

---

**ETHOS ET MORALIA**

---

**СИЛВИЯ МИНЕВА\*****ЧОВЕКЪТ КАТО *ZOON POLITIKON*, НЕГОВИЯТ ЕТОС И ИЗГУБЕНАТА ТЕЛЕОЛОГИЯ НА ЩАСТИЕТО**

**Abstract:** The text is focused on the interpretation of Aristotle's conception of the human being as a citizen, as a political creature, and his view on happiness as the goal of humans. The article discusses Machiavelli's and Weber's ideas – emblematic for modernity – about the relation between ethics and politics, and the theoretical reflection of this relation in the context of contemporary society as a risk society and in the globalized world. The article aims to distinguish, based on comparative analysis, between Aristotle's understanding of ethics and politics as two sides of the same coin, i.e., as aspects of the people's life in a community. The article discusses the importance of Aristotle's view of humans as beings that are political because they are ethical and ethical because they are political.

**Keywords:** Aristotle; ethics; politics; morals; *zoon politikon*; human community; happiness; responsibility; risk society; globalization; Max Weber; Niccolò Machiavelli; Zygmunt Bauman; Ulrich Beck.

Наскоро учени по цял свят отбелязаха 2400 години от рождението на Аристотел – един от най-прочутите философи на древна Гърция, станал пословичен с енциклопедичните си познания и разностранни интереси, които се простират от философия, реторика и поетика до психология, биология и физика. За него, както и за останалите древни философи като Сократ, Платон и последователите им, американският психолог Б. Ф. Скинър отбелязва, че ако техните теории за човешкото поведение са „все още с нас днес, то не е защото са притежавали някакъв вид вечна истина, а защото не са съдържали семената на нищо по-добро“ (Скинър 1996: 26). Саркастичната забележка на известния бихевиорист илюстрира успешно тезата на М. Фуко за модерното схващане на авторството като „трансдискурсивна позиция“, която се разкрива от ролята на името като равнозначно на описание или поредица от описания, когато става дума за „автор на теория, традиция, дисциплина, в които други автори на свой ред ще могат да намерят на свой ред място“ (Фуко 2016: 23) В този контекст за Скинър древните философи като Аристотел, Платон и Сократ са точно такива имена – описания, с оглед на които и като контрапункт на които американският психолог издига претенцията, присъща на нашия позитивистичен век и дух, в познанието на човека да се включат успешно прилаганите в природните науки методи, за да може то да напредва по същия начин и с техните темпове, създавайки „поведенческа технология, сравнима по мощ и прецизност с физическата или биологическата технология“ (Скинър 1996: 25).

---

\* Проф. д-р в СУ „Св. Климент Охридски“. Email: [silvia\\_mineva@abv.bg](mailto:silvia_mineva@abv.bg)

Така модерното познание за човека отказва да върви по пътя на самопознанието, препоръчвано от Сократ като път за оздравяването на душата чрез философски занимания, фокусирани върху житейските предписания, необходими за упражняването на наричаното в античността „грижа за себе си“ (*epimeleia heatou*) като съвкупност от практики, целящи да свържат „субекта и истината“ (Фуко 2016: 207–223). Обратно на това, развиваното по примера на природните науки съвременно познание за човешкото поведение се оказва прицелено вместо в свързването на субективността и истинността, в откриването на поле за приложение на техники, които – според оценката на проникателния познавач на античната гръцка философия Жан Брюн – позволили на човека да се превърне не в господар и владетел на природата, а в господар и владетел на самия човек.

„Това господство и тази власт – пише Брюн – съвсем не означава автономия, а са по-скоро израз на зависимост и манипулация... Когато психологът изучава различните фактори, влияещи върху мнението на индивидите, начините за формиране или отказ от убежденията им или условията, увеличаващи или снижаващи податливостта им към внушения, независимо дали желае или не, той дава в ръцете на рекламните агенти и политическите пропагандатори възможности за внушение и убеждаване. Така от психологията се преминава към психологическото въздействие, после към психологическото оръжие и накрая към психологическата война“ (Брюн 2000: 63–64).

Не психологическото въздействие обаче е било целта на Аристотеловите размишления за душата и за човека като политично същество, неговия етос и щастието като финална причина – крайна цел на човешкото поведение. Напротив, ако древният философ се е интересувал от факторите, влияещи върху човешкото поведение и начин на живот, то е било, за да изследва и опише разликата между добродетели и пороци като разлика между правилни и неправилни постъпки, които са добри или лоши според това дали допринасят за щастливия живот на човека като специфичен човешки телос – *eudaimonia*, т.е. състоянието, при което човек е в превъзходни отношения, както със себе си, така и с божественото. Това е главното основание и на Ал. Макинтайър да настоява, че: „Аристотеловата етика, изложена така, както я излага Аристотел, предполага метафизична биология“ (Макинтайър 199: 175). Метафизична заради телеологичния си характер, и биология заради спецификата на телосите, която зависи от специфична природа. Именно за тази „природа“ и нейния телос ни разказва Аристотел в своите *Етики*.

### **I. Политичността като добродетелност**

Стародавна и непреходна е традицията човекът да се определя чрез сравняването му с животните и окачествяването му като „вид“ животно – социално/политично, мислещо, фантазиращо/лирическо, усъвършенстващо се, смеещо се и др. Макар че разполагаме с оприличавания и с растителни видове като определението „мислеща тръстика“ на Бл. Паскал (Паскал 1978: 347) или на И. Кант за „криво дърво“ (Кант 2003: 18), от което „може да се изядла не съвсем право“, този друг тип сравнения са значително по-

малко от зооморфните дефиниции на човешкото вероятно защото забележимите с просто око прилики на човек с животно са повече, отколкото с каквото и да било друго – растения, минерали, космически тела или богове. Сред същите очевидни прилики попада и социалният начин на живот на хората, които живеят заедно със себеподобните, както много животински видове. Това е причината, поради която – според оценката на Х. Арент – древните философи като Платон и Аристотел да не отнасят към специфично човешките характеристики социалността в смисъла ѝ на съвместен живот заради удовлетворяване на насъщни, биологични потребности:

„(...) напротив, това за тях е било нещо общо между човешкия и животинския живот и само на това обстоятелство то не е могло да бъде фундаментално човешко. Естественото, чисто социално сдружаване на човешкия род е било разглеждано като ограничение, наложено ни от потребностите на биологичния живот, които са едни и същи за човека като животно и за други форми на животински живот“ (Арент 1997: 43).

С оглед на човешката специфика и начин на живот по-важно и интересно за двамата древногръцки философи изглеждало друго – необходимостта и стремежът на хората към справедливост в техните отношения и съвместен живот. За Платон и Аристотел тя е най-важната добродетел, защото от нея зависи както съдбата на отделния човек, така и съдбата на полиса. По тази причина разбирането на справедливостта като лична добродетел и справедливото като висша цел на най-добрата полисна уредба е една от централните теми в най-популярните съчинения на двамата философи – Платоновата „Държава“ и Аристотеловите „Никомахова етика“ и „Политика“<sup>1</sup>.

За разлика от Платон Аристотел не се нуждаел от идеален проект за най-добрата полисна уредба, за да обсъжда справедливостта като принцип на съвместния човешки живот в полис. Причината е, че той предпочита да описва и анализира актуалното състояние на общите дела в съвременния му свят в контекста на тяхното минало, история и различни възгледи за реда на човешката общност, споделяни от съвременниците на философа. Но неговите описания не са самоцелни хроники и разкази. За Аристотел историята на хората като политическа общност не е „история“ на политиката като теоретично знание и познавателен опит, а е преди всичко „практическо знание“, защото има за източник историческия опит на човека като политическо същество – *zoön politikon* (Аристотел 1995: 1253a1). В плана на този опит във втора глава на книга Шеста от *Политика*, както и в глава десета от книга VIII на *Никомахова етика*, за най-добър или висш начин на съвместното човешко живеене философът посочва *политията (politeia)*. *Макар че на практика, независимо от своята форма – монархия, олигархия или тимокрация, тя е обречена на „израждане“, когато се занемари грижата за*

<sup>1</sup> Подробен „картографски“ прочит и историко-философски коментар на спецификата на справедливостта и справедливото според класическите гръцки мислителни предлага Д. Гочева в книгата си „*Поисклія. Една книга за класическите гръцки мислителни*“, С. УИ „Св.Кл.Охридски“, 2013.

„общата полза“ (*koinó sumphéron*), дори в изродената си форма – демокрацията, политията е за предпочитане според Аристотел пред тиранията и аристокрацията, в които се израждат останалите две форми. За разлика от тях: „демокрациите се променят най-вече поради разпуснатостта на народните водачи“ (Аристотел 1995: 1304b). Занижената податливост към опорочаване на демократичните режими Аристотел обяснява с по-малкото им възможности за отклонение от основния им принцип – свободата. Този принцип според Аристотеловото описание се състои в следното: „всички управляват всеки и всеки по ред всички“, „по ред да се подчиняваш и управляваш“ и никой да не заема два пъти една и съща длъжност, всички да могат да са съдии, а народното събрание да има власт над всички въпроси (Аристотел 1995: 1317b). Актуалността на този възглед е достатъчно основание мнозина съвременни философи и социални изследователи да се връщат към политическите идеи на Аристотел, за да ги тълкуват и инструментализират в контекста на днешната политическа действителност и нейните проявления, в частност на доминиращия днес либерално-демократичен политически модел за обществено управление в съвременните европейски страни и онези части на света, в които западната цивилизация разполага с трайно влияние.

Друга важна причина за перманентния интерес към идейното наследство на Аристотел е връзката на неговото схващане за политичността на човека с етическата му концепция. За Аристотел етика и политика представляват органично единство на начин на живот и неговата цел. От тази гледна точка човекът е същество, което е политично не само защото живее заедно със себеподобни, както правят животните, живеещи заедно в стада, ята, глутници (...) Напротив, именно заради политичността си човекът е различен от зверовете и боговете. Политичността е типична само за хората, защото политика има само там, където има хора, и обратно – където има политика, има и хора. Аристотел ни казва това още в първа книга на *Политика*. Според него този, който не се нуждае от други било за да задоволява своите потребности или за да живее добре, е бог или звяр и няма място в политическата организация на хората (Аристотел 1995: 1253a). Впрочем, същото важи и за етичността, ако съдим по думите на философа в *Никомахова етика*: „Достатъчен сам по себе си наричаме не този, който сам и самотно живее, а с родителите, и децата, и жените, и изобщо с всички приятели и граждани – понеже по природа човекът е обществено същество“ (Аристотел 1993: 26).

Това твърди Аристотел в книга I на тази Етика и го повтаря отново, но с други думи, в книга IX от същото съчинение: „но може би изглежда неуместно също и да направиш блажения самотен. Та никой не би избрал да има всички блага за себе си, и да живее сам. Понеже човекът е обществено [същество] (40). И по природа е създаден за съвместен живот“ (Аристотел 1993: 2014).

Тези разсъждения на Аристотел свидетелстват, че за него етика и политика са двете лица на едно и също – съвместният живот на хората, и поради това мисленето им независимо една от друга е невъзможно. Същото личи и от текстовете на *Политика*, посветени на нравите и възпитанието на гражданите, след като се уточняват целите на политиката, сред които като първостепенна е осъществяването на стремежа към добър живот. Към това следва да се добави и казаното за етиката в самото начало на *Голяма етика*, че: „не е възможно човек да действа в обществения живот, ако не притежава определени етически качества“, поради което „етиката, изглежда, е част и начало на политиката“<sup>2</sup>.

Следвайки тези Аристотелови обяснения, можем да приемем, че човекът е политично същество, защото се нуждае от други хора, за да живее като човек. Но да живееш като човек за древногръцкия мислител, както вече знаем, означавало да се стремиш към специфичната човешка крайна цел – щастието. Неговото постигане зависи от всекидневния начин на живот, който хората водят под влияние на навика, обичаите и традициите на общността, в която живеят. Този начин на живот ние наричаме „нрав“, а древните гръци – етос (*éthos*). Той е толкова по-масов, колкото е по-подходящ за условията на определено място и време, в които хората живеят заедно и едновременно така, че да са съвременници. Изписана като *ἦθος* в *Никомахова етика*, думата разширява и променя значението си, както личи и от поясненията, предложени от автора ѝ за етимологическата и семантична връзка между навик и етическа добродетел:

„А етическата произтича от навика, откъдето се обяснява и името ѝ с малко отклонение от думата „навик“ (*éthos*)“ (Аристотел 1993: 40)<sup>3</sup>.

В подкрепа на това обяснение идва и аналогична фраза от „Голяма етика“, която гласи:

„Своето име, ако е нужно да се търси истината, изхождайки от буквата (а това може би е нужно), етическата добродетел е получила от следното: ду-

<sup>2</sup> Цитатът от *Голяма етика* (1, I) е според бележка 10 от Обяснителните бележки на Т. Ангелова към превода ѝ на *Никомахова етика*, тъй като бележката е предложена по повод Аристотеловото размишление в първа книга от тази глава за етиката като познание за крайната цел на човека – благо, и принадлежността на това познание към „науката за държавата“ – политиката, като най-висшата и най-основната наука. Позоваването на *Голяма етика* в бележката е направено в подкрепа на това, че за Аристотел етиката е неразделна от политиката.

<sup>3</sup> В българския превод на *Никомахова етика* думата *éthos* е преведена с „навик“, а определението на свързаната с него добродетел – с „етическа“, а не с „навична“, защото – както се пояснява и в бележките към превода – Аристотел имал предвид промяната на епсилон в ета като показателна за движение от нрав към нравственост. Т.е. движението от начин на живот според условията на пребиваване към живеене според стремежите към последни, крайни цели (*télos*). Така се откроява колкото различното, толкова и общото между собствено Аристотеловия (нравствен) смисъл на *ἦθος* като добродетелен/етичен живот, който зависи от характера, формиран под влияние на навика и живота с другите, и завареното от Аристотел значение на думата *éthos*, свързано с начина на живот, воден от хората под влияние на навика, обичаите и традициите.

мата [ $\eta$ thos] произхожда от думата [ $\acute{\epsilon}$ thos]. По този начин етическата добродетел се именува така по съзвучие с думата привичка. (Аристотел 1993: 261).

В този контекст етика е познанието за нещата, които се отнасят до етоса и имат значение за постигането на щастието като крайната цел на човека, към която може да го изведе добродетелта като баланс между излишествата и дефицитите.

Убеден, че недостигът и излишъкът са основни пречки за постигането на целта, древният философ разгръща своята концепция за добродетелта като среда между две крайности, т.е. между пороците, доколкото порочността е нарушена мяра, неумереност поради загубата на мяра:

„(...) добродетелта се проявява в страстите и постъпките – четем в *Никомахова етика* – където това, което е в излишък, е грешка, което не достига, е предмет на укор, а средината е хвалена и успешна; а последните две са присъщи на добродетелта. 13. Следователно добродетелта е някаква средина (24) и тя съществува, като се стреми към и намира средината (...) Средата е между две злини, едната от които е от излишъка, а другата – от недостига“ (Аристотел 1993: 49). По такъв начин добрият живот се оказва въпрос на баланси, а динамиката му се изразява в поддържане на равновесие в страстите и постъпките.

В книга III на *Никомахова етика* Аристотел уточнява „източниците“ на човешките действия в посока на тяхната специфика като „постъпки“ и стига до заключението, че пораждащите от гняв и копнеж постъпки са също толкова доброволни, както и грешките, извършени в съгласие с разума, защото „ако недоброволно направеното се извършва, понеже е приложено насилие и поради незнание, то би изглеждало, че доброволно е това, чието начало е у самия този, който знае отделните обстоятелства за постъпката си“ (Аристотел 1993: 20). Затова повече показателен за нрава е съзнателният избор, отколкото постъпките, защото този избор няма общо с лишените от разум, а със средствата за постигането на целта, която е обект на нашето желание, „както например желаем здраве, а избираме чрез какви неща да го постигнем, и желаем да бъдем щастливи, и го казваме така, но не е подходящо да се каже, че имаме намерение да бъдем щастливи“ (Аристотел 1993: 9).

С други думи, докато желанието се отнася до целта, която няма общо с намеренията ни, а само с посоката на действията ни, съзнателният избор зависи само от нас, защото предполага обмисляне на нещата, които могат да бъдат направени само от нас, а именно – какви средства ще използваме за постигане на целите (Аристотел 1993: 7, 11). От това гледище действията като постъпки са съизмерими със съзнателността, доброволността и непринудеността на изборите, които правим по отношение не на преследваните цели, а на средствата, които предпочитаме за тяхното преследване. Неправилният, погрешният избор следователно ще е резултат от неподходящите средства поради неправилното им обмисляне, което прави лесно да се сгреша целта, а трудно – да се улучи (Аристотел 1993: 14). Затова като нак-

лонности на душата, добродетелите според Аристотел, са или свободен избор, или поне не са без свободен избор, защото изискват предварително обмисляне за разлика от гнева и страха, които са движения на душата и не подлежат на похвала или укор, макар че и те наравно с добродетелите и пороците имат за източник желанието. По същата причина първите са нравствени качества, а вторите – страсти. Въз основа на тези различавания Аристотел отнася към етическите неща не само нравите и традициите на хората, но и индивидуалните постъпки, които разкриват характера на човека. Те са правилни или неправилни действия и се наричат добродетели или пороци според това дали допринасят за постигането на щастливия живот като цел.

Аналогично, към политиката принадлежат нещата, които се отнасят до полиса и разкриват характера на човешката общност. Това са законите на полиса, организацията и формата на неговото управление. Те се оценяват като добри или лоши според значението им за политическото благо – справедливостта. Затова добрата човешка общност не е нито много голямата, нито много малката, а тази, която се грижи за добрия живот на хората. От тази гледна точка цел на политическата общност е не просто съвместният, а добрият живот на хората. Тя е асоциация за най-добро живеене, а не за постигане само на богатство, полза или поддържане на човешкото съществуване: „Затова и без да имат нужда от взаимопомощ, хората се стремят към съвместния живот. Впрочем, събира ги и общата полза, доколкото на всеки се пада и част от добрия живот. Следователно преди всичко добрият живот е цел на държавата както общо за всички, така и поотделно“ (Аристотел 1995: 1278b).

Разбирането за добрия живот като цел на държавата е основанието на Аристотел да настоява, че начело на управлението трябва да са тези, които допринасят най-много за добрия живот. Така етика и политика олицетворяват практическите аспекти на човешкия живот като активност и целесъобразност и в същото време са тясно свързани, защото се предполагат взаимно. Тяхната органична връзка се състои в това, че добрата политическа общност е невъзможна без добри граждани, и обратно. Тази връзка Аристотел обяснява като връзка на добродетелта на добрия човек и добрия гражданин (Аристотел 1995: 1277b). Според него добрият човек трябва да притежава различни качества като разумност, справедливост, смелост и др., които да му осигурят две основни умения: умението да управлява и умението да се подчинява. А добродетелта на гражданина е да знае как да участва в управлението на свободни хора и като управляващ, и като управляван. Добрият човек е добър гражданин, когато се грижи за общото благо, а политичната общност е добра, когато осигурява щастлив живот на своите граждани. Нещо повече, Аристотел настоява, че не е добре да управлява някой, който не е бил управляван (Аристотел 1995: 1277b). В този контекст политичността е управленско умение в най-широк смисъл – умението да управляваш добре както частните, така и общите дела. Всичко човешко зависи от това умение: не само нравът и постъпките на отделния човек, но устройството и законите

на политическата общност на хората. Тези неща не идват от самоцелно култивиране на човешкия характер чрез подражание и повторение на образци. Тяхната целесъобразност произтича от стремежа да живеем щастливо в двете основни пространства на нашия съвместен живот. Едното е пространството на първичната, малката общност на семейството, роднините, съседите, приятелите. Другото пространство е голямата общност на гражданите – полиса. Накратко, за да сме човешка общност, а не стадо, глутница или ято, етика и политика трябва да вървят ръка за ръка. Те са неотделими една от друга и разкриват общото между хората, което ги обединява като човешки същества – моралност и политичност. Такава е изначалната и фундаменталната визия за етиката и политиката, завещана ни от древния философ.

## **II. Модерната рефлексия – политиката като професия и нейната етика като отговорност**

Днес, повече от две хилядолетия след Аристотел, политиката вече не се схваща само като начин на човека да живее щастливо като човек, защото води политичен живот. Модерното схващане за политика предполага идеята за дейността на група от избрани, които превръщат в свое професионално поприще упражняването на правото да представляват интереса на други граждани, като взимат решения от тяхно име и „коват“ закони в тяхно име, т.е. демокрацията вече става представителна в съвременния смисъл на думата. В резултат на това от началото на модерността насам става възможно различаването на политици и граждани сякаш са различни съсловия и дори класи, както и на управлявани и управляващи, респ. гражданско общество и държавни институции сякаш са паралелни светове. Нещо повече, днес се говори за „субполитика“ и „субполитики“ като „формиране на обществото отдолу“, отвъд и извън представителните институции на политическата система, подлагайки я на фрагментация, децентрализация и плурализация чрез преместването на политическото от официалните му арени като парламент, правителство, политическа администрация, към сивата зона на корпоративизма (Бек 2013: 330).

Като основни причини за преместването У. Бек посочва, от една страна, намаляващата роля в обществените промени на официалната политика и нейните „върхове“ в полза на сфери на компетентност и висока специализация като икономиката, науката и технологията, в които демократичните самоочевидности не са валидни, тъй като последната дума имат „експертите“. От друга страна, източник на субполитика се оказва и политическата активност на гражданите, които се самоорганизират за алтернативно действие в защита на своите права, когато те изглеждат застрашени от технико-икономическата „Субполитика“, базирана на посочените сфери на компетентност. В този смисъл субполитиката е „директна“ политика – т.е. *ad hoc* индивидуално участие във вземането на политическо решение, заобикаляйки институциите на формиране на представително мнение (политически партии, парламенти) и често пъти е свързано дори с лишаване от правна защита“ (Бек 2001: 63).



Така се изправяме пред нови, специфични проблеми на етиката, появили се в резултат на новото, модерното разбиране за политическа дейност, гражданство и субполитика. Това е разбирането за политиката като професионална дейност, чиято специализация произтича от йерархично-рационалистичен модел, основан на връзката между цел и средства, и за гражданството като обединена, на първо време, от формални права, макар и не професионална общност на хора, заинтересована непосредствено да се противопоставя на заплахата от тяхното нарушаване от страна на малцината, разполагащи с властта да взимат решения, засягащи всички. Това разбиране е далеч от възгледа на Аристотел за органично единство на политика и етика. То налага преосмисляне на тяхното отношение в плана на модерната представа за разминаването на морал и политическа целесъобразност и различаването на политиката като изкуство на възможното от етиката като царство на отговорността.

Същото различаване дава повод на М. Вебер да опише в своята известна лекция „Професията и призванието на политика“ две възможности за начинаещия политик. Едната е политическата дейност да се упражнява „почтено“ от хора, които са „независими“, защото имат собствено състояние. За тях политиката е призвание и те живеят „за“ политиката. Другата възможност предполага вратите на властта да се отворят за хора без състояние и тогава политическата дейност изисква своето възнаграждение (Вебер 1993: 76). От това гледище професионалният политик е живеещият „от“ политика. Неговият живот не се различава от живота на духовник, който получава църковен доход, или възмезден „чиновник“. Този живот, забелязва Вебер, налага на партийните лидери да раздават държавни постове и служби на своите привърженици в знак на благодарност за подкрепата. За всички тези хора държавата и нейната администрация като институции са длъжни да им осигуряват доходи и представляват трамплин за сигурност в бъдеще. Почти същото наблюдение откриваме и у Аристотел.

„А в днешно време – четем отново в *Политика* – поради изгодите от обществената дейност и от властта хората искат да управляват непрекъснато – както, ако можеше управляващите да са винаги здрави, макар че са болнави – може би в такъв случай щяха така да се стремят към ръководните длъжности“ (Аристотел 1995: 1279а).

Причината за това според Аристотел е израждането на държавната уредба заради занемаряването на грижата за общата полза в интерес на частната или груповата (Аристотел 1995: 1279b). В трактовката на Вебер тази грижа е заменена от „страстното отдаване на една кауза, независимо дали на бога или на дявола“ (Вебер 1993: 104). Т.е. защитаването на кауза не е обвързано непременно с грижа за общата полза или справедливостта като „политическо благо“, а със заемаването и отстояването на позиция, която може да е и погрешна, губеща и поради това налага носене на отговорност от своите защитници за възможните отрицателни последици:

„В политиката има два смъртни гряха – заключава Вебер – да не защита-ваш никаква кауза и да нямаш никакво чувство за отговорност“ (Вебер 1993: 105).

Така политика и етика според техния Веберов прочит намират пресечната си точка в понятието за отговорността. Нейното носене и поемане е въпрос на лична чест и се състои в умението да отговаряме за последиците от нашите постъпки, а не да ги приписваме на друг. Тази етика на отговорността Вебер утвърждава в противоположност на наричаната от него „етика на убеждението“, чиито представители са склонни да стоварят неприятните последици от един акт, извършен по чисто убеждение, „не на един човек, а на целия свят, на глупостта на хората или волята на Бог, който ги е създал такива“ (Вебер 1993: 110).

За разлика от етиката на убеждението, етиката на отговорността не е обвързана само с кауза, а и с персонализираната отговорност за взетите решения, използваните средства и получените резултати. В този контекст животът от политиката и възнаграждението за политическата дейност не са гаранции на добрата политика. Добрият политик не е високо платеният служител, а отговорният човек, който не е безразличен към средствата, използвани за преследване на политически цели и последиците от тяхното прилагане. Така въпросът за отношението между етика и политика се оказва въпрос за отношението между цели и средства. След като отхвърля възможността за съществуването на етика, която да гарантира напълно постигането на „добрите“ цели и избягването на всякакви рискове и нежелани последици, Вебер признава:

„В действителност логически не остава никаква друга възможност освен да се отхвърли всякакво действие, което прибъгва до морално опасни средства“ (Вебер 1993: 111).

Следователно, ако целите са демокрация, мир, справедливост, средствата за тяхното постигане ще са морално оправдани, когато са демократични, справедливи, мирни. Или с други думи, моралните средства за постигане на целите съвпадат със самите цели, защото тяхното използване е тъждествено на постигната цел и само тогава една политика ще е морално оправдана. В плана на едно обвързване на политика и етика това означава, че за етичността на политиката можем да съдим според възможностите на политиците да превръщат морално ценното в основно съдържание на политическите цели, а не да го разграничават и противопоставят на политическата целесъобразност. Затова е важно да знаем кога между цели и средства се получава несъответствието, което ни принуждава да оправдаваме средствата с целта. То се получава, когато решим, че всички средства са позволени в името на целта.

Как изглежда тази всепозволеност в полето на политиката научаваме най-напред от Н. Макиавели. Във „Владетелят“ той обръща специално внимание на преследването на цели на всяка цена като метод на политическото действие и препоръчва владетелят да е добродетелен само според необходи-

мостта, а не винаги. Нещо повече, Макиавели настоява, че ако се налага да е добродетелен само в определени случаи, то във всички останали владетелят трябва да е притворен – да демонстрира привидна добродетелност, която е необходима заради слабостите на обикновените хора, очакващи управниците им да са милостиви, изпълняващи обещанията си, искрени и неподкупни, докато те самите обикновено са „неблагодарни, непостоянни, лицемерни, страхливи и сребролюбиви“ (Макиавели 1985: 72). С това препоръките на Макиавели за успешно управление отразяват редом със специфични за неговото време и общество тенденции, също и типичното за притворството във всички времена изискване на повече добродетелност от другите, отколкото от самия себе си, независимо дали притворният е обикновен човек или високопоставена обществена фигура. Що се отнася до специфичните обстоятелства на епохата и обществото, в които живее Макиавели и които го подтикват да размишлява по този начин, в коментарите на философи и историци за неговия живот и дело, те обикновено се свеждат до две основни. Едното е залезът на средновековната европейска държава като обществен модел, неспособен да осигури обединяване на разпокъсаното по онова време на множество княжества и републики италианско общество в единна, суверенна държава. Другото е „живият пример“ на Чезаре Борджия, вдъхновил Макиавели да направи своите изводи за успешно управление, сред които и този, че „за делата на всеки човек и най-много за делата на владетелите, за които не съществува съд, се съди по успеха“ (Макиавели 1985: 76).

### **III. Постмодерният наратив – по следите на изгубената телеология**

Разказаното от Макиавели за владетеля създава впечатлението, че за политическата власт и управление важи неотменно известната максима, че целта оправдава средствата. Дори да пренебрегнем съществуващите възражения относно автентичното съдържание, историческия контекст и спорната фигура на автора на максимата, не можем да подминем възможността за нейни различни интерпретации. Ако я разглеждаме според инструменталната перспектива, както прави Х. Арендт, ще трябва да признаем, че не само в политиката, а навсякъде, където имаме работа с цели и средства, „няма да можем да спрем никого да използва всички средства в преследването на установени цели“ (Арендт 1997: 192). В същия контекст следва да признаем, че от гледна точка на цената и изгодата за всеки – който и да е той – няма нищо по-добро от живота на обществен паразит, защото би живял по-добре, експлоатирайки другите.

Тази „паразитна“ логика е чужда на Аристотеловото разбиране, че „цялото е по необходимост по-важно от частта“ (Аристотел 1995: 1253а). Същата логика обаче съвсем не изглежда чужда на идеята за модерната свобода и нейната етика на индивидуалното самоосъществяване и постижение, изискващи „формирането на индивиди, които претендират да са автори на собствения си живот, творци на своите идентичности (...)“ (Бек 2001: 18). Тази етика претендира да е не само етика на „предприемчивите“, „инициативните“, променящи света, себе си и обществото хора, но и етика на спра-

ведливостта, защото осигурява техния мирен съвместен живот, основан на правата на човека. Залагайки на автономията на човешката воля и неприкосновеност на личността, индивидуализмът като принцип на модерната свобода се оказва еднакво удобен както за теориите на добре разбираня егоистичен интерес и тяхната „пазарна“ логика на успеха, така и за Кантовата критика на практическия разум, утвърждаваща категорическия императив като всеобщ нравствен закон. Кантовият апел за безусловност на моралния избор и чистота на волята удовлетворява едновременно теоретичната претенция за рационалност и необходимостта от морално-философско оправдание на формалната рационалност за универсален човешки стандарт. Той обаче не е в състояние да удовлетвори екзистенциалната човешка потребност от „практическа философия“, която да съветва какво да правим, за да живеем добре тук и сега, след като не можем да живеем навсякъде, нито вечно. Осъзнавайки тази нужда хилядолетия преди модерните времена, Аристотел създава телеологическата перспектива на етиката със своето учение за добродетелта като напътствие за етико-политичното живеене, което придобива своя смисъл и необходимост в перспективата на поколенията и общността на полиса. Този смисъл днес изглежда абсурден и обречен в перспективата на съвременната глобализация. Започнала като индустриализация и движена от наднационалните, транснационални корпорации, институции и организации, глобализацията днес има за основен белег разширяването и окрупняването на свободния пазар чрез трансформацията на либерално-демократичния обществен ред в глобално общество на мобилни капитали, стоки, услуги и техните космополитни потребители. Трансформацията върви ръка за ръка с нарастващата институционализация, сциентизация и технизация на късномодерното общество. Техните ефекти върху отделния човек и заобикалящия го свят дават повод да се заговори за „фрагментацията“ на човешкия живот в последователност от проблеми и „технологичното разглобяване“ на „моралния Аз“, който не може да оцелее и не оцелява след фрагментирането си в множество от страни, пораждащи проблеми, всяка изискваща различна техника и различни единици на експертизата:

„Субектът никога не действа като „цялостен човек“ – пише З. Бауман – а само като временен носител на един от многото „проблеми“, които изпъстрят неговия живот; нито пък действа спрямо Другия като личност или спрямо света като цялост“ (Бауман 2001: 272–273).

Сред многото проблеми изпъква огромното разстояние между дела и резултатите им, предизвикано от технонаучната експанзия, на която са подложени наравно от началото на модерността насам природата и човешкият живот. Нейните „странични ефекти“ и „неочаквани последици“ отекват далеч във времето и пространството на глобалния свят като „бедствия и страдания, нежелани и непланирани нито от нас, нито от някой друг“ (Бауман 2001: 30–31). В резултат на това осуетените добри намерения и цели застават редом с моралната несигурност и етическа обърканост, до които води мащабът на последствията от действията в глобализирания свят, където

връзката между всяко действие и неговия резултат е не само несигурна, а твърде често и неизвестна. На фона на тази неизвестност моралната представа за което и да е действие изглежда незначителна и отстъпва пред усещането за несигурност, „нов световен безпорядък“ и новото съзнание за „съществуващо стихийната и случайна природа на нещата, които по-рано са изглеждали прецизно контролирани или поне по принцип контролируеми“ (Бауман 1999: 81). Така съвременното общество, освен глобално, се оказва и общество на риска, на катастрофата, които някога са били в реда на изключението, а сега се превръщат в нормално състояние, тъй като техен източник вече не е само природата, а все по-често човешката дейност като технико-научно овладяване и господство над света на природата (Бек 2013: 38).

Нормализацията на изключенията като заплаха означава състоянието на несигурност да стане постоянното състояние на обществото. За такава нормализация подсказват množащите се констатации за рискове, както и вътрешноприсъщата логика на техно-икономическия прогрес като експанзивен и безкраен процес на промяна на природата, човека и обществото. В този контекст политиката днес се оказва все по-малко управление на съвместния човешки живот и все повече управление на различните кризи, които сполетяват този живот в наше време – военни, икономически, финансови, екологични, демографски, психологически... Техните мащаби и последици са такива, че хората не знаят какво да правят, защото не знаят какво да мислят за света и за себе си, а не знаят, защото всяка криза, независимо от своя вид и източници, представлява драматична заради радикалността си промяна в състоянието на света, човека или обществото, която настъпва внезапно и неочаквано. Когато такива промени се случват едновременно, често и навсякъде, хората губят ориентация за главните посоки на своите действия, увереността си по отношение на всичко значително и вярата си в системата на света, в която се е вярвало до момента. Крайният резултат от всички тези загуби според описанието му от Хосе Ортега-и-Гасет изглежда така:

„Чувствайки се изгубен, човек ще изпита скептична хладина или тревога, или пък отчаяние и ще извърши множество героични наглед неща, които в действителност не произтичат от истински героизъм, а са плод на отчаяние (...)“ (Хосе Ортега-и-Гасет 1993: 109, 110).

Представата за привидния героизъм, предложена от Ортега, като че ли не се е променила много през вековете, ако съдим по обяснението на Аристотел за смелостта в книга Трета, глава осма на *Никомахова етика*. В нея той описва смелостта като етическа добродетел и обстоятелствата, при които тя се проявява и според които е различима от самонадеяността и воинствеността, предизвикани от страсти като гнева, яростта, дързостта или от незнанието и неразбирането на опасността, вместо от съзнателния избор, основан на разум и на прекрасното като цел на постъпките:

„Затова се приема – четем в *Никомахова етика* – че е по-смел този, който е безстрашен и невъзмутим в неочакваните страшни неща, отколкото в предвидените (...); защото за предварително явните опасности всеки прави

избор вследствие на разсъждение и разума си, а при внезапните – според нравствените качества“ (Аристотел 1993: 75).

Тези думи на Аристотел звучат актуално и днес, макар че древният философ не е предвидил отчаянието от дезориентацията по отношение на жизнено важните неща като източник на привидния героизъм, за която разказва Ортега-и-Гасет и с оглед на която испанският философ дефинира друго характерно за нашето време явление – кризата на желанията:

„В края на краищата, всички желания винаги се съотнасят с онзи човешки тип, който бихме искали да въплътим. Това е нашето първоначално желание, изворът на всички останали желания. И когато някой е неспособен да пожелае какъв да бъде, защото не е наясно какво трябва да прави, тогава той има само псевдожелания, привидения от желания, неискрени, неправдиви и невалидни“ (Ортега-и-Гасет 2014: 7).

За Аристотел, напротив, желанието е способност на душата, която предизвиква движението, както на тялото, така и на разума. Без желание следователно е невъзможно каквото и да било движение, а значи и самият живот, а когато обектът, съответно целта на желанието, произтича от разум, желанието е воля: „(...) разумът не предизвиква движение без желание; защото волята е желание. И когато движението произлиза под влиянието на разсъждение, това движение става също под влиянието на волята. Но желанието може да предизвика движение, противоположно на разсъждението, понеже желанието е един вид стремеж“ (Аристотел 1989: 107). В този контекст – на желанието като „способност“, както и в плана на телеологичното Аристотелово „философстване за етическото, издържано в модуса на модалните категории“ (Гочева 2011: 25), изглежда неуместно и абсурдно да се говори за „криза на желанията“, респ. за тяхната илюзорност или неискреност.

Метафизична и чужда на нашето време, телеологиката на древногръцкия мислител ни препраща към обзримото като цел и постижимо чрез добродетелите жизнено състояние, в светлината на което Аристотеловият човек се оглежда като щастлив, защото знае какво трябва да прави, за да бъде онзи най-добър човешки тип, на който е способен като етично и политично същество: извършването на прекрасни дела, които са достойни за похвала, уважение и подражание. Сред тези дела са и смелите постъпки. Обратно на това, за съвременния западен (европейски) тип човек няма единствен и еднозначен отговор на въпроса за щастието като цел и смисъл на човешкия живот поради невъзможността на какъвто и да е опит днес да гледаме на живота си „като на цялост, като на единство, чиито характер дава на добродетелите адекватен телос“ (Макинтайър 1999: 238). Причината за тази невъзможност Ал. Макинтайър разпознава в модерното атомистично мислене за човешкото действие, което води до разтварянето на Аза в съвкупност от различни социални роли, разделянето на човешкия живот в многообразие от отрязъци като детство, младост, старост – всеки със собствени норми и начини на поведение, и двойственото съществуване на модерния човек по оста труд–свободно време или частна–публична сфера (Макинтайър 1999: 238–239).

Атомизацията на човешкото действие, за която разказва Макинтайър, както и фрагментацията на живота и разглобяването на Аза, описани от Бауман, правят невъзможни моралния субект като цялостна личност и идеята за човешкото щастие като „щастлив живот“ или „щастливо живеене“, доколкото щастие на човека-дете е различно от щастие на възрастния човек, както и щастие на човека-мъж от това на човека-жена, на човека-музикант от това на човека-спортист, инженер, търговец и т.н. Също толкова невъзможно при тези обстоятелства е мисленето на щастие и като възпяване на най-добрия човешки тип. То е немислимо в общество, където институционалните биографични образци доминират индивидуалните житейски обстоятелства така, че индивидите се превръщат в играчка на моди, отношения, конюнктури и пазари (Бек 2013: 228). Така от модерността на сам щастие се оказва, от една страна, нещо „партикуларно“ и „фрагментарно“. От друга страна, биографичната стандартизация и пазарната конкуренция позволяват издигането във върховен на идеала на плеонаксията – копнежа за все повече материален комфорт, доходи, сетивни удоволствия, обществено признание, кариерен успех, бизнес-печалба, т.е. всичко онова, което в аксиологическата скала на Аристотел принадлежи към „външните блага“ – здраве, физическа красота, богатство, знатен произход... Без да отрича значението на тези блага, но като второстепенни за постигането на щастие, древният философ вижда ядрото на щастливия живот в добродетелта. Затова той се интересува повече от въпроса как се става добродетелен, а не как се става щастлив, защото едното зависи напълно от човека като разумно същество, а другото – от обстоятелства, над които той няма власт, но според които действа и се стреми към щастие. Само добродетел, следователно, не е достатъчна за щастие, както и само късметът, който определяме като неизбежна съдба, защото именно случайностите са това, което не можем да предвидим, а значи и да контролираме.

От незапомнени времена човекът се бори срещу така разбраните случайности, отклоняващи го от щастие, а всяка победа над тях носи ореола на свободата. Проблемът е, че освобождаването от препятствията на случайностите, на което като че ли най-усилено се посвещават модерната наука и общество, не е равнозначно на щастливия живот, така както свобода и щастие не са едно и също, защото никога днес, както и в миналото, не мечтае да е щастлив, за да е свободен, а обратно – иска да е свободен, защото вижда в свободата условие на щастие, а не негов заместител. По същата причина Аристотел смята, че децата могат да бъдат наречени щастливи само в преносен смисъл, защото живеят според желанието, и у тях най-вече има стремеж към удоволствие, а ако желанията са големи и силни, дори и разума прогонват, поради което трябва да бъдат умерени и малко, да не се противопоставят на разума (Аристотел 1993: 81).

Над две хилядолетия след Аристотел сме принудени да признаем също като него, че човешките права, модерният прогрес или пазарната плеонаксия може да са добри средства в борбата със случайността, но не и в борба-

та за щастие, която се нуждае от философската мъдрост на Аристотеловата етика, че „най-добър е онзи, който не за себе си използва добродетелта, а в полза на другите; това е трудно дело“ (Аристотел 1993: 107).

## ЛИТЕРАТУРА

- Арент, Х. 1997. *Човешката ситуация*. София: ИК Критика и хуманизъм.
- Аристотел. 1976. *За душата*. София: Наука и изкуство.
- Аристотел. 1993. *Никомахова етика*. София ГАЛ-ИКО.
- Аристотел. 1995. *Политика*. София: Отворено общество.
- Бауман, З. 1995. *Глобализацията*. София: ИК ЛиК.
- Бауман, З. 2003. *Общността. Търсене на безопасност в несигурния свят*. София: ИК ЛиК.
- Бек, У. 2013. *Рисковото общество. По пътя към една друга модерност*. София: ИК Критика и хуманизъм.
- Бек, У. 2001. *Световното рисково общество*. София: Обсидиан.
- Брюн, Ж. 2000. *Сократ*. Враца: ИК Одри.
- Вебер, М. 1993. *Протестантската етика и духът на капитализма*, София: ИК Хермес-7.
- Вебер, М. 1993. *Ученият и политикът*. София: Булвест – 2000.
- Гочева, Д. 2011. Нов превод на „Никомахова етика“ в контекста на актуалните интерпретаторски тенденции в аристотелознанието. // *Философски алтернативи*, № 6, 23–31.
- Гочева, Д. 2013. *Покиліа. Една книга за класическите гръцки мислители*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“.
- Кант, И. 2003. *Идея за една всеобща история от световно-гражданска гледна точка*. София: ИК Критика и хуманизъм.
- Макиавели, Н. 1985. *Избрани съчинения*. София: Наука и изкуство.
- Макинтайър, Ал. 1999. *След добродетелта*. София: ИК Критика и хуманизъм.
- Ортега-и-Гасет, Х. 2014. *Фантазиращото животно*. София: Изток-Запад.
- Ортега-и-Гасет, Х. 1993. Промяна и криза. // *Идеи в културологията, т. 2*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“.
- Сартори, Дж. 1992. *Теория на демокрацията*. Кн. 2. София: Център за изследване на демокрацията.
- Сетис, С. 2008. *Бъдещето на „класическото“*. София: ИК Лик.
- Скинър, Б., Ф. 1996. *Отвъд свободата и достойнството*. София: Наука и изкуство.
- Тейлър, Ч. 1999. *Безпокойството на модерността*. София: ИК Критика и хуманизъм.
- Паскал, Б. 1978. *Мисли*. София: Наука и изкуство.
- Фуко, М. 2016. *Генеалогия на модерността*. София: Изток-Запад.
- Kung, H. 2002. Zur Problematik von Weltpolitik, Weltstaat und Weltethos. // *Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie*. Munchen: Hersg. Gosepath/Merle, 122–134.
- Kushlev, K., 2015. Higher Income Is Associated With Less Daily Sadness but not More Daily Happiness. // *Social Psychological and Personality Science*, 6 (5), 1–7.