**УДК – 009**
**Econ Lit – A130**

# ПОЛИТИКА И МОРАЛ

**Доц. д-р Стоянка Георгиева**

**Рецензенти: проф. д-р ик. н. Димитър Радилов**
**доц. д-р Благо Благоев**

## Въведение

Ситуацията, в която се оказва човечеството в началото на XXI век, провокира сериозни опасения относно неговото бъдеще. Сред предизвикващите най-голямо безпокойство негативни последици на съвременния начин на живот е „изчезването" на моралността, като основа на човешките взаимоотношения. Моралният проблем днес се изразява преди всичко в безразличното отношение на човека към самия себе си и към нарастващата деструктивност, безнаказано властваща при липсата на адекватни морални санкции. Важна роля в процеса на търсене на нови ценностни основания за решаване на посочените проблеми има обръщането към философската традиция, защото философията придобива смисъл само когато се докосва до значими и актуални проблеми. Когато е изправена пред предизвикателствата на промените, философията става по-радикална дори от социалното и политическото мислене. Днес принципите на модерната западна демокрация получават ново метазначение, поставящо под въпрос установените граници между метафизика и политическа философия[1]. Затова политическата философия се превръща в един от най-важните и най-бурно развиващите се дялове на съвременната философия. Политическата философия все по-категорично започва да се мисли не само като сфера на приложение на някои общи философски принципи, но и като сфера за проверка и разбиране на основополагащите принципи на самата философия. Философските абстракции могат най-ефективно да бъдат приближени до хората чрез „посредничеството на моралната и политическата мисъл, която влиза в отношение както с най-абстрактната метафизика, така и с ежедневния живот"[2].

Авторът на студията приема, че **тезата** за иманентната връзка между проблемите на политическата и моралната философия е приемлива и принципно дока-

---

[1] Знеполски, И. Пол Рикьор: война и (или) мир в Републиката на философите и на хората. // Пол Рикьор. Философията пред предизвикателствата на промените. София 1998, с. 20.

[2] Идеята на Цветан Тодоров („Ние и другите") е цитирана по: Денкова, Л. Етика. София: НБУ, 2003, с. 74.

зуема. В основите на формирането на политическата система стои както необходимостта от създаването на ред в социалния свят на човека, така и потребността от установяване на справедливост в организацията на човешките отношения. Оказва се, че идеята за политическите институции е неотделима от идеята за справедливостта. Когато хората осъзнаят своята зависимост от политиката, започват да полагат усилия за нейното регламентиране, а когато осъзнаят зависимостта на политиката от самите тях, се концентрират върху необходимостта от нейното легитимиране. Поставянето на проблема за отношението между властта и морала в политиката съхранява „гледната точка на субекта", който при определени обстоятелства доброволно, изхождайки от своята индивидуална рефлексия, поема върху себе си дълга да извършва определени действия.

Оказва се, че политиката не е само технология за вземане на решения. Тя се основава на вярата на човека, че с помощта на „Другия" човек животът може да бъде направен по-добър. Така политиката се оказва пресечна точка на надеждите и разочарованията във взаимоотношенията между хората, което определено е морален проблем. Политическото действие винаги има своите основания в теорията, а политиката като човешка дейност неизбежно предполага разграничаване на „публично" и „частно" благо.

**Обект** на изследване са основните типове класически и съвременни политико-философски концепции, интерпретиращи отношението между политиката и морала.

**Предмет** на изследването е възможността за разкриване на начина, по който всеки човек може да се окаже способен да извършва морално ориентирани политически действия и отговор на въпроса какво могат да дадат на политиката подобни действия.

**Целта** на настоящата студия е да анализира отношенията между политиката и морала с оглед представяне на справедливостта като проблем на политическата философия.

Поради пределно широкия диапазон на темата, авторът намира за целесъобразно да се концентрира върху влиянието, което моралът оказва върху дейността на субектите в политиката. С оглед успешното реализиране на поставената цел се открояват следните основни теоретични **задачи**:

- Анализ на философския дискурс за политиката и морала като условие за осмисляне на понятията за общото благо и социалната справедливост на равнището на политическите действия.
- Аргументиране на тезата за справедливостта като значим проблем на политическата философия (с акцент върху развитието на идеята за справедливостта през втората половина на XX и началото на XXI век).

Анализът на отношенията между политиката и морала повишава своята актуалност при осъзнаване на необходимостта от промяна в социалната реалност, затова в него трябва да се отдава приоритетно значение не на обяснението, а на разбирането. В политическата сфера „херменевтичният кръг" (Ханс-Георг Гадамер) може да се представи чрез дихотомията „**политически интереси – политически ценности**". В областта на **политическата херменевтика** непрекъснато се извършва движение от политическите интереси (които са на повърхността и могат да

бъдат обяснени) към ценностите на културната традиция, към картината на света на политическото в нейната системност и специфика. Когато политиката съумява да се издигне до високото равнище на диалога на културите и традициите, разширявайки сферата на общите културни взаимодействия, може да се говори за формиране на хуманитарното политическо мислене, което е способно да направи политическото пространство наистина единно. Както уточнява **Ханс-Георг Гадамер** (1911–2002), науките за духа трябва да използват тези възможности за разбиране на социалните феномени, които се намират отвъд пределите на науката: опита на философията, опита на изкуството и опита на самата история.

Теоретическа и методологическа основа на изследването е идеята на **Гейбриъл Алмънд** (1911–2002) за връзката между политическата ориентация на гражданите и особеностите на политическата система. Алмънд разграничава две равнища на изследване на политическата система: **институционално** и **ориентационно**. Ако първото равнище е ангажирано с изследване на институционалната структура на политическата система, то второто равнище изследва особените форми на ориентация на човека към политическото действие, включващи познавателни, емоционални и ценностни аспекти (т.е. политическата култура). Политико-културният подход се използва като ефективно средство за разкриване на „**човешкото измерение**" и духовното начало на политиката, които възстановяват ролята и значението на човешката личност като главен субект на социалнополитическия процес. Интердисциплинарният характер на този подход създава възможности за разкриване на социокултурното измерение на политиката.

## Първа глава. Философският дискурс за политиката и морала

Анализът на философския дискурс за политиката и морала може да се развие в следните направления:

- Разкриване на духовното начало и човешкото измерение на политиката, както и на трудностите, които възникват при опитите за практическо съчетаване на политиката и морала на равнището на конкретното политическо действие.
- Предлагане на основни подходи за анализ на отношенията между политиката и морала в контекста на дефинирането на политиката като „работа за общото благо", като област на противоборство на групови интереси, освободена от нравствеността, или като дейност, чрез която различните ценности и поведения в границите на една общност могат да бъдат съгласувани.
- Обсъждане на проблемите на нравствеността като специфично човешко отношение към света.

### *1. „Човешкото измерение" на политиката*

В политическата теория на съвременността все по-отчетливо се налага тезата, че „изходна предпоставка на собствено политическия анализ трябва да бъдат самите хора"[3]. Оказва се, че политико-философският дискурс за характера на от-

[3] Найденов Н. Публика и политика: въведение в политическата антропология на модерността. София: Св. Климент Охридски, 2008, с. 126.

ношенията между политиката и морала, както и за съществуването на морал в политиката, предполага наличието на определена **политическа антропология**. Произведенията на Фридрих Ницше, Николай Бердяев, Хана Аренд, Мартин Хайдегер, Юрген Хабермас, Еманюел Левинас, Мишел Фуко, Пол Рикьор и много други аргументират възможността за съществуване на политико-антропологически концепции. Човекът, който определя собствената си специфика главно чрез своите способности за изява в сферите на морала и политиката, може да достигне тяхната най-пълна реализация само в условията на политическото съществуване, т.е. в условията на общественото състояние[4]. Както отбелязва **Хана Аренд** (1906–1975) политическото започва с „Ние", следователно рефлексията върху политическото „Аз" представлява условие, предшестващо превръщането на морала в реален и ефективен елемент на политическото действие.

В политиката „човешкото измерение" не може да се пренебрегва, защото централно място в нея заема именно човекът. А когато става въпрос за разбиране и тълкуване на човека и човешките цели, непременно трябва да присъства и ценностното начало. В този смисъл политиката и науката за нея са пронизани от морално-етическата проблематика. Политиката е резултат от дейността на човека именно като морално същество, защото в реалната действителност политическото действие се разгръща в полето на напрежение между властта и морала[5].

Във философията моралът обикновено се разглежда като система от принципи на мисленето и поведението, които се налагат на индивидуалното или колективното съзнание с оглед на доброто. Това позволява на хората да установят някакъв ред и да осигурят запазването на обществото в стабилно състояние, както и да гарантират условията за неговото бъдещо развитие. Моралът предписва поведение, което радикално се отличава от начина, по който хората масово постъпват. Моралното поведение се отъждествява с правилното, доброто, справедливото, достойното за човека и затова достойно за избора на човека. Следователно въпросът за „смисъла на политиката може да си зададе само този, който вече се е запитал за смисъла на човешкото действие, дори за смисъла на живота – с други думи този, който вече се е пренесъл в областта на морала"[6].

Според **Макс Вебер (**1864–1920**)** политиката се базира на властта (т.е. на „силата" да се управлява) и използва като средство държавата и нейните закони. А държавата, според него, е онова обединение, което претендира за монопол върху легитимното насилие и върши своята работа делово, „без оглед на човека", „без омраза и затова без обич". Тя е деперсонализирана в максимална степен, което обяснява защо етиката, акцентираща върху личността и нейната уникалност, упражнява почти незначително влияние върху държавата. Вебер уточнява, че който търси „благото на своята душа и спасението на душите на другите", не трябва да търси „по пътя на политиката"[7]. Тя има съвсем други задачи, които обикновено се

---

[4] Рикер, П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. Москва, 1995, с. 39.

[5] Баллестрем, К. Власть и мораль (основная проблема политической этики). // Философские науки, № 8, 1991.

[6] Вейл, Е. Политическа философия. София: Критика и хуманизъм, 2005, с. 9.

[7] Вебер, М. Учениятъ и политикът. София, 1993, с. 101.

решават със сила. Все пак не бива да се забравя, че държавата е само ядро на политиката, определяна от Вебер и като „призвание”. А призванието до голяма степен е свойство именно на моралното съзнание. От морална гледна точка, професионалната пригодност на политиците[8] се основава на наличието на чувство и съзнание за **социалната отговорност** за своите думи и дела. Отново Вебер характеризира властта като способност да се налага собствената воля независимо от съпротивата на другата страна, или като своеобразна „асиметрия на свободата”. Свободата, от своя страна, е вече етическо понятие, което е по-широко от правно регламентираните или записаните в закона „свободи” – правата на човека. Ако политиката се стреми да се докосне до по-широкия спектър на свободата, тя неизбежно се докосва и до моралното мислене на хората. Освен държавата, политиката използва като средства всички налични морални отношения и изразяващите ги институции, включително общественото мнение. Следователно взаимоотношенията между морала и политиката са неизбежни, както са неизбежни взаимоотношенията между свободата и властта.

Всяко политическо действие е насочено или към съхраняване, или към изменение на съществуващия социален ред. Същевременно съхраняването е и стремеж за предотвратяване на изменението към „по-лошо”, а желанието за промяна обикновено се мотивира от опита за осъществяване на нещо „по-добро”. Това означава, че в основата на всяко политическо действие стои идеята за доброто или за благото[9].

Отношението между политика и морал традиционно се свежда до необходимостта от изясняване на обстоятелството, доколко към сферата на политическата дейност са приложими критериите на морала. Произходът на морала и политиката има единен източник, а именно противоречието между индивидуалността и уникалността на човека, от една страна, и невъзможността той да бъде човек без другите хора – от друга. По този начин главните **социални функции** на морала и политиката съвпадат. Както политиката, така и моралът имат основания да претендират, че защитават **общото благо** и **социалната справедливост**. Поради известната дистанцираност на политиката от изпълнението на тези хуманни цели, нейното възникване се разглежда като следствие от регулативната недостатъчност на морала. Това обяснява защо древните мислители разглеждат науката за политиката като част от етиката, а разделянето на политиката от морала, както и на съответните учения за тях, се осъществява за пръв път от Николо Макиавели през епохата на Ренесанса.

Независимо от елементите на общност, между политиката и морала съществуват и принципни различия. Сред най-значимите от тях е пределната **конфликтност** на политиката, тъй като тя е призвана да разрешава социални противоречия. Изискванията на политиката са конкретни и обикновено съществуват във формата на закони, чието нарушаване води до реални последствия. Това ги отличава от моралните предписания с абстрактно-нормативен характер. Моралът е характеристика главно на всекидневните индивидуални отношения между хората, при които развитието на конфликтите обикновено не достига мащабите на политическото противопоставяне.

---

[8] Вебер, М. Цит. съч., 1993, с. 88.

[9] Штраус, Л. Введение в политическую философию. Москва, 2000, с. 9.

Политиката е насочена навън и е ориентирана към постигането на конкретни цели и социални резултати, За разлика от политиката моралът оценява субективното, вътрешното преживяване на човешките действия и акцентира върху техните мотиви, средства и цели, независимо дали са постигнати или не. Това поражда съмнения дали логиката на индивидуалния, частен морал е адекватна форма за регулация на политиката, или тя изисква специфичен политически морал. Сред най-важните отличителни особености на политиката е използването на принудителни санкции за неизпълнение на изискванията на властта. И ако спецификата на политиката може да бъде изведена от тезата на М. Вебер за използването на **легитимно насилие**, то моралът по принцип осъжда насилието и се основава главно на „санкциите" на **съвестта**. Именно легитимното насилие като „специфично средство в ръцете на човешките обединения е ... това, което обуславя особения характер на всички етични проблеми на политиката"[10]. Налага се изводът, че Вебер не противопоставя категорично морала и политиката. Както много други философи и религиозни мислители преди него, той се опитва да намери решение на въпроса: „Къде стои политиката по отношение на етиката?"[11].

Изводите, прогнозите и прескриптивните моменти на всеки политически анализ са в непосредствена зависимост от начина, по който се дефинира политиката. Процесите, които протичат в една политическа общност, не могат да бъдат анализирани пълноценно, ако преди това не бъде „конструирано" онова понятие за политическото, което нейните членове или по-голямата част от тях споделят[12].

### *2. Основни подходи за анализ на отношението между политиката и морала*

Съществуват различни подходи за анализ на сложните взаимоотношения между политиката и морала: *1)* морализаторският (или нормативният) подход разглежда политиката като работа за общото благо; *2)* инструментално-рационалистичният подход обявява политиката и морала за автономни сфери; *3)* компромисният подход акцентира върху спецификата на решаването на моралните проблеми в политиката.

Исторически първият от тях е **морализаторският подход**. Когато този подход е представен в крайната му форма на „морален абсолютизъм", той се свежда до изискването: да не се нарушават основните нравствени принципи при никакви обстоятелства, а политиката да се ръководи единствено от високо нравствени цели. В основата му стои разбирането за политиката като „изкуството на справедливото управление" или като „работа за общото благо"[13].

В античното общество въпросът за съвместимостта на политиката и морала не провокира съмнения, но се решава по специфичен начин от различните автори. Приема се, че първият античен политически философ[14] е **Сократ** (469–399 пр.н.е.).

---

[10] Вебер, М. Ученият и политикът. София, 1993, с. 99–100.
[11] Вебер, М. Ученият и политикът. София, 1993, с. 9.
[12] Вж. Малинов, С. Що е политика? // Малинов, С. Консервативни опити. София: Св. Климент Охридски, 2010, с. 13.
[13] Малинов, С. Що е политика? // Малинов, С. Консервативни опити. София: Св. Климент Охридски, 2010, с. 22.
[14] Штраус, Л. Введение в политическую философию. Москва, 2000, с. 198.

Неговите идеи[15] полагат основите на древногръцката политическа мисъл и се разглеждат като условие за нейното развитие и „върхови постижения”, каквито са политическата философия на Платон и политическата теория на Аристотел.

Според спомените на Ксенофонт, Сократ изследва проблемите за това кое е „благочестиво” и кое е неблагочестиво, кое е справедливо и кое е несправедливо, както и какво представлява управлението на съвместния живот на хората и кой е способен да управлява държавата. Безусловната преданост на гражданина на своя полис и на неговите закони представлява основополагащ момент за цялостната политико-правна ориентация на Сократ, който търси нравствените основания на законите. При него моралът и правото се сливат в неразделно цяло, утвърждава се принципът за съвпадение на законното и справедливото, възхваляват се законността и разумността на утвърдените в полиса традиции. Сократ вярва, че само в условията на разумно и справедливо изградения полис е възможна свободата, като прекрасно и велико постижение както на отделния човек, така и на общността от хора. За пръв път в теорията на европейската политическа мисъл той формулира концепцията за „договорния” характер на отношенията между държавата и гражданите. Приемането на принадлежността към държавата е доброволно, затова, оставайки в даден полис в качеството на негови граждани, хората същевременно поемат ангажимент да изпълняват всички разпоредби на неговите институции[16]. За Сократ властването не е свързано с удоволствие. Затова ценността на човека се търси не в способността за упражняване на насилие в името на съхраняване на властта, а в неговото разбиране за благото на полиса, в притежаването на политически добродетели. Единствено мъдрият политик успява да постигне благополучие за цялата държава, но това изисква съответното възпитание и обучение. Провокирайки своите ученици към нравствено самоусъвършенстване, Сократ уточнява, че в това се изразява и неговото лично участие в делата на държавата, защото така осигурява колкото е възможно повече хора, способни да се занимават с държавните дела и да защитават моралните основи на гражданското устройство на обществото.

Сократ се обявява срещу деформацията на демокрацията на своя полис, която започва да пренебрегва моралните устои на правните норми[17]. Това е времето, когато (по израза на Платон) човек трябва да се пази от завистта на живите и да се страхува от „гнева на мъртвите”. Това време изисква промени във всички сфери на обществения живот. Много преди съвременниците си Сократ схваща тази необходимост и издига идеала за класическия полис, управляван от „справедливи закони”.

В диалога „Държавата” **Платон** (427–347 пр.н.е.) изразява своята увереност, че единственият начин да се постигне политическа справедливост е да се даде абсолютна власт на абсолютно мъдрите и справедливите. Целта на „идеалната

---

[15] Определят Сократ като „магьосник на живото слово”. Той не е автор на философски трактати, защото е бил убеден, че живото слово „се умъртвява” в писаната реч (Вж. Радев, Р. Антична философия. Стара Загора, 1994, с. 282). Но дори само фактът, че фигурата на Сократ е основно действащо лице в диалозите на Платон, „оправдава” разглеждането на неговата концепция за политиката и морала.

[16] Вж. Нерсесянц, В. Сократ. Москва, 1977, с. 53–54.

[17] Радев, Р. Антична философия. Ст. Загора, 1994, с. 288.

държава”, в чиято основа трябва да стоят мъдростта, справедливостта и хармонията (красотата-б.а.), е да направи щастливи всички свои граждани. Според Платон „цялото” може да бъде създадено красиво само когато на всяка отделна част бъде придадено това, което изразява нейната същност[18]. В теоретичен план концепцията на Платон за политическата справедливост е обусловена от неговите космологически и антропологически схващания. Той нарича справедливост хармонията на трите начала в човешката душа и проектира разбирането си за етическата справедливост върху устройството на държавата (политическата справедливост). Неговата „идеална държава” е йерархично общество, в което е установена хармония между трите основни съсловия и трите основни функции на държавата. Така въпросът за справедливостта получава единствено и окончателно решение по модела на вечен и неизменен образец.

С морализаторския подход се свързва тезата на **Аристотел (**384–322 пр.н.е.**)**, че благо за отделния човек е това, което е благо и за държавата. Така моралът и политиката по същество се отъждествяват и се превръщат в проблеми на една наука, защото предполагат изследване на общ обект – човека, неговото поведение в общността и проявата на човешката му същност чрез властта. Според Аристотел доброто и щастието на индивида са свързани с благополучието и справедливостта на полиса, тъй като обществото-държава реализира същността на човека. Той разглежда политиката като висша сфера на човешкото битие, доколкото само чрез нея във взаимоотношенията между хората се установява справедливост и се постига благо за всеки. Затова справедливостта има място само в политическия живот.

Обикновено спецификата на политическите схващания на Аристотел се търси в популярните му съчинения „Политика” и „Атинската полития”. Съществуват обаче и твърдения, че предварително условие за разбиране на политическата философия на Аристотел е осмислянето на неговата „Никомахова етика”. Философско-теоретичен фундамент на политическата му концепция е етиката, а трактатът „Политика” представлява по-скоро изложение на по-приложни проблеми, които са следствие от етическото философстване[19]. В основата на практическата етико-политическа философия на Аристотел стои неговата идея за щастието като цел на добрия живот на гражданина. Щастието се постига благодарение на добродетелите, особено чрез най-важната от тях – справедливостта.

Можем да обобщим, че решаването на проблема за справедливостта в гръцката политическа философия се базира на следните основни моменти:

- Справедливостта се интерпретира като изискване всеки член на общността да се занимава само със заложеното в природата му.
- Идеята за „най-доброто” устройство на обществото предполага установяване на устойчив социалнополитически баланс, в чиито граници се търси всеобща удовлетвореност.
- Идеята за абсолютния характер на равенството между хората се заменя от идеята за относителното равенство, най-добре изразена от Аристотеловия принцип да се отдава всекиму своето – на равните равно, а на неравните неравно.

[18] Платон. Държавата. София: Наука и изкуство, 1981, с. 139.
[19] Kraut, R. Aristotle. Political Philosophy. Oxford, 2002.

- Добродетелта и разумът (както и богатството) според античната традиция се взаимно свързани, затова съществува устойчив консенсус какво трябва да се разбира под „най-добрите” и на кого трябва да бъде поверена политическата власт[20].
- „Благото” се интерпретира в практически план като благоденствие за цялото общество, от което произтича разбирането за политиката като изкуство и постоянен стремеж към равновесие. Това от своя страна обяснява предпочитанията към „смесената” форма на управление.

Неправилно е да се твърди, че този подход е присъщ само на класическото антично мислне. Практически той доминира в сферата на мисленето за обществото до епохата на Новото време. Неговите привърженици подчиняват политическите действия на нравствените принципи и норми, което позволява подходът да бъде наричан също и „**нормативен**”. Нормативният подход предполага разглеждане на политиката на основата на идеалите, ценностите и целите, които тя трябва да реализира. Тази нормативна трактовка представя политиката като дейност, насочена към постигане на общото благо и включваща ценности като справедливост, свобода, солидарност и други.

Английският философ **Джон Лок** (1632–1704) подчинява политическата власт на „публичното благо” и ограничава дейността на държавата до грижата за общото благо[21]. Държавното управление трябва да бъде контролирано от гражданското общество, което според Лок стои по-високо от държавата. Той признава абсолютна ценност на свободната личност и оценява ефективността на държавното управление съобразно това, доколко последователно и ефективно то изразява интересите на личността. Изследването му „Два трактата за управлението” е класически текст в историята на политическата философия на либерализма, независимо от факта, че Джон Лок не признава авторството на своята творба[22].

В границите на това, което **Хегел** (1770–1831) нарича „прекрасна нравственост”, се формира както науката за политиката, като знание за по-важното и по-пълното благо на цялото (държавата), така и етиката, като знание за благото на отделния човек. Анализът на връзката между частния и общия интерес (връзката между гражданското общество и държавата) като основа на политиката е сред най-значимите приноси на Хегел. Без да отрича ролята на насилието и принудата в процеса на възникването и функционирането на държавата, той свързва определящото начало в нея с „духа на народа – нравите, законите”[23]. Макар философската идея за държавата като въплъщение на свободата и разума да не намира окончателно потвърждение, Хегел е убеден в неизбежността на прогреса по посока на идеала и на способността на държавата да дава справедливост на гражданите си индивидуално.

---

[20] Штраус, Л. О класической политической философии. // Штраус, Л. Введение в политическую философию. Москва, 2000, с. 58.

[21] Лок, Дж. Два трактата за управлението. София: ГАЛ-ИКО, 1996, с. 196.

[22] Вж. Малинов, С. Джон Лок и анонимността на Два трактата за управлението. // Малинов, С. Консервативни опити. София: Св. Климент Охридски, 2010, с. 116–127.

[23] Гегель, Г. Энциклопедия философских наук. Москва, т. 3, 1977, с. 243.

Подобно отъждествяване на политика и морал може да се открие както в позицията на **Джереми Бентам (**1748–1832**)**, така и в тази на **Едмънд Бърк** (1729–1797), независимо че се основават на съвсем различни методологични предпоставки. От позициите на философския радикализъм и **утилитаризма** Бентам[24] осъществява промяна в механизмите за създаване и възприемане на политическите идеи. Произведенията му съдържат оригинални философски трактовки на понятия като свобода, равенство, права, задължения и суверенитет. Бентам анализира условията за създаване на „открито" управление и начините за намаляване на корупцията сред държавните служители, без това да ги лиши от властта, която е необходима за изпълняване на служебните им задължения. Едмънд Бърк е теоретик на консерватизма, популярен и като реформатор. Според него целта на реформите трябва да се ограничава до премахване на явното „настоящо" зло, без да се стига до изкуствено налагане на стандарти. Той развива идеята на Платон, че целта на държавата е общото благо и всеобщото щастие, а основните политически добродетели са благоразумието и умереността. Единството между религия, морал и политика винаги присъства в мисленето на Бърк. Религията е извор на нравите, а политиката трябва непрекъсната да се стреми да бъде в хармония с принципите на морала[25].

Идеите на привържениците на морализаторския подход формират схващането за **телеологичния характер на политиката**. Според Аристотел политическата същност на човека обвързва съществуването на отделния човек с това на другите в обща за всички върховна или крайна цел. Тази цел не може да бъде подчинена на нищо друго, освен на общото благо. Така политиката се определя като **сложно изкуство и висша дейност**[26], която се занимава с реда на нещата в живота на хората, с реда на действията в техния стремеж за постигане на общото благо, което съответства на същността на човека.

Морализаторският или нормативният подход към политиката, разбира се освободен от крайности, може да бъде отнесен към идеологията на **християндемокрацията** – едно от най-влиятелните политически направления в съвременния свят.

Според втория подход моралът и политиката са две области от социалната реалност, които нямат нищо общо една с друга, които са напълно **автономни** и никоя от тях не трябва да се намесва в компетенциите на другата. Моралът е сфера на гражданското общество и личната отговорност. Политиката е област на противоборство на групови интереси, свободна от нравственост. Този подход е вдъхновен от разбирането за политиката като „борба за власт" или като „процес на налагането на частен интерес като всеобщ"[27]. Разбира се, крайното противопоставяне на политика и морал е възможно само при условие, че завоалираното лицемерие и средствата за измама в процеса на функциониране на властта не се представят като морал.

---

[24] Енциклопедия на политическата мисъл – Блекуел. Справочник. Център за изследване на демокрацията. София, 1997, с. 43.

[25] Вж. Малинов, С. Що е консерватизъм? // Малинов, С. Консервативни опити. София: Св. Климент Охридски, 2010, с. 40–45.

[26] Castoriadis, C. Philosophy, Politics, Autonomy. Oxford University Press, 1991, p. 61.

[27] Малинов, С. Що е политика? // Малинов, С. Консервативни опити. София: Св. Климент Охридски, 2010, с. 14.

За основоположник на този подход обикновено се обявява[28] **Николо Макиавели** (1469–1527), който освобождава изследването на политиката от религиозна и етическа зависимост. Той поставя в центъра на политическия анализ проблема за ефективността на политиката, за начините и средствата за постигане на нейните цели. В неговата знаменита творба „Владетелят" още през XVI век се поставя началото на съвременната теория за политиката и се въвежда **двойния морален стандарт** в нея. Въпреки обвиненията в аморализъм обаче, възгледите на Макиавели трябва да се характеризират и в понятията на морала, тъй като самият той формира и защитава своя концепция за морала, колкото и оспорвана да е тя. Политическата технология на Макиавели не е напълно „свободна от ценности", защото в своята трактовка на политиката той не е безразличен към въздействието на морала и религията върху масите, а оттам и върху социалния и политическия живот. Независимо от допущането на използване на неморални средства от управниците за постигане на поставените цели, Макиавели не се съмнява, че **моралната корупция** прави доброто управление невъзможно. Освен това той запазва морала като регулатор на частния живот на политиците и като благородна цел, оправдаваща безнравствените начини за постигане на ефективност в управлението.

Изводът на автора на студията е, че Николо Макиавели е един от първите мислители, които разработват концепция за съществуването на „особен вид морал" в политиката[29]. Той действително подчертава неприложимостта на етическите критерии в анализите на властта и политиката. Но прецизният прочит на неговото творчество показва, че той по-скоро акцентира върху необходимостта от разграничаване на **прагматичната** и **етическата** страна във властовите отношения. Според него политиката изисква „особен морал", тъй като в нея действат правила, нетъждествени с нормите, които регулират частната сфера. Изключителният му принос в решаването на проблема за отношенията между политиката и морала не се състои в изключването на моралните критерии от анализа на политическите отношения, а в отказа от тяхната абсолютизация. Не бива да се забравя, че преди Макиавели политиката и властта се разглеждат като сфери или на морално съвършенство, или на деградация. Без съмнение благодарение на великия ренесансов мислител, въпросът за етическото измерение на политиката придобива ясно изразена и структурирана форма.

По-късно историческата практика постоянно актуализира проблемите, поставени от Макиавели. Във философията на **Томас Хобс** (1588–1679) макевиалис-

---

[28] Всъщност класическата формулировка на тази позиция може да бъде открита още в диалога на Платон „Държавата", където Тразимах поддържа тезата, че когато създава закони, полезни за себе си, властта ги обявява за справедливи. Оказва се, че справедливостта е полезното за по-силния, както и изгодното за властимащите.

[29] Моралът като вътрешно убеждение на субекта се формира в резултат на саморефлексия и като сфера на изключително личната отговорност. За разлика от него т.нар. „политически морал" акцентира върху моралните „изисквания към другите" да бъдат благоразумни. Политическият морал има функции, близки до тези на моралната регулация и регламентация изобщо. Той е елемент от човешката свобода, който позволява на всеки участник в политическото взаимодействие да се постави на мястото на другия човек. Но политическият морал е също и особен вид власт, особен вид авторитет, който облекчава изпълняването на властнически функции.

ткото скъсване с традицията придобива завършен облик. Не случайно оценяват Макиавели като „онзи велик Колумб, открил континента, върху който Хобс е можел да издигне своята постройка”[30]. Политическите идеи на Хобс („гражданска философия”) са следствие от цялостната му философска система. Човекът на Хобс е преди всичко сетивно същество, а основната категория за описване на човешката дейност е движение. Този човек е активен и динамичен индивид, който следва влеченията си и се опитва да осъществява желанията си. Според Хобс не съществуват добро и зло „сами по себе си”. Човек нарича добро онова, което е обект на неговите апетити и желания, а зло – онова, което е обект на неговата омраза или отвращение. За Хобс това, което хората наричат щастие, е постоянният успех при придобиване на онези неща, които човек желае от време на време, т.е. постоянно благоденствие[31]. От позициите на **номинализма** на Хобс „общото” не притежава реалност и абстрактните понятия са само названия, т.е. имена. Той стига до радикализиране на номиналистката логика в сферата на етиката: неговата концепция не допуска съществуването на ценностен ред или йерархия, която е независима от човешкия разум и не е създадена от него.

Подходът, който разделя и в различна степен противопоставя политиката и морала, се обозначава като **инструментален рационализъм**. Неговите традиции отвеждат към философията на **Просвещението**, в която се утвърждава идеята, че моралът не трябва да се разглежда като необходимо за съществуването на политиката условие. Системата на политическите институции се представя като особен механизъм, чието успешно функциониране е условие за разрешаване на социалните конфликти. Нравствените характеристики на управляващите се оказват без особено значение. На преден план се извежда **резултативността** на политическото действие, а не неговото нравствено съвършенство. Принципността в политиката, изразяваща вътрешното морално достойнство на личността, започва да се оценява като излишна и дори „вредна”.

Разновидност на втория подход за изясняване на отношението между политиката и морала е **пълното игнориране** на нравствените ценности от политиката. Това превръща политиката в аморална сфера, в която няма морал, а има само целесъобразност. Моралът и политиката се разглеждат като непримирими противоположности. При това ако моралът се отъждествява с доброто, то политиката се отъждествява със злото. Най-категорични са негативните оценки за политиката във **философията на анархизма**. Според нейните представители злото се корени в самата природа на политиката – във властта[32]. Последната развращава не само хората, които я притежават и упражняват, но и тези, които са принудени да се подчиняват. Подобни негативни оценки за политиката могат да бъдат открити и в произведенията на **либералните мислители**, но най-категорично морално-етическото начало в политиката се отрича от последователите на **болшевизма**. Те подчиняват общочовешкия морал на класовата борба на пролетариата и практически го поставят изцяло в служба на политическите цели на господстващата класа чрез

[30] Strauss, L. Natural Right and History. Chicago: The University of Chicago Press, 1953, p. 177.
[31] Хобс, Т. Левиатан. София: Наука и изкуство, 1970, с. 67-68.
[32] Бакунин, М. Государственность и анархия, т. 2. Санкт Петербург, 1907, с. 27.

принципа „целта оправдава средствата”. Нравствеността и моралът се превръщат в елементи на идеологията. Основателността на подобно твърдение се потвърждава от опита на тоталитаризма, който демонстрира пълно пренебрежение към морала. Цялостното подчиняване на политиката от идеологията се приема за нормално и „оправдано”, защото е нужно за насилственото установяване на справедливост и принудителното постигане на щастие за всички хора. По този начин в името на „народното благо” се стига до отказ от истината, която е пожертвана заради „съблазните” на властта.

В историята на ученията за политиката могат да се посочат редица автори, които, анализирайки отношението между политиката и морала, не приемат крайностите на двата посочени по-горе подхода. Тези автори формират линията на компромисния подход. За разлика от привържениците на инструментално-рационалистичния подход, които извеждат на преден план успешното функциониране на политическите институции, привържениците на компромисния подход поставят акцент върху **категорията свобода**, която се оценява като централна за разбирането на политиката. Като подчертават „**частния**” характер на морала и „**публичния**” характер на политиката, последователите на компромисния подход се разграничават и от морализаторските трактовки на политиката. Третият подход има преобладаващо значение в съвременните изследвания на политиката и морала. Налага се тезата, че всяка от двете сфери следва своята собствена логика и затова непосредственото прилагане на нормите на морала към политиката, пренасянето на понятия от едната сфера в другата, е също толкова погрешно, колкото и категоричното им противопоставяне.

Идеите на **Макс Вебер** са класическа илюстрация на подобна позиция. Той анализира специфичния характер на начините за решаване на моралните проблеми в сферата на политиката. Опитва се да реши въпроса, какво придава моралност на едно политическо действие и кое е по-важно, дали убеждението, от което се ръководи действието, или отговорността за последствията от него. За да очертае границите на влияние на нравствеността върху политиката, Вебер разделя морала на „**етика на убежденията**” и „**етика на отговорността**”. Основна характеристика на „етиката на убежденията” е изискването за неотклонно следване на нравствените принципи, независимо от последиците. Съобразно тази етика оправданието на всяко действие се извежда от убежденията и е подчинено на дълга, но това не означава, че според Вебер тя е безотговорна[33]. „Етиката на отговорността” предполага съобразяване с конкретната обстановка и с последиците от действията, както и поемане от политиците на отговорността за предотвратяване на по-голямото зло с помощта на по-малкото. Това разбира се не означава, че тази етика е напълно лишена от убеждения. Макс Вебер съзнава тясната взаимовръзка и практическа неотделимост на двете ориентации, които взаимно се допълват и заедно „изграждат истинския човек” – онзи, който има призвание на политик[34]. Именно **понятието за легитимност** на Вебер свързва властта с морала, принудата със свободата и силата с авторитета[35].

---

[33] Вебер, М. Ученият и политикът. София, 1993, с. 95.
[34] Вебер, М. Цит. съч., с. 103.
[35] Merquior, J., G. Rousseau and Weber. Two Studies in the Theory of Legitimacy. London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980, p. 2.

### *3. Нравствеността като начин на живот*

Властта се реализира като отношение между субекти, имащи свое съзнание и воля. Основна нейна характеристика е способността за определяне социалното пространство на другите чрез контрол и ограничаване на сферите на техните действия. Смисълът на властта се определя не само от нейната инструментална ефективност и управленско значение, но и от нейната органичната връзка с фундаменталните особености на социалното битие – неговите закони, принципи, морални норми. Всяка рационална власт се нуждае от вътрешен регулатор, иманентно присъщ на човека. Ролята на подобен регулатор обикновено се изпълнява от чувството за **дълг**. Значението на дълга като мяра и рационален стимул на властта се състои в определянето на нейните разумни граници. Нарушаването на тези граници придава подчертано ирационален характер на властовото действие.

Проблемът за нравственото или специфично човешкото измерение на политиката се поставя от **Имануел Кант** (1724–1804), който разглежда свободата като „публично използване на разума" и извежда прогреса във всички области на обществения живот от развитието на човешкия разум. Особено актуална за нашето време е неговата теория за „**вечния мир**", независимо че тя се оценява като утопична. На практика отправяните към Кант обвинения в нереалистичност и необоснованост подчертават изключителната **морално-политическа сила** на неговата хуманистична идея, защото той (както по-късно и руският философ Николай Бердяев) със своите идеи за хармонизиране на човешките взаимоотношения изпреварва не само своето време, но дори и нашето. Имануел Кант е не само абстрактен философ, както го представят „критиките" на разума, но и значим политически мислител – изследовател на човека като политическо и историческо същество. За него вечният мир „не е празна идея", а дълг – следователно нравствена задача за политиците и държавниците.

В приложенията към трактата „Към вечния мир", за пръв път в историята на човешката мисъл идеята за вечния мир се разглежда като философски проблем. Кант анализира отношението между морала и политиката, с цел изясняване на възможността за обединяването им. В първата част той изяснява причините, които не позволяват да се постигне съгласуваност между тях. Така се формира идеята за „непримиримия" (на пръв поглед) конфликт между морал и политика. Втората част разкрива пътя, по който може да се преодолее тази непримиримост и да се постигне съгласуваност между морала и политиката. За тази цел Кант посочва две възможности: *първата*, да се приспособи моралът към интересите на политиката, или *втората*, да се подчини политиката на морала, което философът категорично не приема. Кант може да си представи „един морален политик, т.е. един политик, който подбира принципите на умението да се управлява държавата така, че те да са съвместими с морала, но не – един политически моралист, който си измисля морал, изгоден за държавника"[36]. Проблемът за взаимоотношенията на морала и политиката, според него, може да бъде осмислен на основата на трансценденталното понятие за публичното право. Кант схваща „**публичността**" едновременно и като

[36] Кант, И. Към вечния мир. София: БАН, 1993, с. 58.

принцип на правния порядък, и като „метод на Просвещението”. Затова разглежда публичността като „единствения принцип, който може да гарантира единството на политиката и морала”[37].

Представителите на руската религиозна философия от края на XIX и началото на XX век са особено непримирими към моралното разложение на западния свят по това време. Още преди Ницше, те се обявяват против егоизма, утилитаризма и пренебрегването на духовността в „механистичната цивилизация”. Страстното отричане на буржоазността, като морална и духовна категория, е свързано с критика на негативните социални характеристики, присъщи на западния начин на живот. В началото на XX век в произведенията на **Владимир Соловьов** (1853–1900) и **Николай Бердяев** (1874–1948) се преодолява крайността на характерното за „славянофилите” категорично противопоставяне на западната култура. На Русия започва да се отрежда ролята на своеобразен посредник между Изтока и Запада, а на руския народ се възлага особена мисия в новата културна епоха, която Николай Бердяев нарича „ново Средновековие”. Тази мисия е подчинена на необходимостта да се „възроди” духа на универсалното единство и да се постигне „морално” преобразяване на живота. За съжаление, подобни надежди не успяват да превъзмогнат нарастващите апокалиптични предчувствия за бъдещето на света.

Оригиналните и пророчески размисли за политиката на Николай Бердяев са тясно преплетени със съждения за културата, философията и религията. Ако се вземат негови отделни негативни изказвания за политиката и властта, той би могъл да бъде отнесен към авторите, които напълно противопоставят политиката и морала. Едно често цитирано твърдение показва дълбокото му отвращение от политиката, която е „най-зловещата форма на обективацията на човека” и която „винаги се основава на лъжата”[38]. Обикновено продължението на мислите на Бердяев се пренебрегва, но то е изключително важно. Отвращението от политиката не кара Бердяев да се изолира от света, а провокира у него желание да промени този свят. Той не приема аморалността на политиката на своето време, осъзнава и не приема „мъчителния сблъсък между силата и ценността – голямата сила на низшата ценност и малката сила на висшата ценност”[39]. Това не означава, че според него ситуацията на този сблъсък не може да бъде променена. Бердяев има призванието на особен тип „философ-моралист”, който търси смисъла на живота и постоянно се намесва в житейската борба за изменение на живота съобразно този смисъл. В неговата етическа философия „патосът на изискването” винаги е по-силен от „патоса на битието”. Според автора на настоящата студия анализът на цялостната позиция на Бердяев по основните проблеми на политическата философия го сближава с представителите на компромисния подход, акцентиращи върху необходимостта от съществуване на нравственост в политиката.

И днес идеята на Бердяев за необходимостта от **нравствена оценка на социалните явления е** изключително актуална. Според него действително научният анализ на политиката не трябва да се ограничава до тясно специализираната

[37] Кант, И. Отговор на въпроса: Що е Просвещение? // Философска мисъл, 1984, № 12, с. 75.
[38] Бердяев, Н. Самопознанието. // Бердяев, Н. Съчинения в шест тома, т. 6. София, 2007, с. 601.
[39] Бердяев, Н. Цит. съч., с. 607.

характеристика на структурата и функциите на „политическия механизъм”. Този анализ трябва да включва изследване на „човешкото измерение” на политиката, а също и на влиянието, което политиката оказва върху останалите форми на човешка дейност. За проблемите на политиката – според Бердяев – трябва да се мисли в категориите на философията, морала и духовността. Той се опитва да възстанови забравеното значение на политическата дейност като сфера на свободата и като пространство, в което се проявяват **достойнството** и **личностната уникалност** на човека. Бердяев разбира се съзнава, че голяма част от неговите анализи са в дълбок конфликт с времето, в което живее, и затова са ориентирани към далечното бъдеще („ненавременни размисли” в терминологията на Ницше). Но за Бердяев е много важно да продължава да защитава своята идея за човека в една епоха – враждебна на човека, да „проповядва човечност в най-безчовечните времена”[40]. Политиката, като сфера, в която се преплитат множество интереси и се водят непрестанни борби, трудно влиза в хармония с абсолютните морални правила. Но етическата концепция на Бердяев показва, че моралът и политиката не са напълно несъвместими. Той отбелязва тяхната съвместимост по линия на позитивното влияние на морала върху съдържанието на политическата дейност. За да не ограничава морала до равнището на добрите пожелания и да го превърне в действена институция, Бердяев развива идеята за една „етика на истинското призвание и предназначение на човека”, за която творческото отношение към живото не е право, а дълг.

За разлика от Макс Вебер, Николай Бердяев не ограничава политиката до легитимното използване на насилствени средства. В този смисъл идеите му имат по-актуално звучене, особено ако бъдат отнесени към задачите на политиката в съвременния свят. При решаването на редица политически проблеми днес използването (или дори само заплахата от използване) на сила може да доведе до провал. Затова в основите на съвременната политика трябва да стоят гражданската отговорност, солидарността, готовността за компромис и кооперирание на участниците в политическия процес.

Етиката на Бердяев е насочена срещу „несъвършеното добро”, което се създава в социалния живот и се основава на обективацията[41]. В „Предназначението на човека” (1931) сам определя учението си като „**опит за парадоксална етика**” и поставя като епиграф думите на Гогол – „Тъжно е, че не виждаш добро в доброто”. За Бердяев основен въпрос на етиката е въпросът за „критерия за добро и зло, за генеалогията на морала и възникването на различието и оценката”[42]. Така етиката обхваща целия свят, в който се извършва разграничаване, прави се оценка и се търси смисъл.

---

[40] Бердяев, Н. Цит. съч., 2007, с. 717.

[41] Бердяев разглежда външната за човека действителност само като „обективация” (опредметяване, въплъщение, символизация) на субективния личностен дух. Човекът е поробен от обекта и смята самия себе си за обект. Обективацията е пасивност, несамостоятелност и зависимост от външен източник на енергия, както и източник на робството във всяко възможно отношение – в познанието, в морала, в религията, в изкуството, в политическия и социалния живот. Най-пълно идеята за обективацията е развита в книгата на Николай Бердяев „Аз и светът на обектите. Опит за философия на самотата и общуването” (1934).

[42] Бердяев, Н. Предназначението на човека. София: Св. Климент Охридски, 1994, с. 53.

Позицията на Бердяев е съпоставима с концепция на Вебер за „етиката на убежденията” и „етиката на отговорността”, които са представени като „**идеални типове**” за анализ на реалните политически действия. Вебер се опитва да разбере какво придава етическа ценност на едно политическо действие и само на пръв поглед отдава предпочитанията си на „етиката на отговорността”. Той много добре съзнава тясната взаимовръзка и практическа неотделимост на двете ориентации, както и необходимостта съотношението между двете етики в реалните действия да определя сам политикът. Бердяев различава три епохи в историята на човешкото общество, през които доминират различни системи от нравствени ценности. Това са: *1)* **етиката на закона**, *2)* **етиката на изкуплението** и *3)* **етиката на творчеството**[43]. Според него трите етики могат да се разглеждат като степени в нравствената еволюция на човечеството, които не са хронологично следващи една след друга. В известна степен Бердяев отива по-далеч от схващането на М. Вебер, като се опитва по-категорично да преодолее противоположността между „етиката на отговорността” и „етиката на убежденията”. Във философията на Бердяев творчеството се отъждествява с морала[44]. Всяко творчество има нравствено значение, защото се ражда от личността, но не е насочено към нея, а към света. Бердяев оценява етиката на творчеството като „висша и най-зряла форма на нравствено съзнание”[45]. Разбира се, той не призовава да се пренебрегват етиката на закона и етиката на изкуплението, както и общоприетите форми на общуване между хората. Ясно съзнава, че доброто е безсилно като закон, но това не отменя неговата „положителна мисия в света”. Бердяев само показва, че съществуват по-високи степени в развитието на нравствеността, които не могат да бъдат постигнати принудително, тъй като са свързани с дарбите на човека и с неговото призвание.

Авторът на настоящото изследване приема, че независимо от мистичните и есхатологичните елементи в анализа, основните идеи на Бердяевата философия се докосват до реалните ценности на историческото развитие, разкриващи хуманистичната природа на човешката личност. Философът показва, че тези ценности човек може и трябва да постига единствено самостоятелно, чрез собственото си творчество, преодолявайки историческите препятствия като свои собствени заблуждения и като своя вина. Влиянието на Бердяев върху формирането и развитието на философията на екзистенциализма, както и спецификата на неговите идеи, позволяват да разглеждаме неговото творчество като важен етап в процеса на преодоляване на основните недостатъци на класическата рационалистическа философия. За разлика от характерното за нея недооценяване на творческите възможности на човека и подчиняването му на държавните и политически цели, философията на Бердяев е ориентирана към човешкото измерение на политиката. В процеса на осмисляне на духовния опит на човека, Бердяев съчетава методите на философския рационализъм с тези на ирационализма, което е характерно за екзистенциално-персоналистичното направление във философията. Този нов тип философстване оказва съществено влияние върху анализа и тълкуването на проблемите на полити-

[43] Бердяев, Н. Цит. съч., с. 118.
[44] Паси, И. Николай Бердяев. Опит за философски портрет. София, 2001, с. 85.
[45] Бердяев, Н. Предназначението на човека. София: Св. Климент Охридски, 1994, с. 187.

ческата философия. Започва да се отделя по-голямо внимание на търсенето на движещите сили на вътрешния свят на човека: духовност, нравственост и морал, емоции, воля, интуиция.

Нравственото отношение е специфично човешко отношение към света. Но човек може да се отнася към своя свят поне по два различни начина[46]. Тези два начина илюстрират степените във формирането на морала и са непосредствен израз на съществуването на човека, на неговия живот. *Първо*, той може да бъде „потопен" в заварената ситуация, да живее като че ли „слят" със света, в едно измерение синтезиращо „тук и сега" или в условията на **нормативната нравственост**. Човекът приема това, което му се предписва, и го следва, без да поставя въпроса дали може да бъде и по друг начин. Този морал е лишен от своя най-съществен елемент – свободата на избора, а човекът, който живее съобразно този морал, е лишен от своята най-фундаментална характеристика – перманентното трансцендиране на собствената си същност. Това е живот съобразно Бердяевата етика на закона. *Вторият* начин на човешко съществуване и човешко отнасяне към света е свързан с рефлексията. Благодарение на тази си способност човекът се разграничава от своето налично битие, опитва се да го обхване в неговата цялост и се съотнася с него. В резултат на това човек може да избира дали отново да се приобщи към света, или да го отхвърли. От схващането на свободата като възможност за дистанциране от битието, с цел „ново" осмислено приобщаване към него[47], следва заключението, че носител на истинската ценност е това ново „о-смислено" приемане на света. Така се разкрива спецификата на „**ненормативната нравственост**", а човекът се оказва „началният пункт в изясняването на морала"[48], защото моралното отношение е единствено и само човешко отношение. Човекът е съзнателно, заинтересовано, творчески действащо същество и затова трябва да живее съобразно „етиката на творчеството" (Бердяев). Предимството на човека е, че „единствен може да обхване битието в неговата безкрайност, да проникне в него и да предусети посоката на неговото самодвижение. По този начин той единствен може да надникне в собственото си бъдеще"[49].

Историческият опит показва, че ефективното функциониране на всички сфери на обществения живот (особено на социално-икономическата и политическата) предполага конкуренция и налагане на интереси. Но никоя социално-икономическа или политическа система не може да съществува продължително време без съблюдаване на елементарни норми на справедливост, т.е. без морално оправдание. Легитимността на политическата власт се извежда от споделената вяра на гражданите за моралните и правни основания на управляващите да упражняват властта си. Съществува безкрайно разнообразие от начини за поддържане на подобна вяра, както и за нейното разрушаване. Главното е, че всяка вяра съответства на човешкото желание за постигане на сигурност и стабилност – така идеята за справедливостта се оказва в основите на всяка теория за легитимността.

---

[46] Рубинщейн, С. Проблемы общей психологии. Москва, 1976, с. 347–349.
[47] Какабадзе, З. Человек как философская проблема. Тбилиси, 1970, с. 29.
[48] Видева, Н. Девет лекции по история на етиката. София: КОТА, 2005, с. 31.
[49] Видева, Н. Цит. съч,, с. 31.

Според нас научният анализ на политиката не трябва да се ограничава до тясно специализирана характеристика на структурата и функциите на политическата система, без да се изследва нейното човешко измерение. Този анализ трябва не само да разкрива как политиката отразява различни човешки интереси и оказва влияние върху всички форми на човешката дейност (производство, изкуство, религия), но трябва да се ангажира и с изследването на нейните нравствени аспекти. Извън наличието на общочовешки морал е невъзможно решаването на по-голямата част от значимите проблеми на съвременността.

Изследването на различните подходи, интерпретиращи отношението между политика и морал, води до следните **обобщения:**

*Първо,* в исторически и теоретически план характеристиките на отношенията между политиката и морала получават две възможни модификации: *а)* на взаимопроникваща и допълваща се зависимост между политическото и моралното битие на човека; *б)* на взаимоотблъскване и провокираща избора независимост между политически правилното и морално оправданото действие на човека.

*Второ,* целите на политиката са специфични, поради което във всяка ситуация на избор или решение изискват съотнасяне, съизмерване и съчетаване на добро и зло, на идеално (желано) и реално (възможно).

*Трето,* нравствеността, разгледана като начин на живот, е свързана с решаването на значими съвременни проблеми, свързани с безопасността на хората в света, с правата и задълженията на човека, с политическото поведение и целите на човешката активност. Този аспект представлява „квинтесенция" на политическото, защото именно в своите морални основания политиката предполага грижа за бъдещето. Политиката създава бъдещето в настоящето, а автентичната политическа мисъл е ориентирана към това, което „трябва да бъде", а не към това, което „е".

## Втора глава. Справедливостта като проблем на политическата философия

Справедливостта е универсална социална ценност, която прави възможно общуването, постигането на баланс в отношенията между хората и реализацията на социалните цели. Тя е основен регулиращ принцип за дейността на обществото, политическите институции и отделната личност. Справедливостта[50] е едновременно резултат от съвместния живот на хората и предпоставка за неговото развитие. Като обобщаваща морална ценност и добродетел, справедливостта винаги е цел както на морала, така и на политиката.

[50] Съществуват различни разбирания за същността на справедливостта: *Първо,* справедливостта се свързва с равенството (егалитаризъм) и така се формира идеята за „дистрибутивната справедливост", която изисква равно разпределение на благата и вредите между всички хора в общността по силата на това, че те са равни като човешки същества. *Второ,* справедливостта се поставя в зависимост от участието и приноса на всеки, изразени чрез езика на продуктивността и ефективността (в историко-културен план този принцип се основава на протестантската етика). *Трето,* справедливостта може да се концентрира върху нуждите и потребностите на хората (т.нар. „социалистическа" справедливост). *Четвърто,* част от представителите на либерализма поставят акцент върху свободата и извеждат справедливостта от принципа: „От всекиго според избора му, всекиму според избраното от него" (Вж. Сотирова, Д. Бизнес етика. София: НБУ, 2009, с. 164).

В условията на съвременната политика темата за справедливостта присъства в следните научни позиции:

- либерално-комунитарния дебат за справедливостта;
- идеята за делиберативната политика, която се основава на демократичното разбиране за политиката;
- интерпретацията на отношението между политиката и морала в динамично променящата се социална система на информационното общество.

### *1. Либерално-комунитарният дебат за справедливостта*

Политическата справедливост съчетава икономически, правни и морални аспекти на понятието, защото в политиката традиционно се утвърждава определен тип икономическа, юридическа и морална справедливост[51]. Разбирането за справедливост на всяка политика се разкрива най-пълно в системата от принципи, на които тя се основава. През втората половина на XX век се обособяват различни подходи за интерпретиране на политическата справедливост – либерален, комунитаристки, неоконсервативен, постмодернистки и т.н. Значително влияние върху този процес оказва преориентирането на интересите на научната общност към фундаментални нормативни изследвания на политиката, а също разрастването на бюрокрацията и формирането на тезата за възникване на държавата на всеобщото благоденствие (благосъстояние). Основните дискусии, свързани с проблема за справедливата държава и нейните функции, се водят между представителите на либерализма и комунитаризма.

Сред най-популярните представители на **либералния подход** могат да бъдат откроени Джон Ролс, Робърт Нозик, Роналд Дуоркин. Спецификата на този подход се свързва с разработването на съдържателни принципи на справедливост, които се поставят в основата на функционирането на държавата. **Джон Ролс** (1921–2002) задава посоката на дискусиите по проблема за справедливостта с оказалата изключително влияние върху развитието на политическата философия на XX век своя книга „Теория на справедливостта”[52]. Той представя най-прецизно разработените схващания за справедливостта, като използва идеята на Аристотел за трите вида справедливост: уравнителна, разпределителна и въздаваща.

Ролс претендира, че схващането му за „справедливостта като честност” е философски и метафизически неутрално, тъй като е замислено като политическо

[51] Драмалиева, В. Справедливостта в етиката и бизнес етиката. София: Сиела, 2001, с. 166.

[52] Джон Ролс е американски автор, чиято книга „Теория на справедливостта” (1971) се превръща в произведението, оказало най-силно влияние върху англо-американската политическа философия през последните десетилетия на XX век. Това е първият фундаментален труд от този период, който анализира проблема за справедливостта и провокира значителен брой критични отзиви. Неговият автор с основание се счита за основател на съвременната нормативна политическа философия, която съобразно доминиращите оценки е преди всичко философия на справедливостта. Теорията на Ролс е предел-но абстрактна и достатъчно сложна, както по структурата на нормативните изводи (популярните принципи на справедливостта), така и по структурата на философската аргументация, доколкото според характера на своето мислене той се намира най-близо до Кант. Джон Ролс започва разработването на своята концепция за справедливостта през втората половина на 50-те години на XX век с публикуването на серия от статии, чиито идеи по-късно намират окончателна реализация във фундаменталния му труд от 1971 година.

схващане, което трябва да бъде независимо от всякакви религиозни и философски доктрини, защото те винаги се оспорват взаимно. Когато се вземат решения, най-значимият фактор е политически, но Ролс все пак признава, че политическото му схващане за справедливостта в условията на демокрация неизбежно има и морален ефект. Справедливостта като честно сътрудничество се отнася до това, което Ролс нарича „основна структура" на модерната конституционна демокрация. Тази структура включва главните политически, социални и икономически институции на обществото и начина, по който се съчетават в единна система на социално сътрудничество[53]. Естествено Ролс е напълно прав, когато твърди, че всичко свързано със съвместния живот на хората е немислимо, ако не се отчита неговия морален смисъл. За разлика от класическите теории за социалния договор (предполагащи постигане на единство по пътя на прилагане на легитимно насилието от страна на властта), той разчита на една „добра" организация, т.е. на съгласуване между институциите вътре в системата на обществото. Джон Ролс се разграничава от традиционните морални доктрини, издигащи някакъв общ морален принцип (например принципът на ползата при утилитаризма). Според него едно работещо схващане за политическата справедливост трябва да се основава на разнообразие от доктрини, на противоречиви и дори несъизмерими схващания за доброто. Но доколкото разбирането на моралните категории е неизбежно метафизическо, претенцията за философска и метафизическа неутралност се оказва проблематична.

Заслуга на Ролс е формулирането на двата принципа за организация на справедливата държава – **принципът на свободата** и **принципът на различието**. Чрез тези принципи той се опитва да съчетае идеите за социалната държава с идеята за свободата, като приема необходимостта от участие на държавата в процеса на преразпределение на благата (подкрепа на хората в най-неизгодни социални позиции). Ролс създава радикален проект за преустройство на обществото на основата на егалитаризма и традиционната идея за обществения договор. Този проект е съобразен със съвременната „постметафизическа" ситуация във философията и социалните науки. В съдържателен план концепцията на Ролс е опит за формулиране на принципи на справедливостта, които отразяват основните нормативни резултати, постигнати от представителите на западното мислене от последните няколко столетия. Неговата теория е съвременен вариант на концепцията за обществения договор, който се отличава от класическите версии по това, че договорът има не реален, а **хипотетичен** характер. Ролс претендира, че е намерил възможност за обединяването на равенството и свободата – идеята за обществото като система за честно социално сътрудничество между свободни и равноправни личности. За да формулира принципите на справедливост, авторът предлага мисловен експеримент, основаващ се на „представата" за съществуването на хора, които изкуствено са лишени от важна и разностранна информация за самите тях. Посредством особени практически размишления, участващите в този хипотетичен договор стигат до „обща концепция за справедливостта", конкретизираща се в следните **два основни принципа** на справедливостта:

[53] Вж. Ролс, Дж. Справедливостта като честност: политическа, а не метафизическа. // Американската философия на 20 век. София, 1995.

- Всяка личност има еднакво право на напълно адекватна схема за едни и същи основни права и свободи, съвместима с подобна схема за всички.
- Социалните и икономическите неравенства трябва да отговарят на две условия: *първо*, трябва да са свързани със служби и длъжности, открити за всеки при условие на честно равноправие във възможността; и *второ*, трябва да бъдат от най-голяма полза за членовете на обществото, които са в най-неизгодна позиция.

Това схващане за справедливостта е предложение, което би могло да послужи като основа за политическо съгласие. Несъмнено съгласието относно фундаменталните въпроси на политическата справедливост трябва да бъде постигнато при достатъчна информираност относно общите условия, без принуда и по начини, съвместими със статуса на всички граждани като равноправни и свободни личности. Изискването да се взема предвид като критерий за справедливостта състоянието на най-слабите и уязвимите поставя допълнителен акцент върху ролята на морала.

В границите на либералния подход сред най-значимите критици на либерал-реформизма на Ролс се откроява радикалният либерал **Робърт Нозик** (1938–2002), който свързва справедливостта с еквивалентните разменни отношения между гражданите и ненамесата на държавата. В този смисъл по своите ценностно-нормативни основания концепцията на Нозик се намира много по-близо до класическия либерализъм, отколкото тази на Ролс.

Концепциите на представителите на либералния подход като цяло изразяват нравствената идея за **приоритета на свободата**. Според тях фундаменталните права, които са установени в резултат на прилагането на определени процедури, отговарящи на изискванията за „честност" или безпристрастност, не могат и не трябва да бъдат отменяни заради постигането на определени социални предимства. Тази позиция кардинално ги разграничава от представителите на утилитаризма. Определящо значение в логиката на техните разсъждения има не идеята за благото (максималната полезност при утилитаристите или идеята на комунитаристите за особеното качествено състояние на свързаност в „със-обществото"), а индивидуалната свобода и справедливостта, в която тя е въплътена.

Джон Ролс следва философията на Кант, но тълкува неговата концепцията за „най-висшето благо"[54] предимно в термините на политическите перспективи на бъдещето[55]. Той изследва възможността „вярващите граждани" да бъдат от цялата си душа членове на демократичното общество, без да изпитват вътрешен конфликт. Като подчертава, че засягащите въпросите на фундаменталната политическа справедливост аргументи трябва да се формулират в терминологията на „публичния разум", Ролс уточнява, че не е задължително това изискване да води до противоречие с принципите на вярата[56]. Вярващите хора могат да разглеждат основните политически ценности (свобода, равенство, справедливост и т.н.) едновременно и като „дадени от Бога заповеди".

---

[54] Вж. Кант, И. Религията в границите на самия разум. София, 1997, с. 84.
[55] Rawls, J. Lectures on the History of Moral Philosophy. London, 2000.
[56] Rawls, J. The Idea of Public Reason Revisited. // Rawls, J. Collected Papers. London, 1999, pp. 588–590.

Според Ролс в границите на демократичното мислене има несъответствие между тръгващата от Джон Лок традиция, която отдава приоритетно значение на свободите (свободата на мисълта и съвестта, неотнимаемите права на личността, правото на собственост) и традицията, свързана с **Жан-Жак Русо** (1712–1778), която придава по-голямо значение на равенството и в политическия живот цени по-високо общността. Този „стилизиран контраст" [57] се превръща в основа на „**конфликта**" между либералите и комунитаристите, който прераства в продължителен спор относно най-подходящите форми за институционализиране на ценностите на свободата и равенството. В зависимост от спецификата на разбирането за отношението между отделното човешко същество и „съ-обществото" от личности, политическите мислители стигат до различни изводи. Посттоталитарната либерална политическа теория ограничава концептуалните разработки за природата на личността и свежда политическото значение на хората само до участието им в обществения договор, като автономни индивиди. Така дори Джон Ролс, който разработва теорията си за нравствеността като алтернатива на утилитаризма, предлага единствено понятие за държавата (като система за сътрудничество), но не и за „съ-обществото" от личности. Представителите на либерализма не се интересуват от спецификата на човешката личност и на „съ-обществото" от личности. Отказът от решаването на посочените проблеми провокира критика към тях от две страни – от позициите на комунитаризма и на постмодернизма.

**Комунитарният подход** се разработва от Алъсдеър Макинтайър, Чарлз Тейлър, Майкъл Сандел, Майкъл Уолзър, Аксел Хонет и други. Спецификата на комунитарното направление се извежда от интерпретацията на политическата справедливост в контекста на социалността. Комунитаристите критикуват либералната теза и отричат възможността за формулиране на универсални принципи на политическата справедливост. Те приемат съществуването на определено „общо благо", поради което държавата не може да бъде неутрална по отношение на концепцията за благото. Според тях справедливостта трябва да бъде подчинена на защитата на интересите на общността, затова нейните принципи са зависими от социокултурните характеристики на конкретната общност.

Съвременният западен комунитаризъм, който се противопоставя на либералния индивидуализъм, се отнася положително към укрепването на колективните (социални) ценности. Неговите представители приемат необходимостта от установяване на нови предели на личната автономия и от укрепване на общите, споделяни от всички ценности. Изходна предпоставка на техните концепции е възражението срещу общоприетия биполярен модел „индивидуализъм – колективизъм", който води до опростяване на разбирането за социалната реалност. Разпространението на комунитаризма е своеобразна реакция на доминиращата през седемдесетте години на XX век неолиберална индивидуалистична култура, както и израз на желанието да се преодолее антиномията на колективното и индивидуалното. Неговите привърженици акцентират върху необходимостта от поставяне на граница пред раз-

[57] Димитрова, М. Социалността и справедливостта (екзистенциално-феноменологичен подход). София, 2009, с. 210.

рушителния егоцентризъм, без естествено да се пренебрегват индивидуалната автономност и правата на личността. Според представителите на комунитаризма необходимостта от поддържане на равновесие между обществените и личните добродетели трябва да замени традиционния избор на един от двата типа ценности.

„**Комунитарната парадигма**"[58] и политическата теория на комунитаризма се формират в англо-американската философия, като отговор на успеха на Джон Ролс. Нейните привърженици се обявяват срещу идеята за краха на „нелибералната" политическа философия и срещу превръщането на тази философия в основен виновник за появата на двете тоталитарни системи на XX век. Комунитаристите отхвърлят либералната критика[59] и защитават тезата, че субстанциалното вписване на живота на отделния човек в общността е желателно и не е задължително това да доведе до „уродството на тоталитаризма". Обосноваването на посочената теза се основава предимно на нравствената философия и социология. Теоретиците на комунитаризма показват, че основните характеристики на модернизацията от втората половина на XX век водят до нееднозначни социални последици. Превръщането на знанието в основен производствен ресурс неимоверно повишава значимостта на отделната личност и необходимостта от утвърждаване на нейните права. От друга страна, това води до тенденция към хипертрофия на индивидуалната автономност и до подценяване на социалната отговорност, което е заплаха за стабилността и целостта на обществото. Формира се потребност от разработване на проект за „нова социалност", която, без да накърнява личностната и групова автономия, трябва да ги съчетава със социалния дълг и понятието за общо благо.

Световно признатият социалнополитически и морален теоретик **Майкъл Уолзър** (1935) свързва характерните за съвременното западно общество принципи на справедливостта с понятието за „комплексното равенство" и акцентира върху понятието „сфери на справедливостта". Комплексното равенство предполага, че всяка от сферите на справедливостта притежава свой собствен уникален критерий за справедливост, който не трябва да бъде прилаган в друга сфера. Във връзка с това осъществяването на преразпределителни функции от страна на държавата се свързва и с културните традиции на конкретната страна. Неговата теория за „комплексното равенство" е сред най-значимите съвременни концепции за разпределителната справедливост.

Сред недостатъците на комунитаристката политическа теория се откроява използването на холистки подход за анализ на „съобществото" и схващането, че теорията за него може да бъде разработена, без да е необходимо предварително да се построи теория за субекта. Този подход към проблема за съобществото се подлага на критика от другия опонент на индивидуалистичния либерализъм – постмодернистката политическа мисъл.

Днес социалният въпрос привлича вниманието преди всичко като морален въпрос, най-малко защото дълбоките неравенства в обществото и невъзможността за непосредственото им оправдаване са първоначален опит не само за изследова-

[58] Etzioni, A. The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society. N. Y., 1996, p. 4.
[59] Taylor, C. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 521.

теля, но и за всеки, който не се страхува да разсъждава за собствената си участ. Когато се поставя въпросът за връзката между властта и морала, обикновено се има предвид моралната оценка на политическите явления, която се извършва на основата на понятията за добро и зло, справедливо или несправедливо, дълг и съвест. Тази оценка може да изразява не само индивидуалните възгледи и предпочитания, но и общата морална оценка на посочените явления. Без социалните ценности добрият порядък в обществения живот е немислим. „Споделяните и признавани ценности са сърцевината на добрия порядък. Безпорядъкът е гробище на ценностите. Това е адът, не въображаем, а реален”[60].

В периоди на активна социална динамика протичащите в обществото процеси на трансформация провокират промени в системата на ценностите. Става въпрос не само за преосмисляне на съдържанието на духовните и културни основи на обществото, а за търсене на нови възможности за неговото развитие. Необходимостта от подреденост на социалния свят на човека несъмнено стои в основата на задвижване на политическата система, но тази система се задвижва също и от потребността от справедливост в организацията на човешките отношения. Политическото (както и рационалното) не е изходна фаза на човешкото развитие, то поскоро е завършващата фаза, при която разумът преодолява индивидуалния произвол и съпротивата на субективността, за да се подчини на общото благо[61]. Идеята за общото благо е свързана с фундаменталния политически проблем за реда в обществото. Но понятието за „общо благо” е обременено в максимална степен от условни признаци и догматични предпоставки – от идеята за Бога, като абсолют на доброто, до тезата на хедонизма за личното удоволствие, като цел на човешкото съществуване.

Етическите ценности, ориентирани не към съзерцанието, а към действието, са важни за нормалното функциониране на обществото като цяло и особено за политическата сфера, която организира това цяло. Ценностите се определят като субективни по характер, но „субективно” може да означава не само индивидуално, а и социално. Субективността провокира различия, противоположности и конфликти, поради което „големите политически и светогледни конфликти са същевременно конфликти на ценности”[62], а това придава на политиката ценностно измерение. Вечни начала в обществения и политическия живот – както подчертава Николай Бердяев – са ценностите, които се реализират в субективния дух, а не телата, които се реализират в обективацията на историята[63]. Това подчертава спецификата на ценностите, като обособена сфера, която не съвпада нито със субективната, нито с обективната действителност. В съвременната теория за политиката е утвърдена тезата, че ценността придава смисъл на битието и смисъл на нещата, които субектът се стреми да постигне. Смисълът има място в кръгозора на човека като субект и е отговор на въпросите, които се поставят от субекта.

---

[60] Фотев, Г. Ценности срещу безпорядък. София: Изток-Запад, 2009, с. 7.
[61] Градев, В. Политика и спасение. София: Изток-Запад, 2005, с. 35.
[62] Игнатов, А. Ценностна промяна и ценностни конфликти в процеса на трансформация. // Философски алтернативи, № 5, 2006, с. 24.
[63] Бердяев, Н. За робството и свободата на човека. София: Св. Кл. Охридски, 1992, с. 127.

Проблемът за търсене на възможности за създаване на по-съвършено устройство на обществото винаги е свързан с проблема за ценностите и тяхната промяна. А когато става въпрос за време на непрестанни социални промени, неизчерпаемата тема за смисъла и значението на социалните ценности повишава многократно своята актуалност. Георги Фотев пише: „Колкото и обилна да е информацията, колкото и най-нови и напредничави да са знанията, колкото и добре да са пресметнати интересите, човекът и обществото са загубени без изпитани ценности и надеждни ценностни опори в живота си”[64].

В общественото съзнание ценността на реда се определя от взаимодействието на две на пръв поглед противоположни тенденции – към подреденост и към безпорядък (хаос). Те гарантират както динамиката на социалните системи, така и тяхната стабилност. Двете тенденции се допълват взаимно, а хаосът е условие на възможността за „подреждане” на системата. Ефективната власт трябва да осигурява както развитието, така и стабилността на социалната система. Това предполага ориентация към два типа ценности – **индивидуални** и **социални**, без да се допуща нарушаване на баланса между тях, защото когато обществото започне да се поддържа предимно от силата, това със сигурност предизвестява неговия край. Редът в цялото е потребен не за цялото и не защото цялото е висша ценност, в много по-голяма степен редът е необходим за личността.

### *2. Идеята за делиберативна политика*

Антропологичните корени на политиката се извеждат от способността на човека едновременно да властва над другия и да се подчинява на другия човек. Политиката е израз на надеждите и разочарованията на човека от другия човек. Разбира се, трябва да се прави разлика между две понятия за „Другия”. Другият, който има лице и който може да ни стане приятел, е израз на интерсубективните отношения. Това понятие за другия стои в основата на морала като проблем на частния живот на хората. Не трябва да се пренебрегва и отношението към другия, който няма лице и никога няма да ни стане приятел, но с когото сме свързани посредством институциите. Така се стига до прехода от приятелството към справедливостта, а нравственото отношение може да бъде определено по следния начин: „да се стремиш към добрия живот заедно със и за другите в едни справедливи институции” (Пол Рикьор). Следователно, идеята за справедливостта засяга връзката на човека с другия без лице, в която посредник е институцията, а не интерсубективността. По този начин **политиката се оказва пряко свързана с етиката**, защото политиката изследва институциите, обединяващи индивиди, които вероятно никога няма да станат приятели. Затова когато се поставя проблемът за спецификата на „онтологичната ситуация” на човека в политиката, интересите са насочени не към това, което става „вътре в отделната личност”, а към това, което става на границата между своето и чуждото съзнание. Както подчертава Михаил Бахтин: „Да бъдеш, означава да бъдеш за Другия и чрез него за себе си. Човекът няма вътрешна суверенна територия, той изцяло и винаги е на границата и гледайки вътре в себе си, той гледа в очите на другия и чрез очите на другия”.

[64] Фотев, Г. Ценности срещу безпорядък. София: Изток-Запад, 2009, с. 9.

Демократичното разбиране за политиката[65] като „дейност, чрез която различните ценности и поведения в границите на една общност биват съгласувани в рамките на мирно съжителство”, позволява преодоляване на крайностите на „морализаторския” и „реалистичния” подход при дефиниране на политиката и анализа на отношението между политиката и морала. Различните дефиниции на политиката се проектират в различни ценностни ориентации, различни очаквания и мотивация, в различно политическо поведение.

По дефиниция крайна цел на политиката е постигането на „общо благо” за всички членове на политическата общност, но смисълът и пътят към общото благо не са априорно известни и саморазбиращи се. Те провокират постоянни конфликти и безкрайни теоретични спорове. Либерализмът и републиканизмът (две от най-значимите политически парадигми на модерните времена, конкуриращи се и до днес) имат различни разбирания за общото благо, както и за начина на неговото постигане в условията на демокрацията[66]. От позицията на либерализма общото благо не представлява субстанциален проблем и затова бива ограничавано до осигуряване на възможност на индивидите за постигане на „благо за себе си”. На преден план се извеждат отделните членове на обществото като субекти по рождение, а това означава политически равни и отговорни както за своето благополучие, така и за неуспехите си. Асоциирането на тези индивиди в общество е безотносително към интерсубективността. Демократичният процес в условията на либерализма се основава главно на анонимното правило на закона.

От гледна точка на републиканизма обществото като социално цяло е реално условие, което прави „мислими” човешките индивиди и ги свързва в съвместно битие или „съ-битие”. Обществото като цяло се разглежда като културно единство, което е етически интегрирано и има своя център в държавата. Демокрацията се разглежда като синоним на **политическата самоорганизация** на обществото[67]. Проблемът за общото благо не се свежда до сумата от постиганите от отделните членове на обществото индивидуални блага, защото за съвместния живот на хората много по-голямо значение имат общите (колективните) интереси, воля и ценности.

Републиканският модел на демокрацията включва като основен принцип делиберацията, която е изключително важна за функционирането и развитието на демокрацията. Тя е условието, без което демокрацията лесно може да бъде подменена с някакъв вид диктатура, прокламираща претенцията да изразява и отстоява благото на обществото като цяло. Но общата воля на гражданите е проблематична по своята природа и подлежи на предефиниране в процеса на диалога, и респективно в хода на демократическия процес. Затова е необходимо „конституиращите норми” да респектират всеки дотогава, докато тяхното действие не се превърне в механично регулиране по подобие на пазарния модел[68].

---

[65] Това разбиране е формулирана от Светослав Малинов в студията му „Що е политика?”. Вж. Малинов, Св. Консервативни опити. София: Св. Климент Охридски, 2010, с. 30.

[66] Фотев, Г. Граници на политиката. София: ЛИК, 2001, с. 396–397.

[67] Habermas, J. The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory. Massachusetts, 1998, p. 246.

[68] Фотев, Г. Граници на политиката. София: ЛИК, 2001, с. 298.

Още от античната философия **диалогът** има неизменно висока познавателна и морална стойност. В политиката диалогът се утвърждава като единственият приемлив начин, по който могат да се управляват общностите на свободни и равни хора, доколкото това са общности, където при упражняването на политическата власт насилието поначало трябва да бъде изключено. Затова в съвременната политика диалогът се оказва единственото средство за мирно регулиране на публичните отношения между хора с различни морални убеждения[69]. **Брус Акерман** (1943), един от най-известните съвременни американски политолози, използва израза „**върховен прагматичен императив**" на съвременната либерална политика. Според него този императив гласи: „Ако вие и аз не се радваме на съгласие относно моралната истина, единственият начин да решим проблемите за съвместното съществуване по начин, който и двамата намираме за разумен, е да говорим за тях"[70].

През последните десетилетия в най-развитите страни се наблюдава обща тенденция на превръщане на политиката в по-комплексна и самостоятелна, както и в по-открита за публичен контрол сфера. Повишаването на значението на комуникативните аспекти на политическия процес провокира процес на замяна на традиционната политика на „сили и влияния" с делиберативна политика, която предполага ориентиране към рационално обсъждане на актуалните обществени проблеми и предявяване на претенции пред институциите на властта всички важни политически решения да се вземат след легитимирането им чрез подобни обсъждания. Съдържанието на **делиберативната политика**[71] се състои в реализация на принципа на **публичността** в политическата сфера. Идеята за делиберативна демокрация се противопоставя на либералната концепция за демокрацията, в която смисълът и целта на политиката се извеждат от удовлетворяването на **интересите** „на всички" и „на всеки". Делиберативният модел за демокрация акцентира върху ролята на дискурса, в който чрез съвместни размисли гражданите изработват визията за това, което ще гарантира „**благото**" на всички – тук акцентът се поставя не върху интереса, а върху ценността.

Разработената от Юрген Хабермас „**дискурсна етика**", една от най-влиятелните съвременни етически теории, също отрежда централна роля на диалогичността – този път в областта на морала. Според Хабермас моралните норми, към които следва да се придържаме, дължат своята валидност на рационалното им обосноваване в хода на свободна от принуда дискусия между всички членове на моралната общност. Дискурсивната теория на Хабермас описва **делиберативната демокрация** не просто като синтез на либералния и републиканския модел, а като процес на критическото им преодоляване и като пределно рефлектиране върху самите основания на демокрацията, с цел неутрализиране на възможните препят-

---

[69] Тодоров, Х. Воля за диалог. Морални измерения на диалогичността. // Тодоров, Х. Работа върху понятията. София: НБУ, 2011, с. 98–99.

[70] Вж. Акерман, Б. Защо диалог? // Алтернативе на несвободата. Политическа философия. Пловдив, 1998, с. 353.

[71] Понятието „делиберативна политика" (от deliberate – обмислям, обсъждам) е въведено в широка употреба от Джон Дюи (1859–1952), но най-голям принос за неговия теоретически анализ има Юрген Хабермас (1929), който го превръща в основен елемент на политико-философската си концепция.

ствия пред демократичния процес. Диалогичността се превръща в радикализация на делиберацията, разбирана като постигане на крайните основания на нещата от социалната реалност. В процеса на диалога възниква очакване от страна на всеки от диалогизиращите да види онова, което остава невидимо за него, но е видимо и позитивно за другия или другите. Подобно очакване може да се разглежда и като „изначално доверие" към другия субект. Вземането на политически решения на основата на делиберация поставя по нов начин проблема за политическата отговорност и води до по-справедливо разпределение на тази отговорност[72]. Осигуряването на възможност да се представят публично аргументи, оказва влияние върху вземането на решения посредством промяна на мнозинството или като се отдава заслужено внимание на аргументите на малцинството. По този начин се ограничава възможността за установяване на диктатура на мнозинството над малцинството. Делиберативната демокрация създава пространство, в което членовете на политическата общност се проявяват като субекти, които поставят на изпитание както своите аргументи, така и аргументите на другите. Това изисква всеки от членовете на общността да развива и обогатява своята политическа култура, като по този начин същевременно развива и обогатява демократичната култура на цялото общество. Разкрива се възможност за сериозно противодействие срещу негативните явления в условията на демокрацията, като например популизма и демагогията.

### *3. Политика и морал в информационното общество*

В началото на XXI век глобалната криза е уникално интелектуално предизвикателство за експертите в различните научни области. В ситуацията на тази криза се откроява необходимостта да бъдат „свалени" бариерите между експертното говорене, защото кризата е и уникална проблемна ситуация. Едно от нейните предизвикателства е демонстрацията на изначалната свързаност на икономическото, политическото и етическото, на ценностния и рационалния избор в условията на един „оскъден" свят. Кризата променя интелектуалния фон, на който се открояват „модни" и работещи концепции, като същевременно провокира интереса към „ренесанса" на някои идеи. Важна роля в процеса на търсенето на нови ценностни основания за решаване на породените от глобалната криза проблеми има обръщането към философската традиция. Философията се намира в света и трябва да поддържа отношения с него. Именно в това отношение със света тя се доближава до политическата област, оказвайки се заедно с това „обгърната" от нея. Всъщност това, което човекът търси посредством философията е истината за света и себе си, но обикновено „волята за истина" бива ограничавана от „волята за власт". Въпреки това, политическият живот е възможен само на основата на „висшата" нравствено-комуникативна природа на човека, на удивителната му способност да бъде едновременно свободен и асоциран.

Под въздействието на информационните технологии в края на XX век започва осъществяването на съществени промени в политическите институции, във функционирането на властта, в динамиката на политическото пространство и време. В

[72] Фотев, Г. Граници на политиката. София: ЛИК, 2001, с. 298–299.

резултат на това метафизическото противоречие между необходимост и свобода получава конкретна форма: доколкото икономическата, научно-техническата, информационно-комуникативната подсистеми на обществото придобиват автономност, дотолкова социалните и политическите решения започват все по-често да се вземат на основата на вътрешната логика на развитие на тези системи, а не на основата на интересите на съвместно живеещите хора. Човешкото поведение все по-категорично се дистанцира от нормите, формирани на основата на морала, и става все по-зависимо от саморегулиращите се системи от типа „човек – машина". Практически във всички сфери на обществото човешкото мислене е подложено на тотална технологизация, в резултат на което се осъществява незабележима подмяна на личната отговорност със сляпо доверие в стандартното прилагане на универсализирани методи и операции, водещо до **деперсонализация на личността**.

В политическата философия се формира нова информационна парадигма, в центъра на която стои идеята за информацията като главен фактор в съвременния политически процес. Политическата парадигма е светогледна система, определяща ролята и значението на политическия човек (гражданина) в обществото, неговите отношения с държавата и политическата власт, границите на политическите му права и задължения. В началото на XXI век в политическата философия на преден план се извежда необходимостта от изследване на информационните ресурси на политическата власт, както и на характерния за информационното общество **конфликт** между „**политическия**" и „**икономическия**" човек.

Информационното общество създава нов „виртуален" свят, който променя мястото и ролята на човека в политиката. Основен проблем за съвременната политическа философия става решаването на въпроса „как се променя политическият човек под въздействието на виртуалните реалности"[73]. Антъни Гидънс и Зигмунд Бауман защитават песимистичната теза, че живеем в епоха на „криза и разпад на човешката и политическата идентичност". Виртуалният свят на средствата за масова информация разрушава „връзката във времето" и налагайки на човека сензациите на всекидневието, го принуждава да забрави за миналото, както и да не мисли за бъдещето. „**Човекът-гражданин**" от класическата епоха се превръща в „**човек-потребител**" от информационното общество. Породените от това проблеми не могат да бъдат решени нито чрез отричане, нито чрез опити за бягство от виртуалния свят. Само „анатомията на виртуалната деструктивност" е в състояние да разкрие как се променя човекът в политиката под въздействието на виртуалната реалност[74].

В условията на информационното общество човекът „престава да участва в това, което прави" и започва емоционално да живее в друго измерение. Всъщност тази констатация съществува още от времето на **Блез Паскал** (1623–1662), а днес човекът само продължава да се опитва да преодолее страха от смъртта, но като се

[73] Благоева, Б. Политическата философия в системата на политическите науки. // Политологията като наука и академична дисциплина. София: Стопанство, 2011, с. 76.

[74] Перифраза на известното изследване „Анатомия на човешката деструктивност" (1973) на Ерих Фром (Вж. Благоева, Б. Политическата философия в системата на политическите науки. // Политологията като наука и академична дисциплина. София: Стопанство, 2011, с. 76).

концентрира върху развлеченията. Проблемът е, че развлечението става все повсемогъщо и дори застава на мястото на Бога[75]. Както разкрива Хана Аренд в блестящия си анализ на тоталитаризма[76], „моралът като такъв" винаги е в опасност, когато „вярата в Бога, който ни е дал Десетте заповеди, вече не е сигурна". Когато развлечението заема централно място в света на човека, той започва да пренася случайността, дискретността, епизодичността и неангажиращия характер на възникващите във виртуалния свят отношения върху личните отношения между хората в реалния свят. **Антъни Гидънс** (1938) предупреждава, че такъв тип отношения не са стабилна основа за формиране на идентичността[77]. Според **Зигмунд Бауман** (1925) основно значение за разкриване на спецификата на човешката идентичност в епохата на постмодерна има понятието „вторично използване"[78].

Появата на понятието „идентичност" отразява определен проблем на самосъзнанието на човека. За идентичност започва да се говори тогава, когато липсва увереност в собствената принадлежност: човек не може или не знае как да убеди другите, че заема своето място в социума „по право". В този смисъл идентичността е критична проекция на това, от какво се нуждае един или друг индивид. Информационната революция обаче преобръща перспективата – първостепенно значение за човека вече има не идентификацията с групата, държавата или обществото, а стремежът да избяга от обществените връзки и взаимодействия. Човекът престава да търси самоутвърждаване в политиката, но опасността от подобен избор все още не се оценява адекватно. Всъщност „идентичност" означава именно принадлежност към определена човешка общност.

Можем **да обобщим**: *Първо,* въпросът за отношението между политиката и моралът е същевременно и въпрос за възможността на политическата етика като нормативна теория на политиката, т.е. като част от практическата философия, която с помощта на всеобщи принципи се стреми да обоснове представата за това, как трябва да се постъпва във всяка конкретна ситуация. *Второ,* проблемът за формулирането на принципи за справедливо и хармонично устройство на социума несъмнено е сред основните проблеми на нормативната теория за политиката. Решаването на въпросите, свързани с бъдещото развитие на обществото, както и с необходимостта от създаване на модел на общество, което е в състояние да се развива успешно, е невъзможно без тяхното съотнасяне с основните етически концепции и понятия като благо, свобода, индивидуални и колективни ценности, справедливост, човешки права. *Трето,* В съвременните условия политиката не трябва да се схваща само като „необходимо зло". Тя е и реално добро – защото цивилизова и ни предпазва от най-лошото в самите нас. Делиберативната демокрация, като въплъщение на диалогичната политика, не е съвършен

[75] Бегбедер, Ф. 99 франков. Москва, 2003, с. 201–202.

[76] Вж. Малинов, С. Хана Аренд за тоталитаризма и тоталитарния лидер. // Малинов, С. Консервативни опити. София: Св. Кл. Охридски, 2010, с. 157.

[77] Giddens, A. The Transformation of Intimasy. Cambridge: Polity Press, 1992, p. 58; 137.

[78] Зигмунд Бауман сравнява материалните носители на информация от епохата на модерността, които се използват еднократно и новите носители на информация от постмодерната епоха, позволяващи изтриване и презаписване. Той подчертава, че ако модерността е изградена от бетон и стомана, то постмодернът се изгражда от пластмаси (Вж. Бауман, З. От паломника к туристу. // Социологический журнал, 1995, № 4, с. 134).

механизъм на политическия живот. Все пак тя се оказва по-добра от другите модели на демокрация, защото категорично се противопоставя на парадигмата на монологизма, чиито разрушителни политически форми бяха тотално делегитимирани през XX век.

## Заключение

Анализът на проблема за влиянието, което моралът оказва върху дейността на субектите в политиката, позволява да бъдат направени следните изводи:

***Първо.*** Представите за това, какви са правата и задълженията на личността в обществото и как трябва да живее човекът съвместно с другите хора, се отнасят както до морала и неговата философия, така и до политиката и нейната философия. От морална гледна точка, човешкото измерение на политиката е субстанциално и универсално начало, в което са заложени границите на властта по отношение на личността. Но качеството на политическия живот зависи в много голяма степен от реалните човешки качества на участващите в него субекти. Отвъд всяка политическа технология винаги стои човекът, който поема отговорността за последиците от нейното прилагане. Това подчертава постоянно нарастващото значение както на индивидуалната етика, така и на колективната отговорност.

***Второ.*** Обсъждането на справедливостта, като един от най-значимите проблеми на политическата философия, разкрива предимствата на идеята за делиберативна политика. В сферата на политиката справедливостта визира връзката на човека с другия човек, в която посредник са институциите. Делиберативната политика предоставя нови възможности за реализация на принципа на публичността в политическата сфера. Диалогът се оказва едно от най-ефективните средства за мирно регулиране на публичните отношения между хора с различни морални убеждения.

***Трето.*** Моралът сам по себе си не движи политиката, но ако се игнорира неговото значение – политиката не може да бъде разбрана. Отношенията между политика, власт и морал обикновено се представят като йерархия, в която всяко от понятията може да има приоритет. Във философията най-често се дава предимство на морала, което от своя страна провокира въпроса дали моралът може и трябва да забранява практически действия, чиято целесъобразност е очевидна.

## Използвана литература


1. Акерман, Б. Защо диалог? // Алтернативи на несвободата. Политическа философия. Пловдив: Пигмалион, 1998.
2. Бакунин, М. Государственность и анархия. т. 2, Санкт Петербург, 1907.
3. Баллестрем, К. Власть и мораль (основная проблема политической этики). // Философские науки, 1991, № 8.
4. Бауман, З. От паломника к туристу. // Социологический журнал, 1995, № 4.
5. Бегбедер, Ф. 99 франков. Москва, 2003.
6. Бердяев, Н. Аз и светът на обектите. // Бердяев, Н. Съчинения в шест тома, т. 5, София, 2006.
7. Бердяев, Н. За робството и свободата на човека. София: Св. Кл. Охридски, 1992.
8. Бердяев, Н. Предназначението на човека. София: Св. Кл. Охридски, 1994.
9. Бердяев, Н. Самопознанието. // Бердяев, Н. Съчинения в шест тома, т. 6, София, 2007.

10. Благоева, Б. Политическата философия в системата на политическите науки. // В: Политологията като наука и академична дисциплина. София: Стопанство, 2011.
11. Вебер, М. Ученият и политикът. София, 1993.
12. Вейл, Е. Политическа философия. София: Критика и хуманизъм, 2005.
13. Видева, Н. Девет лекции по история на етиката. София: КОТА, 2005.
14. Гегель, Г. Энциклопедия философских наук, т. 3. Москва, 1977.
15. Градев, В. Политика и спасение. София: Изток-Запад, 2005.
16. Денкова, Л. Етика. София: НБУ, 2003.
17. Димитрова, М. Социалността и справедливостта. София, 2009.
18. Драмалиева, В. Справедливостта в етиката и бизнес етиката. София: Сиела, 2001.
19. Знеполски, И. Пол Рикьор: война и (или) мир в Републиката на философите и на хората. // Пол Рикьор. Философията пред предизвикателствата на промените. София, 1998.
20. Игнатов, А. Ценностна промяна и ценностни конфликти в процеса на трансформация. // Философски алтернативи, 2006, № 5.
21. Какабадзе, З. Человек как философская проблема. Тбилиси, 1970.
22. Кант, И. Към вечния мир. София: БАН, 1993.
23. Кант, И. Отговор на въпроса: „Що е просвещение?" // Философска мисъл, 1984, № 12.
24. Кант, И. Религията в границите на самия разум. София, 1997.
25. Лок, Дж. Два трактата за управлението. София: ГАЛ-ИКО, 1996.
26. Малинов, С. Консервативни опити. София: Св. Климент Охридски, 2010.
27. Найденов, Н. Публика и политика: въведение в политическата антропология на модерността. София: Св. Климент Охридски, 2008.
28. Паси, И. Николай Бердяев. Опит за философски портрет. София, 2001.
29. Пенев, В. Политическата система на Дания. София: Парадигма, 2004.
30. Платон, Държавата. София: Наука и изкуство, 1981.
31. Радев, Р. Антична философия. Стара Загора, 1994.
32. Рикер, П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. Москва, 1995.
33. Ролс, Дж. Справедливостта като честност: политическа, а не метафизическа. // В: Американската философия на 20 век. София, 1995.
34. Рубинщейн, С. Проблемы общей психологии. Москва, 1976.
35. Сотирова, Д. Бизнес етика. София: НБУ, 2009.
36. Тодоров, Х. Работа върху понятията. София: НБУ, 2011.
37. Фотев, Г. Граници на политиката. София: ЛИК, 2001.
38. Фотев, Г. Ценности срещу безпорядък. София: Изток-Запад, 2009.
39. Хобс, Т. Левиатан. София: Наука и изкуство, 1970.
40. Штраус, Л. Введение в политическую философию. Москва, 2000.
41. Енциклопедия на политическата мисъл – Блекуел. Справочник. София: Център за изследване на демокрацията, 1997.
42. Castoriadis, C. Philosophy, Politics, Autonomy. Oxford University Press, 1991.
43. Etzioni, A. The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society. New York, 1996.
44. Giddens, A. The Transformation of Intimasy. Cambridge: Polity Press, 1992.

45. Habermas, J. The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory. Massachusetts, 1998.
46. Kraut, R. Aristotle. Political Philosophy. Oxford, 2002.
47. Merquior, J. G. Rousseau and Weber. Two Studies in the Theory of Legitimacy. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.
48. Rawls, J. Lectures on the History of Moral Philosophy. London, 2000.
49. Rawls, J. The Idea of Public Reason Revisited. // Rawls, J. Collected Papers. London, 1999.
50. Strauss, L. Natural Right and History. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.
51. Taylor, C. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge University Press, 1989.

## POLITICS AND MORALITY

**Assoc. Prof. Dr Stoyanka Georgieva**

**Abstract**

In the study there is defended the thesis of the existence of an immanent connection between the issues of the political and the moral philosophy. The scientific analysis of politics should not be restricted to the highly-specialized characterization of the structure and functions of the political mechanism. It must include a study of „the human dimension" of politics and of the influence, which politics exerts on the other forms of human activity. The political system is put in motion both by the need for orderliness of the social world of man, and by the need for justice in the organization of human relations. In the political sphere there is a constant movement from political interests, which are on the surface and can be explained, towards the values of the cultural tradition, towards the picture of the world of politics in its orderliness and specific character. The raising of the issue of the relation between politics and morality reveals their partial coincidence, relative unity and comparative autonomy.

## POLITIK UND MORAL

**Doz. Dr. Stoyanka Georgieva**

**Zusammenfassung**

In der Studie wird die These verteidigt, dass zwischen den Problemen der politischen und der Moralphilosophie ein immanenter Zusammenhang besteht. Die wissenschaftliche Untersuchung der Politik darf nicht auf die eng spezialisierte Beschreibung der Struktur und der Funktionen des politischen Mechanismus beschränkt werden. Hinzu kommen muss auch die "menschliche Dimension" der Politik und ihrer Wirkung auf andere Formen menschlicher Aktivitäten. Das politische System wird sowohl durch die Notwendigkeit einer Ordnung der sozialen Welt des Menschen als auch durch den Bedarf an Gerechtigkeit in der Ordnung der zwischenmenschlichen Beziehungen in Bewegung gesetzt. In der Politik findet immer eine Bewegung statt: von politischen Interessen, die auf der Oberfläche und einfach erklärbar sind, hin zu den Werten der Kulturtradition, zum Weltbild der Politik in dessen Komplexität und Spezifik. Die Darstellung des Problems der Beziehung zwischen Politik und Moral zeigt deren teilweise Übereinstimmung, deren relative Einheit und Autonomie.

## ПОЛИТИКА И МОРАЛЬ

**Доц. д-р Стоянка Георгиева**

**Резюме**

В настоящей разработке утверждается мнение о существовании имманентной связи между проблемами политической и моральной философии. Научный анализ политики не следует ограничивать до узкоспециализированной характеристики структуры и функций политического механизма. Он должен включать исследование „человеческого измерения" политики и того влияния, которое политика оказывает на остальные формы человеческой деятельности. Политическую систему приводят в движение как необходимость упорядоченности социального мира человека, так и потребность в справедливости организации человеческих отношений. В политической сфере постоянно совершается движение от политических интересов на поверхности, которые можно объяснить, к ценностям культурной традиции, к картине мира политики в ее системности и специфике. Постановка проблемы соотношения между политикой и моралью раскрывает их частичное совпадение, относительное единство и некоторую автономность.

### С ъ д ъ р ж а н и е

Въведение ..... 277

Първа глава. Философският дискурс за политиката и морала ..... 279

1. „Човешкото измерение" на политиката ..... 279
2. Основни подходи за анализ на отношението между политиката и морала ..... 282
3. Нравствеността като начин на живот ..... 290

Втора глава. Справедливостта като проблем на политическата философия ..... 295

1. Либерално-комунитарният дебат за справедливостта ..... 296
2. Идеята за делиберативна политика ..... 302
3. Политика и морал в информационното общество ..... 305

Заключение ..... 308

Използвана литература ..... 308

Резюме на английски език ..... 310

Резюме на немски език ..... 310

Резюме на руски език ..... 311