

КЪМ СВОБОДА И ПРИЗНАНИЕ: ОГРАНИЧЕНИЯ И ПРЕПЛИТАНИЯ В ПРОЦЕСА НА СОЦИАЛИЗАЦИЯ

Ваня Серафимова

Минно-геоложки университет „Св. Иван Рилски“, 1700 София

РЕЗЮМЕ. Текстът разглежда свободата и признанието през специфичния контекст на социализацията на децата днес. Ако да кажем социализацията е процесът на вписване на индивида в определена социална реалност, как са възможни свободата и признанието? Или пък ако социализацията е процес на интеракция между индивида и социално поле, в което иска да бъде вписан, къде е място на свободата и признанието? Защо и в рамките на виртуална интеракция, свободното до безотговорност общуване, се появява нуждата от авторитети? И защо именно свободата се явява необходимото условие на признанието? Това е корпусът от въпроси, с които ще се занимавам в този текст.

TOWARDS FREEDOM AND RECOGNITION: LIMITS AND INTERWEAVINGS IN THE PROCESS OF SOCIALIZATION

Vanya Serafimova

University of Mining and Geology "St. Ivan Rilski", 1700 Sofia

ABSTRACT. The text investigates freedom and recognition through the specific context of socialization of the children today. If we think socialization as a process of writing in the individual in a particular social reality, how then the freedom and recognition are possible? Or if the socialization is a process of interaction between the individual and the social field he aims to be written in, what is the place of the freedom and recognition? Why in the frames of virtual interaction, free and irresponsible communication, the need of authority appears? And why the freedom itself is the necessary condition for recognition? This is the body of questions that I will think through in this text.

И така...

Социализацията в информационното общество е процес на взаимодействие между постоянно променящата се социална реалност и формирането на личностна идентичност. Тук децата не приемат компютърно-опосредената комуникация като основна във взаимоотношенията (може би защото машините все още са машини и с тях не се чувстваме сигурни). Да, децата се социализират в нов тип реалност, където високите технологии и реалността, която конструират имат огромно влияние. Но в крайна сметка това се оказва поредната реалност, в която тийнейджъра се опитва да намери себе си. Тя не се преживява като алтернатива или опозиция на пространството на училището и дома, а като още една реалност, която дава възможност да бъдат натрупани социални контакти, да бъдат поддържани стари, чрез преодоляване на пространството и да бъдат получени знания - тя много прилича на пространството на училището и приятелския кръг. Тя не се преживява като бягство от реалността, а като полезен инструмент за отваряне на хоризонти. Тя е още един актьор в съвременния процес на социализация, още едно пространство, чийто кодове трябва да бъдат усвоени, за да може детето да се впише адекватно, както в това пространство, така и в социалното пространство на своите връстници, за които да си готин означава да

влaдееш технологичните инструменти за разоматъосване на виртуалното пространство – Интернет или гейминг.

Процесът на социализация днес е възможен....

Гореописания контекст на социалността днес, както и теоретичните постановки за социализацията¹, важна част от които е стабилността в процеса на социализация и тежестта на различни актьори във всеки един от етапите ѝ, ме отведе до необходимостта да направя опит процесът на социализация да бъде дефиниран по нов начин, като се създаде работещо понятие с оглед съвременната социална ситуация, която познаваме.

Струва ми се, че процесът на социализация днес може да се мисли като набор от **стратегии на признаване**.

¹ Две от теориите, които ми служат за отправна точка в тази посока на разсъждение са тези на Бъргър и Лукман и Хонет: ако при Бъргър и Лукман социализацията е процес, в който индивидът усвоява обективния свят посредством процес на интернализация и във взаимодействието си със значимите други, при Аксел Хонет социализацията е процес на нормативна интеракция, където нормите не са абстрактни, а субективно значими, доколкото са приложими във взаимоотношенията между хората. Процесът на социализация според Хонет е процес на интериоризиране на признанието като основен регулативен механизъм.

Избрах термина *стратегия*, защото: 1. препраща към изграждане на *субект*, към факта, че стратегия се изгражда от субект, и 2. означава *съ-жителство*, т.е. може да бъде мислена като подход към живеенето с другите. Този работен термин позволява да разглеждаме социализацията като процес на субективен избор, но съобразен и произтичащ от социалния контекст, в който субектът е поставен.²

В зависимост от актуалните сили в полето участниците в социализационния процес, изграждат различни стратегии на признание. Тези стратегии на признаване са различават по броя нормативни нива, които индивидът трябва да усвои – а това зависи от избора му в колко социални полета иска да се впише адекватно. Това позволява на индивидите от една страна да останат различни, а от друга де не остават само при различието си и да се впишат в нормативния институционален ред, за да гарантират сигурността на пребиваването си в нея. Стремехът към признаване от стана на другите е стремеж към потвърждаване на позиции в определено социално поле. Стратегиите на признаване в процеса на социализация дават възможност на индивида, пресмятайки съотношението на силите, да се впише адекватно в социалното пространство и едновременно с това да остане различен. Как се случва това?

За да покажа, че подобно твърдение е възможно предприех четири аргументативни стъпки. Отправна точка към проблема за признанието бе теоретизацията на Аксел Хонет, а именно **признанието като регулативен механизъм** (то се появява в разбирането на Хонет³ за социализация). Преминах през разбирането на Димитър Вацов, че признанието не е *a priori* симетрично, а доколкото е регулатор на актуалната игра и борба на сили - е също така и асиметрично: признаване на сила, на превъзходство. Не бихме били способни да решаваме, ако не признаваме точките на превъзходство и власт, ако не привилегираме определени роли. За да мога да говоря за стратегии на признаване в процеса на социализация трябваше да допусна, че признанието може да бъде мислено като **принцип** на признаване на силата на другия. Следователно, в процеса на социализация ученикът, за разлика от учителя, родителя или приятеля-популярен, има за социална задача да усвои не един, а поне два нормативни реда³ - този на групата, от която иска да е част и този на власт имащата група, за да може да се ситиуира легитимно в социалното пространство на

² Бурдийо, мисли стратегиите като практически усет, "като практическо владение на логиката или на вътрешноприсъщата на играта необходимост, придобивана чрез опита в играта и функционираща извън съзнанието и речта (по примера на телесните техники)" (Бурдийо 1997: 65), а не като рационално полагане на изискванията на практиката във формата на цели. Дьо Серто за разлика от Бурдийо мисли стратегията като пресмятане на съотношението на силите, което е възможно само чрез разграничаването от средата. Второто разбиране за стратегия е отправна точка за моето определение и операционализиране на *стратегия*.

³ Темата за признанието се появява и при Тейлър. Той обаче говори за *респект*. Както разбирането на Хонет за *признание*, така и разбирането на Тейлър за *респектът* са настояване за равноправност.

училището. **Признанието е невъзможно вън от заедността ни с другите.**

На втора стъпка разгледах теорията за социално конструиране на реалността на Бъргръ и Лукман, които мислят езика като конструиращ свят. Двамата автори твърдят, че езикът е важен фактор в процеса на социализация, защото може да пренася значения и точно това го обособява от ситуацията лице-в-лице, макар и да има своя произход именно в нея. Благодарение на функцията на езика да пренася значения от всяко "тук и сега" различните зони на всекидневния живот се свързват. Тази теоретична постановка ми помогна при тематизирането на необходимост от кодифициращи системи на опита, които да възпроизвеждат тази специфична социална общност. **Езикът задава споделеността на социалното пространство, конструира общност.**

Освен езикът, съществуват и други фактори, които обуславят процеса на социализация на индивида. Това са например обичаи и практики, религии, култури, общо съзнание за историчност, приказки, митове (всички те са социално произведени) - те влияят на процеса на социализация и го превръщат в уникално по своему социално преживяване. Подобен аргумент провежда Чарлз Тейлър през понятието си "контекстуални образи" (*background pictures*). Чрез него авторът успява да проблематизира интуициите, безвъпросните избори, привилегирането на определени аспекти от социалния живот пред други от страна на индивидите. Това според него е образът на нашата духовна култура, който придава смисъл на постъпките ни. Тейлър определя придаването на смисъл като *определянето на онова, което прави тези реакции характерни*, "идентифицирайки онова, което превръща нещо в обект, достоен за тях, и съответно по-добре формулирайки природата на реакцията, както и обяснявайки какво включва всичко това, що се отнася да самите нас и до нашата ситуация в света" (Тейлър 2003: 16). Този образ, контекст или хоризонт е предпоставен, той е вътрешен за нас, ние никога не го разпитваме, поставяме го под въпрос, само когато сме в криза – той е онова, което предопределя изборите ни за добър живот. Контекстуалните образи предпоставят условията, които въздействат върху изграждането на себе си - самоопределянето на себе си е зададено от пребиваването ми в определен хоризонт, който ме кара и да привилегирам определени позиции, вкусове и желания спрямо други, защото ги оценявам по-високо. Тейлър твърди, че не е възможно да избегнем рамките, или казано по друг начин - хоризонтите, в които водим живота си, които придават смисъл, включват силни качествени различия и, че да се живее в такива силно определени хоризонти е една от характеристиките на хората. Тейлър уплътнява това твърдение с разбирането си за идентичност: "Да знам кой съм аз предполага, че знам къде се ситиуирам. Моята идентичност се определя от ангажиментите и идентификациите, които определят рамката или хоризонта, в който мога да се опитам да преценявам във всеки случай кое е добро или ценно, какво следва да се стори, или какво приемам и какво не приемам. С други думи, моята идентичност е хоризонтът, в който мога да заемам позиция" (Тейлър. 2003а: 35).

Нещата могат да добиват смисъл за нас само доколкото сме част или сме вписани в рамка, и доколкото сме част от общност и притежаваме идентичност. Самите рамки обаче не са нещо статично и са действителни, само доколкото такива процеси на идентификация ги потвърждават. Именно тези контекстуални образи, които въвежда Тейлър ни дават основание да мислим **стратегииите на признаване в процеса на социализация не само като субективни избори, но и като социално опосредени предпочитания** към групите, от които искаме да сме част и хората, които избираме да ни признават. „Вярно е, че групата, от която се търси признание, сама по себе си би трябвало да притежава в достатъчна мяра „негативна“ свобода – свобода от контрола на някаква външна власт – в противен случай признанието от нея няма да даде искания статус. Но дали борбата за по-висок статус, стремежът да избягаш от едно унижително положение може да бъде наречена борба за свобода?“ (Бърлин 2000: 230). Този въпрос ще намери отговора си малко по-късно в този текст, когато се опитвам да разказвам разбирането на Бърлин за свободата в опит да операционализирам понятието, а той аргументира преплитането на признание и свобода.

На четвърта стъпка, опитвайки се да обясня как е възможен процесът на конструиране на личностна идентичност като процес на изграждане на индивидуалност, въведох проблема за *въображението* – като конструирана/конструираща реалността сила. *Въображението* е условието за възможност субектът да надскочи социалната си вкорененост и да стане идентичен, различен.

Ако приемем, че социализацията е процес на „социално фасониране“ и едновременно с това процес на придаване на личностна идентичност на индивида, ще се съгласим с твърдението, че *въображението е инструментът, който позволява на субекта да конструира стратегии на признаване, които да превръщат социалната реалност в субективно значима за него*. Ако приемем, че социализацията е процес на усвояване на нормите и правилата на обществото и едновременно с това допуснем, че обществото не е хомогенно, а напротив – съставено от много и различни общности, – тогава ще се съгласим с твърдението, че **процесът на социализация е поредица от стратегии на признаване на повече от два нормативни реда**.

Само в общност, където...

Допускането за множественост на общностите изисква ясното дефиниране на понятието за *общност* в контекста на социалния свят, който обитаваме днес. Въвеждането на работещо понятие за *социализация* предполага и изчистено понятие за *общност*.

Дефинирайки социализацията като процес на усвояване на норми и едновременно с това като процес на стратегическо целеполагане да изградя себе си като идентичност, предполагам наличието на форма на заедност, която задава правилата, както и възможността

да се преживявам като идентичен и различен именно в рамките на тази социалност. Как обаче да дефинирам *заедността* в специфичния контекст на съвременността?

Тъй като Бауман е направил систематичен опит да предефинира понятието за общност в рамките на процесите на трансформация на социалността във всичките ѝ аспекти, ще приема, че *общност* е наричането, което смислено тематизира заедността, за която по-горе стана дума. Бауман мисли общността през опозициите *сигурност – свобода* и *индивидуалност де юре – индивидуалност де факто*. Ще се спра накратко и на теоретичната постановка на Атали, който пък мисли общността през опозициите *щастие – самота* и *безкористно отдаване на другите – личен интерес*.

“Да загубиш общността, значи да загубиш сигурността; да спечелиш общността, ако това се случи, скоро би означавало да губиш свободата” (Бауман, 2003: 11). *Свободата*, казва Бауман, се е наричала по различен начин – “автономия”, “право на самоутвърждаване”, “право да бъдеш това, което си”. А *сигурността* се гарантира чрез участието ни в общност за сметка на свободата. Според Бауман свободата и сигурността са ценности еднакво “скъпи и жадувани”, които могат да бъдат повече или по-малко в равновесие, но никога примирени.

Бауман твърди, че съвременният човек ежедневно е изправен пред избора: да бъде свободен или да предпочете сигурността; да излезе от общността или да остане обвързан с нея.

Съвременното разбиране за общност, според Бауман, се различава от това, което конструира Тьонийс: вместо “остров на естественото разбиране”, “топъл кръг”, хората днес чувстват действително съществуващата общност като “укрепление в засада, което често е бомбардирано от (често невидими) врагове отвън, докато отново и отново е раздирано от несъгласия отвътре... Нито “естественият дом”, нито “топлият кръг” са налице в нашия набързо приватизиран и индивидуализиран, скоростно глобализиран свят” (Бауман 2003: 22,23). Днес общността не се удържа от разбирането, общността престава да се разбира като биографична вкорененост. Принадлежността към общност е въпрос на личен избор. А личният избор – въпрос на стратегическо целеполагане в процеса на конструиране на личностната идентичност.

Гъвкавото понятие за идентичност предполага и конструирането на гъвкаво понятие за общност. Основното предназначение на общността, казва Бауман, е да “легитимира” избора, да “надарява с тежест идентичността”. Общността, твърди той, за да е социалното образувание, което да отговаря на нуждите на идентичността, трябва лесно да се разделя, както е била и лесно конструирана. Тя трябва да е гъвкава и да съществува до тогава, докато носи на индивида удовлетворение от заедността. Създаването и разединението на общността зависят единствено и само от избора на онези, които са имали нужда от заедност или пожелаят да се оттеглят от нея. Изборът да бъдем част от общност, веднъж направен, не трябва да предзадава невъзможността да излезем от нея – лоялността към определена общност не трябва да е единствената

причина да останем част от нея. Но ако няма какво да удържа общността и участието в нея е само въпрос на личен избор, опосредстван от стремежа на личността да реализира себе си, то как е възможна сигурността? И как е възможна свобода без сигурност?

За разлика от Бауман обаче, Жак Атали не възприема общността просто като заедност на преживяванията или споделеност на ресурсите. Той смята, че е нужно нещо друго, за да се възпроизвежда общността в своята социална цялост - общността се мисли като заедност породена от *необходимостта на другия*. Атали тематизира общността през идеята за Утопия на Братството. Тази утопия, казва той, наследява утопиите на Вечността, Свободата и Равенството. Братството, казва Атали, е нещо, за което се говори по много различни начини – то се нарича алтруизъм или отговорност, страдание или щедрост, любов или толерантност. Братството е очакван изход от самотата, според автора – компенсира самотата като придава ценност на връзката с другия. “В своята най-широка дефиниция Братството се състои в това, да намираш удоволствие в щастието на всички, което е живяло, живее или ще живее. Универсален алтруизъм, който се насочва към другия и към всички други”. (Атали 2003: 147)

Тези други могат да бъдат *слаби* (по-слаби от нас) – тогава братството ще се изрази в гостоприемство, а може да бъдат и *могъщи* (по-могъщи от нас) – тогава братството ще се изрази във възхищението и радостта от успеха на другия.

Както виждаме от една страна братството предполага взаимопоща между индивидите, грижата за другия; а от друга, задава правилото за признаване на позициите и ролите на другия като значими. Атали ни връща към разбирането на Тьонийс за общност, но тук, не *разбирането*, а *братството* е безвъпросно, предполагащо реципрочност на взаимоотношенията. “Ако човек намира удоволствие в щастието на другия, то е преди всичко защото другият е необходим за неговото собствено щастие” (Атали 2003: 147). Другият ни е необходим, за да не сме самотни, за да бъдем щастливи, според Атали.

Ако няма изискване за реципрочност, Братството може да се изроди, казва Атали. “Следователно Братството е уравновесено единство в реципрочността” (Атали 2003: 152). В този смисъл отношението на братство много напомня понятието за признание, с което оперира Хонет. При Хонет признанието е морална норма в отношенията между хората в определена общност, което се усвоява в процеса на социализация и гарантира свободата на всеки един член от общността да самоопределя себе си, а при Атали братството като реципрочност на взаимопомоща е принципът на заедността - щастието на другия е условието за възможност на моето собствено щастие – щастието не би било възможно, ако другият е нещастен. “Братството е признание на значимостта на другия за реализирането на собствените ти стремежи” (Атали 2003: 146). Отношението на братство тук не предполага чувство на гордост и превъзходство. И това разбиране много прилича на главната задача на ранно християнската философия – да намери връзка между хората,

достатъчно силна, за да осмисли липсата на света, - която Августин формулира така: не само християнското братство да бъде основано на любовта между хората, но и всички човешки отношения. Арент твърди, че това е единственият принцип, някога създаден, за “да задържи една общност от хора, които са загубили интерес към общия си свят и вече не се чувстват свързани и разделени от него” (Аренд 1997: 63).

Както се вижда тези две разбираня за общност подновяват проблем проиграван полемично многократно в историята на хуманитарната мисъл, а именно: човек живее с другите, защото е егоистично същество, което се стреми да задоволи глада си за слава и признание или избира заедността, за да не бъде самотен, за да бъде сигурен.

Нуждата от другите е важен въпрос с оглед конкретната постановка за социализация и готовността да градим стратегии, за да продължим да бъдем част от определена общност, да получим признание за значимостта си. “Силни” са онези, които “обичат” свободата и целелогайки се стремят да реализират де факто идентичността си или силни са онези, които обичат и помагат на другите.

Ако приемем, че братството и любовта към хората са само компенсаторен механизъм, който замества загубения общ свят, то тогава не можем да мислим индивида като стратегически конструиращ личностната си идентичност. Ако приемем обаче, че стремежът към съвършенство и признаването ни от другите като значими са механизмите, които възпроизвеждат множествеността на перспективите към споделения свят, то тогава можем да допуснем, че това разбиране предполага нуждата от индивид свободен да конструира стратегически личностната си идентичност.

Свободата е „реална”...

Когато градя стратегии на признаване, за да останем част или да станем част от определена общност, го правим свободно – свободно избираме от коя тупа да бъдем част, от коя група да търсим признание, коя група или човек да легитимира социалната ми позиция. Говоренето за общност, сигурност, признание неизменно отведе до говорене за свободата. Но дали не го правя твърде френолно? И за да не е така, именно в този текст, в който се опитвам да операционализирам понятието, ще стъпя на разбирането за свобода на Исаия Бърлин и неговото есе *Две концепции за свободата*. Той въвежда понятието за свободата през разбирането за принуда. Днес, казва той, границите на принудата са противоречиви. А в крайна сметка, да принуждаваш някой да направи нещо означава, че го лишаваш от свободата му. Принудата се мисли като съзнателно вмешателство на другите в моето поле на действие. Следователно, за да се чувствам не-свободен някой трябва да ми пречи да постигам целта, към която се стремя. Но от друга страна принудата е единствения инструмент, който може да гарантира минималната свобода на всеки индивид. „Простата неспособност да се постигне определена цел

не означава липса на политическа свобода". В бележка под линия авторът дава пример с разбирането за свобода на Хелвеций, който казва, че свободен е онзи човек, който не е нито окован, нито затворен, нито заплашван с наказания като роб, и да не можеш да летиш като орел или да плуваш като кит не означава, че не си свободен. И продължава, че няма човешко действие, което да е дотолкова лично, че никога да не пречи на живота на другите. „Свободата на щуката означава смърт за дребните риби“, свободата на едни означава ограничаване на свободата на други” (Бърлин 2000: 192) След тези общи бележки остава да разберем кои са модусите на свободата според Бърлин? Той се занимава само с две значения на свободата, обосновавайки теоретичния си избор с това, че те са и значенията, които „са играли централна роля; значенията с цялата човешка история зад тях и, смея да твърдя, с голямо бъдеще” (Бърлин 2000: 189). Това според него са негативното и позитивното значение на свободата.

Негативната свобода е тясно свързана с отговора на въпроса “Какво съм свободен да правя или да бъда”, а **позитивното значение на свободата** е свързано с отговора на въпроса „Кой ме управлява? (Кой определя какво мога или не мога да правя?)”. Всъщност, разцепването на личността на (1) доминираща и контролираща и (2) реален куп от страсти и желания, който трябва да бъде контролиран и дисциплиниран, т.е начините, по които мислим аз-а, човека, личността, са и отправни точки за начините, по които се теоретизира свободата. „Следствията от разцепването на човешката същност на две стават още по-ясни, ако се разгледат двете форми, които желанието за самоопределение – да бъдем определяни от собствените си „истински” същности – исторически е приело: първата, тази за себеотричането, за да постигнем независимост; и втората, тази на самореализацията или пълното самоотжествяване с определен принцип или идеал, за да постигнем същата цел” (Бърлин 2000: 203)

Понятието **негативна свобода** изхожда от няколко предпоставки: (1) свободата не предполага равенство, т.е не можем да жертваме свободата си в името на свободата на някой друг – „остава в сила положението, че понякога свободата на едни трябва да се ограничи, за да се осигури свободата на други. Как да се осъществи това? Ако свободата е свещена и недосегаема ценност, то принцип не може да има” (Бърлин 2000: 194) и все пак практически компромис трябва да има; (2) някакъв малък участък от човешкия живот трябва да остане незасегнат от социалния контрол – „трябва да запазим минимална сфера на лична свобода, ако не искаме да изгубим човешкия си облик. Не можем да бъдем абсолютно свободни, ето защо трябва да отдадем част от свободата си, за да запазим останалата” (Бърлин 2000: 194). Независимо от принципа, който определя областта на ненамеса – естествените права, принципът на ползата или категорическият императив – свободата в този смисъл винаги е **свобода от нещо**: „намесата отвъд изменящите се, но винаги ясно различни граници” (Бърлин 2000: 195). Къде е мястото на принудата в това разбиране за свободата? Мил, онзи който задава принципа на негативното значение на свободата, оправдава наличието на принуда, когато става въпрос за

защитата на минималната свобода на всеки един човек – в крайна сметка справедливостта изисква индивидите да имат право на някаква минимална свобода. „Привържениците на „негативното” схващане за свободата по всяка вероятност са прави, че себеотричането не е единственият път за преодоляване на пречките; възможно е те просто да бъдат премахнати... Такива действия може и да са несправедливи, те понякога предполагат насилие, жестокост, заробване на други хора, но не може да се отрече, че по този начин аз мога в най-обикновения смисъл на думата да разширя собствената си свобода” (Бърлин 2000: 210).

Позитивното разбиране за свобода е свободата да, което означава да живееш по един предписан начин. „Позитивният смисъл на „свободата” се извежда от желанието на индивида сам да си бъде господар. Искам животът и решенията да зависят от мен, а не от външни сили от какъвто и да било вид. Не искам да бъда изпълнител на чужда воля и действия. Искам да бъда субект, а не обект; да се ръководя от разума си, от собствени осъзнати цели, а не от причини външни на мен” (Бърлин 2000: 199). Свободата предполага разбиране, а не механично приемане на правилата. Но дали разумът е достатъчно основание да си свободен? В едно съвършено общество, в което ирационално е насилието, ирационален е стремежът към власт – може би. „Искам да бъда свободен да живея както ми повелява моята разумна воля (или моето „истинско аз”), но същото искат и другите. Как да избегна сблъсък с тяхната разумна воля? Къде е границата между моите рационално определени права и идентичните права на останалите? Тъкмо защото съм разумен не мога да отрека, че онова, което е мое право, поради същите причини би трябвало да е право на другите, които също като мен са разумни същества” (Бърлин 2000: 215) Проблемът се решава само със създаването на разумни закони, казва Бърлин, които ще са приемливи за всички разумни хора, защото именно от тях ще са произтекли – в идеалното общество, състоящо се от отговорни хора, правилата и ще отпаднат, защото те няма да ги съзнават като правила. Но основният проблем в крайна сметка е как хората могат на практика да станат разумни именно в този смисъл? Въпрос, който, казва Бърлин, занимава всички мислители, които са се опитвали да решат проблемите на свободата с помощта на разума и рационализирането на човешките потребности. Принудата е отговорът – например принудата да се образоваш е оправдана с това, че процесът на образование е този, в рамките на който започваш да разбираш, т.е ставаш свободен. Все още са необходими принуди в съвременното общество – не може да бъде вдигнат социалния контрол, защото винаги ще пострадат по-слабите или по-глупавите. „Желанието да не ти се месят, да бъдеш оставен самостоятелно да действаш е знак за висока цивилизованост, както от страна на индивидите, така и от страна на общностите” (Бърлин 2000: 197).

Понякога, отбелязва той, липсата на свобода се оказва липса на признание - това, че някой ме разбира създава усещането у мен, че аз съм някой на този свят. Но това не увеличава сферата ми на свобода, а тъкмо обратното. Признанието е нещо, от което хората имат не по-малка нужда и за което се борят, както се борят за свободата – то

е много близо до него, казва Бърлин, но не е самата свобода. И макар признанието да предполага негативна свобода за групата, то е по-тясно свързано със солидарността и равенството. „Несъмнено всяко тълкуване на понятието свобода, колкото и необичайно да е, трябва задължително да включи минимума от онова, което аз наричам негативна свобода. Трябва да има някаква област, в рамките на която да не бъде претъпяван... Огромното мнозинство в повечето случаи са били готови да я [свободата] пожертват в името на други цели: сигурност, престиж, благополучие, власт, добродетел, възнаграждение на ония свят; или пък справедливост, равенство, братство и много други ценности, които са изцяло или частично несъвместими с осъществяването на най-високата степен на индивидуална свобода; хората със сигурност нямат нужда от такава свобода като предварително условие за собствената им реализация” (Бърлин 2000: 232)

Следователно...

Ако да си свободен означава да си автономен, да имаш правото да бъдеш себе си, то как е възможно да бъдеш “свободен” вън и независимо от социалното цяло на общността. Ако общността предполага правила, то свободата в рамките на общността не би могла да бъде мислена като свобода от принуди, а по-скоро, като свобода правилата да бъдат “нарушавани”. За да остане свободен обаче, индивидът трябва да нарушава правилата по самите правила, както казва Бурдийо. Социалното знание и усет за това как да заобикаляш правилата не биха били възможни, ако човек първо не е усвоил социалните норми, които удържат общността в нейната цялост, в процеса на социализация. Следователно, свободата, доколкото е стремеж на човек да реализира собствената си идентичност (според Бауман), е обвързана със стремежа към признаване (както го разбира Вацов). Признанието, както вече показах, е невъзможно извън общността – ако индивидът самоутвърждава себе си извън общност, от къде ще дойде убедеността или сигурното знание, че е успял да превърне себе си от идентичност де юре в идентичност де факто. **Ако приемем, че общност е общ свят, който ни събира и разделя, то тя ще е единствено възможна в множествеността на перспективите, които са условието за възможност да възпроизвежда себе си.** Единствено в рамките на

общността идентичността може да бъде мислена като натоварена с легитимни значения, които задават мястото ѝ в света и едновременно с това като свободна да конструира себе си стратегически, превръщайки социалната среда в субективно значима за себе си реалност.

В процеса на съзряване, а и не само, детето преминава през усвояването на повече от един нормативни редове. Причината – стратегическото целеполагане в процеса на конструиране на личностна идентичност, което поставя свободата на индивида да избира общността или общностите, от които да бъде част. Изборът на съвременното дете да бъде част от различни общности, предполага овладяването на различни кодификации на опита – езикът е онзи инструмент, който конструира заедността, а въображението – онзи, който може да я промени.

Литература

- Арент, Х. 1997. *Човешката ситуация*. Критика и хуманизъм, София.
- Атали, Ж. 2003. *Братства*. Критика и хуманизъм, София.
- Бауман, З. 2003. *Общността*. ИК “ЛИК”, София.
- Бек, У. 2001. *Световното рисково общество*. Обсидиан, София.
- Бъргрър, П. и Лукман, Т. 1996. *Социално конструиране на реалността*. Критика и хуманизъм, София.
- Бърлин, И. 2000. *Четири есета за свободата*. УИ “Св. Климент Охридски”, София
- Бурдийо, П. 1993. *Казани неща*, УИ “Св. Климент Охридски”, София.
- Бурдийо, П. 1997. *Практическият разум*. Критика и хуманизъм, София.
- Вацов, Д. 2006. *Свобода и признаване. Интерактивните извори на идентичността*. НБУ, София /под печат 2006/.
- д-р Серто, М. 2002. *Изобретяване на всекидневието*, ЛИК, София.
- Тейлър, Ч. 2003 а. *Изворите на Аза. Формирането на модерната идентичност*. Сонм, София.
- Хонет, А. 2003 а. *Расизмът като деформация на възприятията*. Критика и хуманизъм 2/2003.
- Хонет, А.; Стоянов, К. 2003 б. *Расизмът като социализационен дефект*. Критика и хуманизъм 2/2003.

Препоръчана за публикуване от катедра “Философски и социални науки”, Хуманитарен департамент