

Светослав Малинов

## МАЖОРИТАРНИЯТ ПРИНЦИП И ПОЛИТИЧЕСКИЯТ ПЛУРАЛИЗЪМ В ЕПИСТЕМОЛОГИЧЕСКА ПЕРСПЕКТИВА

Без да съм страстен привърженик на тезата, че цялата европейска метафизика може да бъде представена чрез бележки в полемиката на Платоновите диалози, теоретичните рамки на моя текст ще бъдат положени посредством интерпретиране на аргумента на Тразимах от книга I на диалога "Държавата":

"Нали всяка власт създава закони според това, което е полезно за нея: демокрацията за народа, тиранията за себе си и другите по същия начин. Като създава закони, полезни за себе си, властта ги обявява за справедливи за поданиците и накарва нарушителите им като престъпници и постъпващ несправедливо. Затова, любезни, аз твърдя, че във всички градовете държави едно и също нещо е справедливо – полезното за установената власт. Но властта господства така, че всеки, който правилно мисли, разбира, че навсякъде справедливото е едно и също – полезното за по-силния."

...И аз съм съгласен, че справедливото е полезно – отвърща Сократ – но ти прибягваш и твърдиш, че то е полезно за по-силния. Аз пък не зная и смятам, че трябва да се изследва.<sup>1</sup>

Без особени проблеми, още в началото на диалога, доводите на Тразимах са категорично оборени. Далеч по-големи трудности създава аргументът на Главкон, съдържаш в себе си идеята за конвенционалния характер на доброто, тъй като човешките същества по природа желаят неговата противоположност. Но именно спора между Тразимах и Сократ аз считам за парадигмален, защото в него се конституира корелацията епистемология – политическа теория, постоянно присъст-

вуваща от този момент нататък в текстовете на европейската политико-теоретическа традиция. Тразимаховите думи експлицират нуждата от всякакъв абсолютен референт, в който да се допрат и анулират всички спорове в едно политическо пространство относно това що е справедливост. Така анти-Тразимаховото политическо теоретизиране бива включено в една логическа верига, чието начало свързване може да започне само, ако за съответния мислител е възможен положителен отговор на въпроса: Съществуват ли абсолютни стандарти, с които биха могли да се съгласят всички участници в дадена политическа система? За авторите, възприели положителния отговор, липсата на абсолютен референт води до "Тразимаховото" приплъзване от политико-теоретически скептицизъм към морален релативизъм, правещ възможно, а дори и неизбежно социалното насилие във всичките му измерения. Техният патос ражда идеята за необходимостта от абсолютни, трансцендентни истини, чието теоретическо постигане и практическо осъществяване ще надмине политическия хаос и насилие. Демонстрирано им наличие в диалога "Държавата" прави излишна по-нататъшната рефлексия върху Тразимаховите доводи. След безРЕД-ието, без-ПЪТ-ието и без-СРАМ-ието на демокрацията според Сократ неизбежно следва тиранията. Независимо от своето разнообразие по-голяма част от след-Платоновите трансцендентни стандарти ще тръгват и ще пристигат по един и

същ начин до почти едни и същи желани характеристики на човешкото общество.

Европейската политико-теоретическа традиция обаче развива и противоположната интерпретация на корелацията епистемология – политическа теория. Не отсъствието на абсолютен референт води до насилие – точно обратното – неговото присъствие вече е насилие. Умопостигането на безвъпросни идеали с епистемологически статут на "обективно валидни" носи в себе си стаена нетолерантност към онези, които ще задават въпроси към тях или ще се съмняват в тяхната "обективна валидност". Тези идеали не могат да просъществуват, ако не генерират постоянно насилие, охраняващо техния трансконтекстуален абсолютизъм. Така човешкият разум при конституирането на трансцендентни концептуално слепи идеали се превръща в най-силната, най-издължата и най-социално легитимната форма на Ницшевата "Воля за мощ" (der Wille zur Macht).

В неразгърнат вид моите разсъждения дотук биха могли да бъдат видени във въпроса на Чарлз Харвей: "Наистина кой в по-голяма степен изповядва насилие – Тразимах със своята заплахата за физическо насилие или Сократ/Платон с разкриването и създаването на трансцендентни идеали, претендиращи да бъдат абсолютни, непроменени и вечни в своята обвързваща сила за всички човешки същества, във всички ситуации, завинаги?"<sup>2</sup>

Не съм привърженик на изграждането на идентифициращи опозиции относно двата възможни интерпретационни потока-отговори на този въпрос от рода на класическо-некласическо или модерно-постмодерно. Стремещт ми дотук бе да формулирам с пределна сила следния извод: Политически плурализъм е възможен само при отричане както на възможността за, така и на необходимостта от съществуването на трансцендентни общо-валидни идеали. Това означава пълно отхвърляне на Платоновата перспектива за политическо теоретизиране.

От тук следва и хипотезата, която ще се опитам да докажа: Съвременната идея за демокрация, чиято задължителна характеристика е политическият плурализъм, по същество не отхвърля аргумента на

Тразимах, че "справедливото е полезното за по-силния". Моралният релативизъм, следващ от това, не се преодолява с търсене на общовалидни стандарти, нито пък по някакъв друг принципно нов начин. Той се овладява с помощта на демократичната процедура, при която вземането на общозадължителни решения в крайна сметка се базира на математическата корелация по-голямо – по-малко. Парадоксалното е, че чрез мажоритарния принцип демократичната процедура вмениява на тази математическа корелация морален статут: ако във въображаемото Тразимахово политическо пространство власт-ува отъждествяването на силата със справедливостта, то при съвременните демокрации към това тъждество се добавя единствено елементът "количество", за да има то днес следния вид: мнозинство = сила = справедливост.

Не мога да оставам без коментар словосчетането "политически плурализъм", което, вярно на латинския си корен, присъствува с най-различни формулировки в европейската политическа теория. Моето разбиране се основава на очевидността, че не може да съществува общество, в което по един или друг начин да не се лишава дадена група неговии членове от реализиране на своя идеал, ако за това на тях са им необходими държавните институции. Политическият плурализъм предполага наличието на разнообразни обществени сили, всяка от които има собствена ценностно фундирана програма.<sup>3</sup> Същевременно той изисква такива процедури и институции в обществото, посредством които да се осигурят равни възможности на всяка от тези сили да участва в и да влияе върху процеса на вземане на общозадължителни решения. Затова политическите права и свободи са задължителни в обществото на политически плурализъм. Целта ми е да бъде изчерпателен не в "широчина" на понятието политически плурализъм, а в "гълбочина"

<sup>2</sup>Harvey, Charles. "Husserl's Phenomenology as Critique of Epistemic Ideology". – International Philosophical Quarterly, Vol. XXX, March, 1990.

<sup>3</sup>Hirst, Paul. "Representative Democracy and its Limits" Cambridge, 1990, p. 60–69.

<sup>1</sup>Платон. Диалози. Т.3. София, 1981, с.25.

относно онова негово теоретично съвременно ядро, възприемано (съзнателно или не) от всеки опитващ се да говори смислено за демокрация. За мен това е съществуването на най-разнообразни ценности и идеални обществени модели, наречено от Фиджис<sup>4</sup> морален плурализъм. За още по-голяма яснота бих фиксирал неговата противоположност – моралния абсолютизъм и тоталитаризъм, организирани обществото според предписанията на един-единствен морален кодекс, изключващи по принцип упражняването на политически права и свободи. Затова политическият плурализъм и неговото теоретично ядро – моралният плурализъм са възможни чрез моралния релативизъм, защото само неговата деструктивна сила може наистина да изключи от обществения живот тотализиращите етически проекти, изискващи безусловно подчинение пред целта, която преследват.

С оглед на така изложената хипотеза следващата задължителна стъпка е демонстриране присъствието на моралния релативизъм като основа на политическия плурализъм и на демократическата практика изобщо. В това отношение моят текст може да паразитира върху мощната аргументация на Аласдаир Макинтайър, развита в двесте му книги "След добродетелта. Едно морално-теоретическо изследване" – 1981 г. и "Чия справедливост? Коя рационалност?" – 1988 г. Ще започна с един от трите примера във втора глава на "След добродетелта", озаглавена "Същността на моралното разногласие днес и претенциите на емотивизма":

"2. а) Всеки човек има някакви права върху собствената си личност включително и собственото си тяло. От естеството на тези права следва, че в стадия, когато ембрионът е по същество част от тялото на майката, тя има право да направи своя свободен избор за това дали да има аборт или не. Следователно абортът е морално допустим и трябва да бъде разрешен със закон.

б) Не мога да пожелаая майка ми да е имала аборт, когато е била бременна с мен, освен, може би, ако е било сигурно, че ембрионът е бил мъртъв или тежко увреден. Но ако аз не мога да желая това за

мен, как мога да го съвместя с отричане правото на другите на живот, което изисквам за себе си. Ще наруша така нареченото Златно правило, освен ако не отрека, че майката има изобщо право на аборт. Разбира се, не бих се обвързал с възгледа, че абортите трябва да бъдат забранени със закон.

в) Убийството е неморално. Убийството е отнемане на невинен живот. Един ембрион определено е човешки индивид, различаващ се от новороденото единствено по това, че се намира в по-ранен етап по дългия път към качествата на пълнолетността и ако някакъв живот е невинен, то такъв е животът на ембриона. Ако умъртвяването на дете е убийство, а то е, и абортът е убийство. Затова абортът е не само неморален, а трябва да бъде забранен със закон."<sup>5</sup>

По подобен алтернативен начин бихме могли да изредим отговорите на десетки въпроси в сферата на морала, които изискват и правно третиране – въпросът за правото на отказ от военна служба, за смисъла на генералната превенция, нуждата от смъртно наказание, за различните измерения на концепцията за социална справедливост, чрез които държавата определя данъчната си политика, за това какво е справедлива война и какво не е и т.н. Нещо повече – вероятно трудно е да открием въпрос от този вид, който да присъствува в политическото пространство с един, всеобщо споделян свой отговор.

Макинтайър дава следните характеристики на аргументите в тези морални дебати:

1) Аргументите са концептуално несъизмерими.

2) Аргументите претендират да бъдат неперсонално рационални.

3) Аргументите имат най-различни исторически корени. Самата книга "След добродетелта" представлява актуализиране на всички теоретични потенци, скрити в третата характеристика, чрез

която се обяснява и възможността за първите две. Но точно тя не ме интересува в границите на моя текст, защото целта ми е констатиране на съвременния морален релативизъм, а не обяснение на причините за това. Ето защо ще насоча вниманието си главно към първите две характеристики.

1) Аргументите са концептуално несъизмерими. Това означава, че реално дискусия между тях не е възможна – възможен е само диспут, т.е. заявяване на позиции, некомуникативни помежду си. Всяка една от аргументациите е логически последователна и наистина следва от предпоставките си. Но противопоставящите се една на друга предпоставки са такива, че по рационален начин вземите на нашето предпочитание не могат да се наклонят в нечия полза. Всяка от тях предполага различна нормативна концепция от другите. Старото клише "истината е някъде по средата" е може би най-нелепата позиция за вземане на решение в подобна ситуация. Бихте ли се опитали по такъв начин да решите проблема "за" или "против" смъртното наказание например? "Един от най-поразителните факти относно модерните политически общества – пише Макинтайър в друга своя книга – е, че в тях липсват арбитражни институции, в чиито рамки тези фундаментални несъгласия могат да бъдат систематично изследвани и определени, да не говорим за някакъв опит те да бъдат разрешени".<sup>6</sup> Именно защото обществото няма начин за тяхното разрешаване, концептуалната несъизмеримост на аргументите предопределя и безкрайната продължителност на спора между тях. От противопоставящите се заключения ние можем, спорейки, да се върнем до противопоставящите се предпоставки. Достигайки до тях обаче нашите доводи пресъхват. Спорът се превръща в неаргументирано утвърждаване на едно или друго основно положение. Оттук идва и разкритият, невъздържан понякога тон между защитниците на различни идеи. Те стават недисциплинирани.

2) Аргументите претендират да бъдат неперсонално рационални. Нека да разгледаме един възможен начин да се обоснове желанието на един човек (или група) да внуши на друг човек (или група) да осъществи неговите намерения. На

въпроса на втория "Защо трябва да направя това?", първият отговаря "Защото аз съм по-силен от теб", "Защото аз го желая, а ти ме обичаш" или "Защото ще ти платя добре". Очевидно е, че обосноваването на евентуалното действие зависи от характеристиките на контекста, в който се развива ситуацията. Те са конкретни – ако за даден човек (или група) парите са достатъчно основание, за да се извърши дадено действие, то за друг човек (или група) точно парите не са; ако за мен този човек е твърде силен, то за друг може да е слаб и т.н. Такъв род доводи имат контекстуален характер. Тяхната мотивационна сила се губи, когато се изтърже от конкретността; затова тя не може да се екстраполира в други ситуации и с други хора.

Противоположен на горепосочения начин за обосноваване е следният: на въпроса на втория "Защо аз трябва да направя това?", първият отговаря: "Защото това изисква Общото Благо" или пък "Защото това ще осигури максимум щастие за максимално количество хора". Чрез такива отговори ситуацията се деконкретизира. Критерият за действие е абсолютен и неперсонален – всеки на мястото на първия следователно би отговорил по същия начин. От друга страна, всеки на мястото на втория би действувал според посочения критерий – нали той е абсолютен и неперсонален. Всъщност няма първи и втори – всички са равни под свода на тази несубективна рационалност, чрез която се формулира мотивацията за действие. Затова тя изисква универсалност – всички хора би трябвало да действуват така, защото така трябва, защото така е справедливо. Докато при първата ситуация аргументите имаха персонален контекстуален характер, то сега те претендират за обективност и транс-контекстуалност. Именно тази претенция е доминантна в съвременната политическа реторика.

"Комбинирана с първата, тази втора отличителна черта на артикулациите и споровете в областта на морала днес, създава една парадоксална атмосфера около съвременните морални разногласия."

<sup>6</sup> MacIntyre, Alasdair. "Whose Justice? Which Rationality?" London 1988, p. 2.

<sup>7</sup> MacIntyre, Alasdair. "After Virtue...", p. 9.

<sup>4</sup> Figgis, J.N. "Churches in the Modern State". London, 1913.

<sup>5</sup> MacIntyre, Alasdair. "After Virtue. A Study in Moral Theory". Second corrected edition, London, 1985, p. 6-7.



Тук обаче ще напусна текста на Макин-тайър и ще си позволя да интерпретирам неговите констатации, вмъквайки ги в теоретичната рамка, положена в началото на моето изложение – корелацията епистемология – политическа теория. Концептуалната несъизмеримост на аргументите бих припознал като безспорно Тразимахово присъствие, непозволяващо приемането на единни трансцендентни стандарти. Но претенцията за неперсонална рационалност е възможна единствено при анти-Тразимахова епистемологическа позиция. Парадоксът е налице – съвременната морално-релятивистична нагласа сякаш скрито копнее по изгубената Платонова политико-теоретическа перспектива. На скептичната забележка, че не бива да придаваме толкова сериозни измерения и да наричаме копнеж нещо, което по същество е демагогия и политически театър, бих отговорил с контра-въпроси: защо все пак театър именно с Платоновите маски: не е ли идеята за философа-цар един устойчив архетип, добил различни въплъщения в историята на човечеството, присъствайки и днес като един от най-печелившите имиджи в политиката?

Все пак този теоретически парадокс не е така осезателен на равнище практическа политическа рационалност. И ако в края на XX век никой не би могъл да отрече "триумфалния марш" на демократичната идея, то обяснението както на този, така и на всички проблеми, поставени дотук, включително и доказването на моята хипотеза, изисква разглеждане на концепцията за политическа демокрация.

Дори бегъл поглед към книги, като "Демократични модели" на Дейвид Хелд<sup>8</sup> е достатъчен, за да обезсърчи всеки опит за дефиниране на понятието политическа демокрация. Робърт Дал например направо отказва да го използва, въвежда ново (полярно) и работи с него. Но редом с концептуалния безпорядък все повече се утвърждава тезата, че след Втората световна война политическата наука постепенно се е превърнала в наука за демокрацията, както в практически, така и в теоретически аспект. В тази връзка думите

на Пол Хърст звучат почти обвинително: "През периода след 1945 станахме свидетели на едно драматично намаляване както на разнообразието от интелектуални позиции, така и на стоящите на дневен ред спорове въпроси в рамките на западната политическа теория и юриспруденция. Политическият спор фактически бе сведен до противопоставяне на позиции в контекста на либерално-демократичната теория... Но хегемонията на либерално-демократичните политически аргументи допринася за скриването на факта, че ние мислим с термини, които са били остарели още през XIX век".<sup>9</sup> Т.е., в края на XX век ценността на либерално-демократичните идеи има статуса на очевидност, постепенно се митологизира. Появата на текст като "Краят на историята?" от Френсиз Фукояма и постоянното присъствие в съзнанието на източноевропейеца на либералната демокрация като неизменна част от "големия сън наяве" (Пол Рикър), наречен Западът, потвърждават току-що изказаната теза. "Хегемонията на либерално-демократичните политически аргументи" е от изключително значение за правната наука, тъй като практиката на конституционното и международно право е невъзможна без концепция за легитимност. Последните два века в това отношение биха могли да бъдат описани като преход от династическа към демократическа легитимност. Демократическият принцип днес има такова място в структурирането на обществото и международните отношения, каквото по-рано е имал монархическият. Същевременно шокът от нацизма и сталинизма поражда стриктно придържане към либерално-демократичната доктрина и максимално вътвърдява възможната дискусия, заклеимвайки алтернативните възгледи като крайно леви или крайно десни. Този политико-теоретически инс-

<sup>8</sup> H e l d , D a v i d . "Models of Democracy". Cambridge, 1986.

<sup>9</sup> H i r s t , P a u l . Op.cit., p. 105.

тинкт за самосъхранение на "откритите общества" е напълно обясним с оглед насилието в практиката на тоталитарните режими. Но успоредно с това той не позволява да се реактивира смисълът на "демократичната теорема".<sup>10</sup> Затова се насочвам към периода между двете световни войни, когато всички основни понятия на либерално-демократичната теория – народен суверенитет, представителна демокрация, парламент и т.н. – са подложени на сериозно преосмисляне. Като отправна точка за потвърждаване на моята хипотеза ще използвам книгата на Карл Шмит "Кризата на парламентарната демокрация" от 1923 г. Според него фундаменталната концепция за демокрация логически се основава на "порегица от тъждества". "Тази порегица включва тъждеството на управлявани с управляващи, на суверена с поданика, тъждеството на субекта с обекта на държавната власт, тъждеството на народа с неговите представители в парламента, тъждеството на държавата с участващото в изборите население, тъждеството на държавата със закона и най-накрая едно тъждество на количеството (численото мнозинство или единодушието) с качеството (справедливостта на законите)".<sup>11</sup>

Всички характеристики на съвременната либерално-демократична практика имат своя теоретичен корен в тази верига от тъждества. Не е възможно да се обоснове например необходимостта от свободни и честни избори, ако не се признава тъждеството на управлявани с управляващи; не може да се пледира за всеобщо и равно изборително право, ако не се приеме тъждеството на суверен и поданик и т.н. Рефлексията върху провокативната и точна формулировка на Карл Шмит може да продължи в много направления. Бихме могли да формулираме още по-прецизни тъждества и още по-детализирани проблеми. Възможно е обаче и друго – да се свие отвътре тази верига от тъждества до едно – тъждеството на закона с волята на народа. Така става още по-ясно вътрешното напрежение в рамките на самата идея за демокрация – оче-

видно е, че пълно сливане не може да се постигне във всеки един момент. В политическата практика винаги съществува дистанция между двете страни на тъждеството. Тази диалектика между волята на народа и закона е далеч по-стара от Русо и якобинците – още процесът срещу Сократ и неговата по-сетнешна реабилитация от самите атиняни раждат дилемата между мажоритарния принцип и манипулираното некомпетентно мнозинство. В Новото време древният теоретичен възел бива разсечен от якобинците – те проповядват недемократична изключителност в защита на истинната демокрация. Според тях една малка група истински демократи би могла да претендира за правото да образова и наказва. Суспендирането на демокрацията в името на демокрацията (или с други думи "диктатурата в името на свободата") (Робеспьер) не е антидемократична на демокрацията, ако приемем, че главната ѝ характеристика е тъждеството на волята на народа със законите. Якобинският аргумент обаче е безсмислен при отсъствие на възможността за единни трансцендентни стандарти, т.е., при наличието на морален плюрализъм, изразяващ се в съ-съществуването на най-разнообразни ценности и идеални обществени модели. Днешният морален релятивизъм, който идентифицираме като Тразимахово присъствие, изключва якобинския аргумент. Той не позволява някаква група от индивиди да претендира за властта с оглед на своя епистемологически елитаризъм – че те имат достъп до равнища на битието, до които другите хора нямат. След като Платоновият епистемологически елитаризъм, обосноваващ справедливостта е унищожен, остават въпросите: 1. Възможно ли е съвременната демокрация да избегне скритото насилие на Платоновата политико-теоретическа перспектива, предлагаща търсене, откриване и практическо осъществяване на трансцендентни идеали, като се използва и от Тразимахово-

<sup>10</sup> Б а р з ъ н , Ж а к . Теоремата на демокрацията. – сп. "Спектър", 1990, № 70, с.3.

<sup>11</sup> S c h m i d t , C a r l . "The Crisis of Parliamentary Democracy", Cambridge, 1985, p. 26.

вата теза, че "справедливостта е полезното за по-силния", при която неизбежността на насилието открито се признава?

2. Как да се вмени на законите справедливост, как да се легитимира тяхната необходимост и общозадължителност, когато е налице епистемологическо изравняване между хората и морален релативизъм?

Моят отговор на първия въпрос е отрицателен. Мажоритарният принцип в демократичната процедура се разгръща изцяло в Тразимаховата политико-теоретическа перспектива, модифицирайки силата в количество. А кратък отговор на втория въпрос вече бе даден – първо в моята хипотеза (чрез придаване морален статут на математическата корелация по-голямо-по-малко) и втори път в дефиницията на Карл Шмит. Именно чрез последното от неговата поредица от твърдения ще формулирам последния проблем, с чието разглеждане ще завърши този текст. Как се извършва на равнище политическа теория преходът от "количеството (численото мнозинство или единодушното)" към "качеството (справедливостта на законите)?"

Джон Лок е авторът, който за първи път в модерната политическа теория формулира и обосновава мажоритарния принцип. Едновременно с това, считам, че към неговия аргумент във "Втори трактат за управлението" и до днес не е добавено нищо съществено. Ето защо ще си позволя по-обширни цитати от глава VIII "За възникването на политическите общества".

1. "Тъй като всички хора, както вече бе казано, са по природа свободни, равни и независими, то никой от тях не може да бъде изваден от това състояние и подчинен на политическата власт на друг, без своето собствено съгласие".<sup>12</sup>

2. "Когато някакъв брой хора се съгласят по такъв начин да създадат общност или държава, чрез това те веднага се обединяват и създават едно политическо тя-

ло (body politic), в което мнозинството има право да действа и решава вместо останалите".<sup>13</sup>

"Затова, когато някакъв брой хора, чрез съгласието на всеки индивид, образуват общност, те, следователно, са направили тази общност едно тяло, с власт да действа като едно тяло, което може да стане само чрез волята и решението на мнозинството: защото това, което задвижва всяка общност, е единствено съгласието на съставляващите я индивиди и затова е необходимо тя, като едно тяло да се движи в една посока – натам, накъдето я отвежда по-голямата сила (the greater force), която е съгласието на мнозинството".<sup>14</sup>

3. "...защото там, където мнозинството не може да решава вместо останалите, обществата не могат да действат като едно тяло и следователно не независимо отново ще се разпадат...".<sup>15</sup>

От първия цитат става ясно, че епистемологическият елитаризъм не може да бъде елемент от политическата теория на Лок. В третия цитат се артикулира тезата, че обществото не трябва да се отказва от принципа, който му позволява да действа като едно цяло и без който то ще се разпадне. От епистемологическия елитаризъм, който е заявил в началото, Лок трябва да възпроизведе и интегриращ обществото принцип. Той е изложен в по-дългия втори цитат. В него разграничавам две нива: 1. някакъв брой хора трябва да дадат съгласието си да приемат ограниченията на гражданското общество, за да избегнат неудобствата при естественото състояние на индивида и 2. тези хора трябва да приемат мажоритарния принцип – мнозинството да решава и действа вместо всички. Без съглас-

<sup>12</sup>Locke, J o h n. The Works of John Locke, a new edition, corrected: In ten volumes. London, 1823. vol. 5, p. 394, § 95.

<sup>13</sup>Ibidem, p. 395, § 96.

<sup>14</sup>Ibidem.

<sup>15</sup>Ibidem, p. 396, § 98.

сие не е възможно политическо общество; без мажоритарен принцип политическото общество незабавно ще се разпадне. Мажоритарният принцип обаче не е единственият начин да се предотврати разпадането на обществото; хората, приели ограниченията на гражданското общество, биха могли да се съгласят върху друг принцип за вземане на общозадължителните решения. Какво го прави толкова очевиден за Лок, за да заяви той в същата глава VIII, че "...действието на мнозинството се счита за действие на цялото, и, разбира се, определя властта на цялото (the power of the whole), която то притежава по закона на природата и разума".<sup>16</sup> Моят теза е, че тази увереност се основава на физико-математическа по същество аргументация. Внимателното вглеждане в терминологията и структурата на Локовите доводи демонстрира поразителна прилика с Нютоновата физика. Нека да заговорим с езика на механиката – когато върху едно физическо тяло действат две сили, то се движи натам, накъдето е насочена онази с по-голяма величина. Лок буквално повтаря този физико-математически аргумент, само че при него вместо твърдото тяло от физиката (solid) имаме политическо тяло (body politic) и величината на силата се определя от количеството индивиди с еднакво мнение по някакъв проблем, чието решение ще бъде общозадължително. По този начин чрез закономерностите, действащи в рамките на Нютоновата физика, Лок осъществява "индиректно математизиране" на body politic – отпук натамък на математическите индекси се сменява морален статус. Ако в математиката Х е по-голям от У, то в математизираното body politic тази корелация влиза в друго измерение – етическо. След като "е необходимо" body politic да се движи натам, накъдето го тласка по-голямата сила, Х става по-добро от У. Следователно онази група от политическото общество, формирала сила F<sub>1</sub> с математически индекс Х ТРЯБВА да взема общозадължителните решения и

да действа вместо онези, обединили се заедно с индекс У, само защото Х е по-голям от У. Достигнал именно до този извод във втория цитат Лок прескача от физико-математическа терминология (the greater force) към политико-теоретическа (the power of the whole); властта на цялото се обосновава чрез по-голямата сила. Нютонова физика, екстраполирана на равнище политическа теория – това е моето обобщение за обосноваване на мажоритарния принцип у Лок.

<sup>16</sup>Ibidem, p. 395, § 96.

Преводът ми на някои ключови места от глава VIII съществено се различава от руския превод на "Втори трактат за управлението", поместен в том 3 от събраните му съчинения. (Лок, Джон. Съчинения в три тома, т. 3). Спирам се на онези различия, които считам за особено фразирани и които хвърлят допълнителна светлина върху моите доводи. Така например на с. 317, § 95 преводът Ю.Семенов превежда Локовото понятие "one body politic" с "единици политически организми", като последното не се променя до края на руския превод. Това моментално отправя към една органична концепция за държавата, която не е политико-теоретическа парадигма на Новото време, нито пък (ако съм бил достатъчно убедителен в анализа си, за да заявя това) на Лок. В това отношение класически пример за сравнение е Марсилио от Падуа (1275–1342). В произведението си Defensor Pacis той оприличава държавата с жив организъм. Биологичната аналогия води към съвършено друга аргументация – Марсилио различава "живото" политическо тяло на качествено различни части. Законодателната власт бива отъждествена с ума, мозъка на живото тяло, изпълнителната власт със сърцето, което в органичната концепция на Марсилио се персонафицира в Монарха (Marsilius of Padua, "The Defender of Peace", Vol. 2, "The Defensor Pacis", New York, 1956, I. 2, § 3). Локовият епистемологически егалитаризъм изключва възможността за каквото и да било различаване на body politic. Ако прехвърлим тази биологична аналогия върху "Втори трактат за управлението", ние се лишаваме от възможността да интерпретираме политическия трактат в епистемологическата парадигма на "физикалисткия рационализъм", към която Лок "вече" принадлежи с оглед на ранните си философски произведения. Трудно голюмо става Нютоновото присъствие в аргументацията, а това води до нови пропуски. Особено показателно в това отношение е терминологичното игнориране на прехода от физико-математическа аргументация (the greater force) към политико-теоретическата (the power of the whole). Ю. Семенов значително променя смисъла на Локовия аргумент, превеждайки force и power с една и съща дума – сила. (Лок, Джон. Съчинения в три тома, т. 3. Москва, 1988, с. 318).

Независимо дали всичко казано дотук, е достатъчно за верифициране на моята хипотеза, смятам, че то дава основание, ако не за друго, то поне за формулирането ѝ като реален проблем. Съчетаването на имена, аргументи и цитати от Античността, Новото Време, Ваймарска Германия и 80-те години на XX век е рискован, но напълно оправдан подход, стига да е удържан в рамките на интерпретационното поле, очертано от корелацията епистемология – политическа теория. Извън това мисловно поле ми се струва невъзможно да се стигне до теоретичното ядро на политическия плурализъм и мажоритарния принцип като същностни характеристики на съвременната демократична теория и практика. С тези последни изводи няма да се опитвам да кажа нещо ново, а по-скоро ще подгредя написаното досега.

1. Невъзможността за постигането на абсолютни трансцендентни стандарти със статут на обективно валидни е теоретичният фундамент на моралния релативизъм, чието измерение в политическата теория и практика ние всички познаваме като политически плурализъм.

2. В епистемологическата парадигма на модерния "физикалистичен рационализъм"<sup>18</sup> политическото тяло става "обект на приложената по особен начин математика"<sup>19</sup>. Мажоритарният принцип може да бъде обоснован единствено в контекста на политическа теория, схващаща себе си като наука за законите в индиректно математизираното "политическо тяло" – т.е.; мислеща себе си като социална физика.

3. Като резултат от това "обект на приложена по особен начин математика" става и политическият плурализъм. Телосът на многопартийната система и пар-

ламентарните избори е в утвърждаване като основа на бъдещите закони онези идеи, които имат най-висок математически индекс – получили са най-голям брой гласове.

4. Противоречието между наличието на моралния релативизъм като културен феномен и необходимостта от общозадължителни норми за поведение в обществото се сменя с мажоритарния принцип. В това виждам и основния проблем на демокрацията, или ако искаме да избегнем неопределеността на понятието, на всяка политическа система, чиито основни характеристики са политическият плурализъм и мажоритарният принцип. Докато политическият плурализъм се ражда от свободното движение на човешкия дух, изразило се в богатството от най-разнообразни ценности и идеали, то мажоритарният принцип грастично се противопоставя на тази свобода на духа, за да я ограничи чрез редуциране на индивидуалното човешко съзнание до безлична математическа единица, за да може то да бъде преброено.

Върху фриза на сградата на Върховния съд на САЩ са изписани думите: Справедливостта – закрилница на свободата. Ще завърша този текст с въпроса, роден от синтеза между тази сентенция и дефиницията на Карл Шмит за демокрацията: Как трябва обществото да избегне скритите опасности за човешката свобода, когато тя е поставена под закрилата на количеството?

15.XII.1991 г.

<sup>18</sup> Husserl, Edmund. "The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy". Evanston, 1970, p. 65.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 37.