквенциализмът съдържа редица рационални елементи. Защо здравомислещият човек да не се интересува от възможните последици на своите действия? Един от най-широко използваните критерии за оценка на поведението на хората са неговите резултати. Още повече, резултатите се поддават на опитна проверка. Следователно противоречията, свързани с тях, са много по-лесно разрешими отколкото тези, имащи метафизически или морален произход. Ето защо, не е изненадващо, че либералите и техните опоненти сред икономистите, които се стремят да работят

---

\* Материалът е публикуван на руски под заглавието *Нравственно-философские основы свободного общества*. Поволжский журнал по философии и социальным наукам, № 9, 30.01.2001 (Електронно списание на Самарския държавен университет на адрес: <http://old.ssu.samara.ru/research/philosophy/journal9/1.html>)

<sup>[1]</sup> Консеквенционална (или телеологическа) етика (от латински consequentia - последствие) е тази, според която моралните действия трябва да се избират и оценяват в зависимост от практическите резултати или последици, до които довеждат.

с точни факти, ги предпочитат пред моралните абстракции. Поради това мнозина от тях приемат, че консеквенциализмът може да бъде етическата основа на икономическите, политическите и социалните структури, които се стремят да създадат.

Тук ще бъдат направени някои критични бележки относно консеквенциалистски аргументи преди всичко на икономистите. Отначало ще бъде защитено становището, че консеквенциализмът не е достатъчно убедителен защитник нито на либерализма, нито на която и да е разновидност на антилиберализма. Поради това че не отчита една важна и жизнена част от неговото морално и философско наследство, поради това че не може да даде задоволително обяснение на възникването и функционирането на системата от абстрактни правила и норми, той не може да бъде база на съвременното общество. На второ място, ще бъде обосновано твърдението, че нравствената основа на свободното общество трябва да бъде търсена в историческото оформяне на разбирането за свободният човек, който предпочита определени действия и спазва определени общи правила на поведение не толкова заради техните непосредствени резултати, а от гледна точка на тяхното отношение към свободните действия и планове на останалите хора. И накрая, ще бъде споменато нещо за либералната практика и за приложението на либералната нравствено-философска платформа в дебатите с опонентите на либерализма.

### *Недостатъците на консеквенциализма*

Доколко разкриването на положителните последици на живота в едно общество е достатъчно добра негова защита? Мнозина икономисти не правят нищо повече от това да се задоволят с консеквенциалистски аргументи. Но етическите проблеми на консеквенциализма са добре известни<sup>2[2]</sup>. Първо, за какви, за кои точно последици става дума? Можем ли да предвидим всички последици дори от едно определено действие? Както отбелязва Фридрих Хайек, ние в действителност знаем твърде малко за бъдещите последици от своите действия. А какво да кажем за предвидимостта на всички морално релевантни резултати от нашите многостранни взаимодействия с останалите хора в сложното съвременно общество? По този повод Хайек пише: "Затрудненията с утилитарния подход се състоят в това, че като теория, която се опитва да обясни явление, състоящо се от правила, тя изцяло игнорира обстоятелството, което е направило правилата необходими, а именно нашето незнание. Винаги съм се учудвал как е възможно ... утилитаристите ... да пропуснат да се занимаят сериозно с решаващата роля на непознаването на повечето от конкретните факти и да предложат теория, предполагаща познаване на конкретните въздействия на индивидуалното ни поведение, докато всъщност самото съществуване на явлението, което са се заели да обяснят, а именно система от правила за поведение, се дължи именно на невъзможността за такова познание."<sup>3[3]</sup>

Може би тук е мястото да се отбележи, че според нас моралната позиция на Хайек е по-скоро защита на свободното общество, с неговата кумулативно и

---

<sup>2[2]</sup> Различните опити да се решат тези проблеми са довели до появата на различни версии на консеквенциализма. Според една от класификациите те са: хедонизъм, евдемонизъм и утилитаризъм. Според друга: хедонизъм и егоизъм (психологически и етически егоизъм и утилитаризъм); разновидности на етическия егоизъм са индивидуалния и универсалния егоизъм; разновидности на утилитаризма са поведенческият и нормативният утилитаризъм, и т.н.

<sup>3[3]</sup> Фридрих А. Хайек, *Право, законодателство и свобода. Илюзията на социалната справедливост*. Втори том, с. 33.

спонтанно изменяща се структура от морални и законови норми, от гледна точка на неговата способност да се справя и отчасти да превъзмогва нашето неизбежно невежество; от гледна точка на увеличаването на възможностите за действие на неизвестни хора в неизвестни обстоятелства. Теорията на Хайек следва традицията на шотландското просвещение, а не тази на философите радикали от деветнадесети век. Тя не е някакъв вид нормативен утилитаризъм, както понякога се твърди<sup>4[4]</sup>. Неговата теза за ролята на незнанието в обществения живот е един от най-силните аргументи, издигани срещу консеквенциализма от всякакъв род - либерален или нелиберален.

Второто препятствие пред консеквенциализма е следното: той не може да даде задоволителен отговор на въпроса кои последици трябва да се приемат за положителни и кои за отрицателни? Излишно е да се доказва очевидният факт, че едно и също нещо се оценява от различните хора по различен начин. Продажбата на наркотици задоволява потребностите на някои хора - в противен случай тя не би съществувала. Но други хора я разглеждат като средство за деградация на личността. Едно и също предложение за закон на правителството се посреща по коренно различен начин от парламентарното мнозинство и от опозицията (които и да са те). Дори ако биха могли да бъдат разрешени моралните проблеми от този вид (което е твърде съмнително), остават неразрешени по-дълбоките въпроси за несъизмеримостта на моралните блага с всекидневните социални или нравствени отношения между хората и за несводимостта им до тях. Това означава, че за да бъде постигнато някакво съгласие, ще трябва да бъде изследвана обществената система, която би стимулирала определен набор от ценности - всички по отделно, всички едновременно и заедно. Как биха могли наистина да се сравнят и съчетаят божествеността на отвъдния свят с предприемаческия нюх на бизнесмена? Или милосърдието и храбростта? Консеквенциализмът никога не може напълно да отчете многообразието и качествените различия между моралните ценности. Един човек предприема някои действия не заради техните предполагаеми положителни последици, а преди всичко заради самите тях, защото приема, че е длъжен да постъпи по определен начин<sup>5[5]</sup>. Такива действия са по-скоро самодостатъчни, отколкото чисто инструментални. На следващо място, в опитите си да пресмята ползи и вреди, консеквенциализмът не разглежда индивидите като саморефлексивни и самостоятелни морални субекти. Чрез саморефлексията хората са в състояние да правят разлика между това, което са и това, което биха могли да бъдат. От друга гледна точка, хората са способни да прокарват разлика между моментните си импулси и желания, от една страна, и дългосрочните си идеали, принципи и цели, от друга. Всеки знае колко е слаба понякога човешката волята. Почти всеки е изпитвал угризенията на съвестта, когато не е изпълнил своите задължения. Освен това, като самостоятелни индивиди всички притежаваме история на собствения си живот, която въздейства върху нашата личност. Поради това, понякога сменяме или модифицираме своите желания в резултат на натрупания опит. Или както се казва, някои лисици не само твърдят, но постепенно започват да вярват, че

---

<sup>4[4]</sup> Виж например: Leland Yeager, "Utility, Rights, and Contract: Some Reflections on Hayek's Work" in *The Political Economy of Freedom. Essays in Honor of F. A. Hayek*, ed by K. R. Leube and A. Zlabinger (München: Philosophia Verlag, 1985), pp. 61-80.

<sup>5[5]</sup> Вж. Charles Taylor, "The Diversity of Goods" in *Utilitarianism and Beyond*, ed. by Amartya Sen and Bernard Williams (Cambridge: at The University Press, 1982), pp. 129-144.

гроздето е кисело<sup>6[6]</sup>.

Трето, и може би най-важно от политическа гледна точка: за чии последици става въпрос? Кого засягат, за кого се отнасят дадени последици? Известни са множество случаи, където увеличаването на положителните последици за колкото е възможно повече хора може да изисква жертване на някои и/или на нечий индивидуални права. В интерес на мнозинството малцина могат да загубят известна част от своята собственост (дарителите например) или свободи (военнослужещите), а в екстремни ситуации - дори своя живот (саможертвите). Последователният консеквенциалист в действителност не може да обясни подобни постъпки и да отчете възможността за трагични събития. Той просто ще трупа щастливи последици. Тук е налице един по-дълбок проблем. Приемайки, подобно на Бентам, че всеки трябва да се грижи за всеки, възниква въпросът: за кого става дума (за моето семейство, за моите колеги, за моите съграждани, за моите съпартийци) и поради каква причина? Трябва ли гражданите на Република България да се борят единствено за щастието на своите сънародници, или те трябва да включат сърбите и албанците в своите сметки? Защо да не се грижим и за другите жители на нашата планета - например за делфините и останалите живи същества? А какво да кажем за бъдещите поколения или за предполагаемите жители на други светове? В опитите си да отговорят на подобни въпроси, консеквенциалистите ще трябва да възприемат, да заимстват някаква независима от консеквенциализма концепция за това какво означава да бъдеш личност или морален субект. Всички теории, които се опират върху някакви желани състояния на нещата, се изправят пред този проблем при опитите си да определят кои са хората, за които се отнасят тези състояния на нещата. Този проблем е пряко свързан с възгледите на Бюкяньн, но не и с тези на Кант и Нозик например, които не предписват позитивни задължения на останалите морални същества. Това показва, че консеквенциализмът едва ли е достатъчен като етическа или политическа теория.

В определен смисъл икономистите, които не виждат никакъв конфликт между консеквенциализма и своите убеждения, не грешат по необходимост - защото в обществото наистина могат да се открият редица желани от тях положителни резултати. Но те може би не отчитат факта, че в основата на техните консеквенциалистски концепции стоят някои скрити, несъзнателно приети идеали, норми или конвенции относно вероятните последици от човешките действия, относно това кои последици ще трябва да се разглеждат като желателни и относно това кой трябва да се разглежда като релевантен морален субект. Следователно консеквенциализмът не може да бъде философско-етическата основа на което и да е общество. Затова трябва да се потърси нещо по-подходящо. Може би тази основа се крие в историческата традиция, която консеквенциалистите споделят с останалите либерали или антилиберали и която е породила неексплицираните представи, идеи, норми и конвенции, които всички те споделят.

*Свободата като фундаментална историческа категория  
на обществото, към което се стремим*

Както казва Кроче, историята е разказ за свободата<sup>7[7]</sup>. Тя е разказ за

---

<sup>6[6]</sup> Вж. Jon Elster, "Sour grapes - Utilitarianism and the Genesis of Wants" в *Utilitarianism and Beyond*, pp. 219-238.

появата на индивидуалността и нейния неизбежен спътник - социалния и икономическия порядък, в който тя може да процъфтява. Общоприето е, че тази история започва при гърците и римляните, и продължава несигурно, непостоянно, с много прекъсвания и забавяния през Средновековието в Европа. Може с основание да се твърди, че за пръв път свободата на индивида се утвърждава безспорно и трайно на територията на днешна Италия<sup>8[8]</sup>, където борбата между папската власт и Германската империя, а също така тяхната неспособност да наложат волята си над италианците<sup>9[9]</sup>, оказват силно влияние върху този процес. Тук макар и за кратко време, макар и неочаквано, част от властта преминава от ръцете на политическите и религиозните институции в ръцете на търговците и банкерите. Започват да се развиват нови институции - пазарите и банките, нараства търговската активност, а веригите на бедността частично да се разкъсват. Много скоро след това италианските мислители икономисти, сред които са Св. Бернардино от Сиена и Св. Антонино от Флоренция, формулират и обясняват законите, управляващи търговските сделки<sup>10[10]</sup>. На следващо място, в резултат от нарастването на икономическата свобода, човешките отношения започват да стават по-скоро *реципрочни*, отколкото *йерархични*. Хората в известна степен успяват да се откъснат от затворените общности, които заварват по рождение - семейство, група, гилдия или корпорация. Западният човек, свикнал да вижда себе си единствено като член на някакво обединение, постепенно и болезнено придобива нагласата сам да взема решения за самия себе си. Той става личност. В края на тринадесети век, по думите на Якоб Буркхардт, "Италия започнала да гъмжи от индивидуалности"<sup>11[11]</sup>. Подобно развитие, макар и след няколко века, се наблюдава отвъд Алпите - и по-конкретно във Великобритания и Холандия. Постепенно възниква и се утвърждава разбирането за един ред, в който индивидите биха могли сами да определят собственото си поведение, собствените си начини на самоизява. Накратко казано, *договорът* изместил *статуса*.

За съжаление на територията на нашата страна след десети век процесите се развиват точно в противоположната посока. Животът на цели поколения българи преминава предимно в общества, които не споделят ценностите на либерализма: царски и султански феодализъм. Няколкото десетилетия самостоятелно развитие след 1879 година се оказват бързо забравени и отречени от просъществуващият близо петдесет години социалистически строй.

Може с голяма доза сигурност да се каже, че почти всичко значимо в

---

<sup>7[7]</sup> Вж. Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty* (Chicago: Henry Regnery, 1970), esp. pp. 59-62. Джон Ст. Мил прави подобна бележка в трета глава на своето есе *On Liberty*: (Chicago: Henry Regnery, 1955, p. 103.)

<sup>8[8]</sup> Майкъл Оукшот описва този процес в "The Masses in Representative Democracy" in *The Politicization of Society*, ed. by K. Templeton (Indianapolis: Liberty Press 1979), pp. 315-340.

<sup>9[9]</sup> Вж. Bruno Leoni, "Two Views of Liberty, Occidental and Oriental (?)" in *Il Politico* (Vol. XXXI, 1966), p. 644, а също така, Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, превод на R. G. Collingwood (Boston: Beacon Press, 1959). За пръв път съчинението на Леони е представено пред *Обществото от Мон-Пелерин* в Токио през 1966 г.

<sup>10[10]</sup> Вж. Raymond de Roover, *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages* (Boston: Harvard Graduate School of Business Administration, 1967).

<sup>11[11]</sup> Jakob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, превод на S. G. C. Middlemore, ed. by I. Gordon (New American Library: New York, 1960), p. 122. Налице е обаче и едно по-ранно и забележително развитие на индивидуалността в Исландия в годините между 930-1262, описано от Sigurður Nordal в *Hslensk menning* (Mbl og menning: Reykjavnk, 1942). Но този процес не е оказал почти никакво влияние върху останалите части на Европа.

съвременната култура и наука е извлечено и зависи от опита на индивидите при придобиването на нагласата и способността да вземат самостоятелни решения. В този смисъл идеята за свободата е извлечена от конкретните свободи, зафиксирани на свой ред действията и уменията на множество поколения. Тя е, наред с всичко друго, историческа категория. Както отбелязва Джон Грей: "Разбирането за човешката природа, което отстоява либерализмът, е в края на краищата дестилация от съвременния опит на многообразие и конфликтност в моралния живот: това е концепция за човека като притежаващ морален капацитет да формира разбиране за добър живот и интелектуален капацитет за изказване на това разбиране в систематична форма."<sup>12[12]</sup>

Съвременното разбиране за индивидуалността намира най-ясно изложение в Кантовата етическа и политическа философия. Човек не е обект на природната необходимост. Той е морален субект, цел сам по себе си, който никога не трябва да бъде третиран като средство. Хората имат както права, така и задължения. Ние трябва да зачитаме свещената личност на останалите човешки същества. Ние не можем да повишаваме тяхното благосъстояние чрез политически средства, без да разрушим тяхната свобода, която е условие за моралното благо. Справедлива и свободна държава, пише Кант в *Критика на чистия разум*, е тази, която гарантира, "че свободата на всеки може да съществува със свободата на всички останали". Признаването на индивида неминуемо сблъсква нашите предшественици с проблема за неговото съществуване с другите индивиди. По този въпрос Кант дава само едно твърде абстрактно решение. Адам Смит е мислителят, който поставя действителните основи на етическата и икономическата теория на свободата. Той разкрива как индивидите, притежаващи ограничен морален хоризонт, си взаимодействат в рамките на един разширяващ се обществен ред, т.е. как се постига мирното съжителство на хора, преследващи своите собствени, самостоятелно определени цели. Приносът на Смит се състои в това, че показва как е възможна *координацията без командите* в съвременния сложен обществен ред на съперничаещи си индивиди, които по необходимост знаят много малко, и следователно не се грижат твърде много един за друг - едно прозрение, което Хайек развива и уточнява в наши дни. Според тях свободното общество не налага никакви конкретни цели на своите членове. Но чрез предоставянето на обща рамка от норми, то дава възможност за постигането на техните самостоятелно избрани идеали и амбиции.

Затова може да се приеме, че философско-етическата база на свободното общество трябва да се търси в рационалното разбиране и възприемане на историческия опит на Западноевропейските народи през последните пет века, който най-кратко може да се характеризира като *свобода под властта на закона*, или *изономия*. Хората не са привързани към свободното общество единствено заради неговите успехи. Това общество не може да се защитава ефективно с консеквенциалистски аргументи, защото най-важният въпрос не е този какво можем да придобием, а *кои сме и какви бихме могли да станем*. Точно това, което сме или се стремим да станем, определя кои последици ще разглеждаме като носещи ни полза, печалба или щастие. Хайек доказва например, че свободното общество разширява човешкото знание. Но защо това трябва да се смята за добро? Не защото увеличава нашето благосъстояние или щастие. В *Конституцията на свободата* той отбелязва, че увеличаването на

---

<sup>12[12]</sup> John Gray, *Liberalism* (Open University Press: Milton Keynes, 1986), p. 91.

знанието може да ни направи дори по-тъжни<sup>13[13]</sup>. Знанието е неотделимо от разумния и автономен индивид. Чрез защитата на свободното общество, хората просто отстояват своята истинска историческа идентичност, разбират какви личности са или поне това, че са личности, а не винчета в някакъв механизъм или инструменти за постигане на нечии цели. Изпитват ли гражданите на Франция или на Австрия неустойимо желание непрекъснато да подчертават факта, че са французи или австрийци? Не. Свободното общество ни приема такива, каквито сме или се стремим да бъдем, а неговата противоположност - независимо дали я наричаме социализъм, тоталитаризъм или нещо друго - се стреми да ни моделира според собствените си критерии. Както се изразява Оукшот, в Западната история антииндивидуалистът е в действителност сянка, хвърлена от индивида<sup>14[14]</sup>. И така, либерализмът вероятно може да бъде най-добре дефиниран като *самосъзнание за самоценността на индивида и неговата цивилизация*. Различните форми на защита на свободното общество - било чрез обществения договор, чрез естественото право или права, чрез ползата, щастието или еволюцията - са просто различни (и понякога противоречащи си) възгледи за един и същ исторически опит.

Нищо от казаното до тук за свободното общество обаче не влиза в противоречие с възможността (която все още не е малка в нашите страни) то да загине. То би могло, макар и не много лесно, отново да бъде трансформирано в някакъв вид тоталитаризъм. Свободата по дефиниция и в действителност винаги ще оставя място за "опасен и бурен живот", както се изразява Кроче<sup>15[15]</sup>. С други думи, хората могат по някакъв начин да загубят определени личностни черти, които са придобили, а заедно с тях и своята склонност и способност да правят избор. Либералната теория за развитието не твърди, че увеличаването на щастието е гарантирано, или че човечеството се движи неизбежно към някаква обетована земя, а само че в свободното общество индивидите могат с основание да се надяват за разширяване на човешкото знание и следователно на личната независимост.

Беше посочено, че основата на свободното общество се съдържа в историческия опит на Западната цивилизация. Но дали индивидите и нациите, които не споделят този опит, са неспособни да постигнат и да се радват на възможността да избират сами своето поведение? Свободата е практика, която е станала съществена част от идентичността на Западния човек. Но всички знаят, че всяка практика може да бъде разпространявана, научавана и усвоявана. Съвременният японец е не по-малко свободен от гражданите на европейските държави. Усилията на испанските либерали, които посвещават живота си на създаването на конституционна държава в Испания (по подобие на тази, която виждат във Великобритания)<sup>16[16]</sup>, днес са увенчани с успех - макар и след дълъг и труден процес. Освен това, както доказва Бруно Леони, ясно е, че нациите от Ориента нямат никакъв опит с индивидуалността. Те ще срещнат много повече препятствия по пътя към свободата, в сравнение с народите на Оксидентата<sup>17[17]</sup>. Българският опит от последното десетилетие на двадесети век потвърждава напълно както очакванията за трудността и продължителността, така и за

---

<sup>13[13]</sup> Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960), p. 41.

<sup>14[14]</sup> Вж. Michael Oakshott, "The Masses in Representative Democracy" in *The Politicization of Society*, p. 340.

<sup>15[15]</sup> Benedetto Croce, *History as the Story of Liberty*, p. 62.

<sup>16[16]</sup> Вж. F. Machlup, "Liberalism and the Choice of Freedoms" in *The Roads to Freedom*, ed. by E. Streissler (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 119.

<sup>17[17]</sup> Вж. Bruno Leoni, "Two Views of Liberty, Occidental and Oriental (?)", pp. 641-649.

възможността на този процес. Либерализмът е универсализъм, космополитизъм или интернационализъм. Той допуска постигането на морално единство на човечеството, въпреки - и наред с - всички културни различия между народите. Свободното общество е подходящо не само за западния човек. Поради това, че не налага никакви конкретни цели на хората, то е също така подходящо за всички други нации и раси, въпреки че ще им отнеме известно време да усвоят уменията и да постигнат нагласите, необходими в това общество. Хайек отбелязва, че е било необходимо близо хилядолетие, за да стане възможно обособяването на нормите на поведение от практическите цели на хората, които ги спазват. Това позволява тези абстрактни правила да се разпространят в още по-широки кръгове от независими индивиди и евентуално да се установи универсален мирен ред на Земята<sup>18[18]</sup>.

### *Либералната практика*

И така, консеквенциализмът не може да бъде основа на свободното общество, както приемат някои икономисти дори сред либералите. Сам по себе си той предлага единствено една нереалистична и поизхабена концепция за човека и неговата морална активност. Това е по-скоро концепция за това към какво състояние на нещата трябва да се движи обществото, а не за подходящите механизми, свързващи в едно отделните свободни индивиди, които сами ще трябва да определят какви цели да следват. Консеквенциализмът свежда моралните проблеми до простото пресмятане на ползите и вредите или на средствата и целите, вместо да се занимава с по-важната задача за критичното им преразглеждане в светлината на новото знание. Той предлага максимизация на някои определени цели, вместо да изследва координацията или взаимното съгласуване на индивидуалните действия. Това не означава, че консеквенциализмът не е необходим. *Той е необходим, но не е достатъчен* за разкриването и обосноваването на моралната привързаност към свободното общество. Да вземем за пример разпространението на либерализма сред икономистите. В моменти, когато не е модерно и следователно печелившо да бъдеш либерал икономист (както е било преди петдесет години в Западна Европа и както беше в бившите социалистически страни до 1989 година), по-малко икономисти избират да останат либерали (и по-малко либерали стават икономисти), отколкото при други обстоятелства. Но би било погрешно да се предполага, че никой не би станал или останал либерален икономист, независимо от изключително неблагоприятните условия. Как бихме обяснили тогава съществуването и упоритостта на Хайек, Лудвиг фон Мизес, Милтън Фридмън, Джордж Стилър и други либерали икономисти? И обратно, при благоприятна обстановка, каквато е налице сега в страната ни, броят на либералите икономисти непрекъснато нараства. Това обаче не означава, че няма да остане нито един икономист нелиберал. Консеквенциалистките съображения укрепват, но не са в основата моралните избори на хората, защото такива избори се правят единствено през призмата на това какви са или какви възнамеряват да бъдат те. От морална гледна точка тези разсъждения могат да бъдат онагледени с морето. Ако то е много бурно, ако вали дъжд, има светкавици и гръмотевици, духа силен леден вятър и всичко това става през нощта - само малцина биха излезли в открито море. Но тези моряци, които са наистина решени да плават,

---

<sup>18[18]</sup> Вж. Friedrich A. von Hayek, "The Principles of a Liberal Social Order," in *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), p. 1628 Това съчинение е представено за пръв път пред *Обществото от Мон-Пелерин* в Токио през 1966 г.



защото знаят, че има корабокрушенци, които разчитат на тях - само те биха пренебрегнали това лошо море.

Аргументите на консеквенциалистите наистина са в центъра на споровете между привържениците и противниците на свободата. В това отношение навсякъде по света, и в частност в България, могат да се разграничат два типа опоненти на либералите. Първите са тези, които още не са ориентирани; които не разбират това, което виждат. Те са против свободното общество и особено против свободния пазар, защото не проумяват техния начин на работа. Вторите са онези, които са много добре ориентирани, но не харесват това, което виждат. Те са против свободния пазар именно защото разбират много добре неговият механизъм на действие<sup>19[19]</sup>. В първата група се намират всички онези, които може би като личности са толерантни и либерални, но които по една или друга причина не схващат "невидимата ръка" на Адам Смит. Те искат държавна намеса просто защото не виждат как координацията може да бъде постигната без команди и заповеди, спуснати отгоре. Най-често това са обикновени хора от градовете и селата, хора с различна степен на икономическо образование (макар че такива има и сред икономическото съсловие), хора без ясно определена социална, политическа и идеологическа ориентация. С тези хора може да се спори, да бъдат убеждавани (макар и не лесно - защото, както казва Стигълър<sup>20[20]</sup>, информацията не е свободно благо) с известна надежда за успех. Това, което може да се иска от либералите като социални учени, е да се опитат да направят "невидимата ръка" **видима** за тези хора. Те могат да се постараят да им обяснят как функционира свободният пазар и как икономическата свобода прави възможно съществуването и на другите свободи.

При превръщането на невидимата ръка във видима западните либерали икономисти вече са постигнали значителни успехи. В споровете относно социалистическото планиране през двадесетте и тридесетте години Мизес успешно оборва твърденията за социализма като ефективна икономическа система<sup>21[21]</sup>. Хайек демонстрира как и социалната, и икономическата координация са възможни в свободното общество<sup>22[22]</sup>. През тридесетте и четиридесетте години в Чикаго Франк Найт поставя интелектуалните основи на "контра-революцията в икономиката", която неговите възпитаници успешно продължават<sup>23[23]</sup>. Милтън Фридмън показва, че монетарната политика на правителството на САЩ като правило не води до решения, а до проблеми<sup>24[24]</sup>. Емпиричните изследвания на Стигълър върху резултатите от държавното регулиране допринасят за нарастването на скептицизма спрямо неговите възможности<sup>25[25]</sup>. Коуз, Алчиан и Демзец убедително показват, че повечето от неуспехите на пазара са в действителност неуспехи на държавата да предостави подходящата рамка, в която индивидите биха могли да решат своите проблеми

---

<sup>19[19]</sup> Вж. James M. Buchanan, "Liberty, Market, and State" in *Liberty, Market, and State. Political Economy in the 1980s* (New York: New York University Press, 1985), pp. 3-7.

<sup>20[20]</sup> Вж. George Stigler: "The Economics of Information" in *Journal of Political Economy* (Vol. 69, 1961), pp. 213-25.

<sup>21[21]</sup> В Ludwig von Mises, *Socialism*, превод от немски J. Kahane (London: Jonathan Cape, 1951).

<sup>22[22]</sup> Виж по-конкретно, F. A. Hayek, *Individualism and Economic Order* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949).

<sup>23[23]</sup> Вж. Frank H. Knight, *Freedom and Reform*, с предговор от J. M. Buchanan (Indianapolis: Liberty Press, 1982).

<sup>24[24]</sup> В Milton Friedman and Anna Schwartz, *A Monetary History of the United States 1867-1960* (Princeton: At the University Press, 1963).

<sup>25[25]</sup> В George Stigler, *The Citizen and the State. Essays on Regulation* (Chicago: At the University Press, 1975).

спонтанно<sup>26[26]</sup>. Кирцнер подчертава връзката на предприемачеството със свободата и съгласуването на индивидуални планове<sup>27[27]</sup>. Следвайки най-добрите Чикагски традиции, Бекър разпространява постиженията на теория за цените в поведенческите науки<sup>28[28]</sup>. Като използва богат набор от емпирични данни, Соул показва, че е много по-вероятно расовите и другите малцинства да подобрят своите условия на живот не чрез държавна интервенция, а чрез пазара<sup>29[29]</sup>. Лорд Бауер съединява някои елементи на здравия разум с предимствата на икономическия анализ, за да демистифицира господстващите митове относно "помощта" за развитие на Третия свят<sup>30[30]</sup>. Ротбард, Дейвид Фридмън и други анархо-капиталисти предлагат прости алтернативи на държавните услуги<sup>31[31]</sup>, и т.н. Ето защо, една от задачите на либералите икономисти в нашата страна би могла да бъде както да направят тези и други подобни съчинения достояние на широк кръг читатели, така и да направят собствени изследвания в този дух.

Но съществува и друга група хора: тези, които може би виждат невидимата ръка, но не я харесват. Те не допускат интелектуална грешка и следователно не могат да бъдат поправяни, а само "просветлени" относно тяхната истинска цел. Те са изцяло против традицията на свободния избор. Те много добре разбират, че свободният пазар е предусловие за индивидуалната свобода. Това, което не приемат е, че в условията на пазара хората биха могли да изберат други идеи, стоки и услуги, а не тези, които те биха искали да бъдат избрани. Противниците на свободата напълно осъзнават, че неизбежният резултат от всичко това ще бъде предприемането на множество действия, които те разглеждат като неморални и нетърпими, а също и че разпределението на благата няма да съответства на техните морални стандарти. За тях няма значение колко добре свободното общество задоволява човешките потребности. Важно е какви потребности имат хората и кой ги формира. Затова в името на най-различни човешки идеали, в името на истината, на достойнството, на социалната справедливост, на класовото равенство или дори в името на свободата, те призовават за държавна намеса. Затова е твърде основателно съмнението, че опитите на множество съвременни либерали икономисти да направят невидимата ръка видима или да демонстрират положителните резултати, постигнати от свободните общества, ще им окажат някакво въздействие. Това не означава обаче, че рационалната дискусия с тези опоненти на свободното общество е невъзможна или безнадеждна. От гледна точка на либералната тактика в наши дни, спрямо тях може да се действа по-скоро по метода на косвеното доказателство. В случая анализът на решенията в

---

<sup>26[26]</sup> Ronald Coase, "The Problem of Social Cost" in *Journal of Law and Economics* (Vol. III, 1960), pp. 1-44; Armen Alchian, *Economic Forces at Work*, with an Introduction by R. Coase (Indianapolis: Liberty Press, 1977); Harold Demsetz, *Economic, Legal and Political Dimensions of Competition* (Amsterdam: North Holland Publishing, 1982).

<sup>27[27]</sup> Israel Kirzner, *Competition and Entrepreneurship* (Chicago: At the University Press, 1973). In "Entrepreneurship, Choice, and Freedom", printed in *Perception, Opportunity, and Profit* (Chicago: At the University Press, 1979), pp. 225-239.

<sup>28[28]</sup> Виж неговата ранна творба, *The Economics of Discrimination* (Chicago: At the University Press, 1957), а освен това, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: At the University Press, 1976).

<sup>29[29]</sup> Thomas Sowell, *Markets and Minorities*, с предговор на М. Фридмън (Oxford: Blackwell, 1981).

<sup>30[30]</sup> Peter Bauer, *Equality, the Third World and Economic Delusion* (London: Methuen, 1981).

<sup>31[31]</sup> David Friedman, *The Machinery of Freedom. Guide to a Radical Capitalism* (New Rochelle: Arlington House, 1978); Murray Rothbard, *Power and Market* (Kansas City: Sheed Andrews & McMeel, 1970).

публичния сектор, провокиран от Бюкяньн, Тулок и други, е твърде подходящ<sup>32[32]</sup>. С други думи, щом на тези хора веднъж им бъде показано, че е по-вероятно държавната намеса, за която апелират, да ги отдалечи от постигането на техните идеали, би могло да се очаква те да променят или поне да модифицират своите политически възгледи, а в най-добрия случай дори да се присъединят към либералите при търсенето на конституционни ограничения на държавата. Ентусиазмът на мнозина интелектуалци относно държавната намеса може да бъде охладен също и по друг начин. Като им се даде да разберат, че в края на краищата е много малко вероятно точно те да се доберат до върха на държавната пирамида, за разлика от тези, които притежават качества, позволяващи им да оцеляват и процъфтяват в политизирана обстановка - т.е. безскрупулните манипулатори и покорните апаратчици<sup>33[33]</sup>. Кой в крайна сметка грабва властта - Алеко или бай Ганьо?

Поради това, една от най-важните задачи на либералите икономисти днес може да бъде да направят толкова видими някои от отрицателните последици на антилиберализма, колкото са видими някои от добрите последици на пазарното стопанство. В тази област консеквенциалистският анализ е уместен. Може би е твърде пресилено да се очаква от интервенциалистите да станат привърженици на свободния пазар, но така те поне могат да погледнат по-скептично на държавата.

Въпреки това, чрез разкриването на това как функционира свободният пазар и как действа държавата, ние по никакъв начин не поставяме здрава философско-етическа основа на свободното общество. Такава основа може да бъде открита в нашето присъединяване към историческата, културната и нравствена общност на автономните индивиди, граждани на космополитичната Кантова република, станали в едно и също време собственици на самите себе си и на всички способности, които са наследили и придобили в процеса на развитието. Ние следователно трябва да търсим убедителен синтез на разбирането за гражданското общество с разбирането за властта над самия себе си, които заедно образуват богатата и всеобхватна концепция за човешката свобода<sup>34[34]</sup>. Човекът не е прост механизъм за задоволяване на желания, не е прост калкулатор на болки и удоволствия. Той е морален субект, който модифицира и променя своите стремежи и идеали.

---

<sup>32[32]</sup> J. M. Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962); J. M. Buchanan, *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan* (Chicago: At the University Press, 1975); J. M. Buchanan, *Freedom in Constitutional Contract. Perspectives of a Political Economist* (College Station: Texas A&M University Press, 1978); G. Brennan and J. M. Buchanan, *The Reason of Rules. Constitutional Political Economy* (Cambridge: At the University Press, 1985).

<sup>33[33]</sup> Такава е и позицията на Хайек в забележителната глава, озаглавена "Why the Worst Get on Top," в *The Road to Serfdom* (London: Routledge and Kegan Paul, 1944).

<sup>34[34]</sup> Може би исторически обосноваият либерализъм е в състояние да даде правдиви отговори на някои от критиките, отправени от такива философи като Ч. Тейлър, А. МакИнтайър и М. Сандъл, обединени под ново знаме - не това на социализма или консерватизма, а под името "комунитаризъм", - срещу основания върху правата либерализъм. Вж. Michael Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics* (Oxford: Blackwell, 1984).

