АРИСТОТЕЛОВОТО НАСЛЕДСТВО И СЪВРЕМЕННИТЕ ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИ ИДЕИ*

Димитър Вацов: Радвам се, че тук са събрани хора с доста различни компетенции - специалисти по антична философия и култура, включително и част от преводачите на Аристотел на български, както и хора, занимаващи се със съвременна политология. Още по-добре е, че някои от вас имат компетенции и в двете области, които сме подбрали. Предлагам първоначално да представите накратко тезите си по темата.

Богдан Богданов: Може би ще е трудно всички, които сме тук, да предложим собствени тези, защото тогава няма как да ги обсъдим - те ще бъдат много. По-добре да започнем от едно-две неща и вероятно разговорът след това ще се развие. Затова ще бъда кратък.

Действително темата има смисъл само ако текстът на Аристотел, преди всичко "Политика", но и други негови текстове, могат да бъдат сравнителен материал, за да се види как протича мисленето за политическото в друга ситуация, в различни условия. Не можем да кажем просто "съвременната политология", защото съвременната политология е, първо, "практическа" политология, насочена към решаването на конкретни политически проблеми. Имаме и, второ, по-теоретична политология, която не е съвсем теоретична, защото работата й е практически насочена - тя е насочена към "обяснението" на актуални политически действия. Имаме и, трето, съвсем теоретична политология на хора, които не са действащи политолози, но предлагат по-обща социологическа рефлексия, по-общо виждане за обществото - впрочем те също могат да бъдат практически ефективни. В този смисъл съвременната политология е неточен термин. Става въпрос за компромисна област, която само с приближение може да бъде наречена "политология" в единствено число.

Тъй че, предполагам, тук имаме трудности както откъм Аристотел, така и откъм това, което наричаме политология. Сравнението обаче би могло да бъде много ценно. В Аристотеловата "Политика" има две неща, две основни линии: от една страна, практически разсъждения по въпроси, които интересуват Аристотел във връзка с конкретни държавни устройства, а от друга страна, идея за теория, насочена към евентуалното "съвършено политическо устройство". От трета страна, налице е и т.нар. "политическа антропология". Доколкото ми е известно, в България тази научна област не се назовава така - не знам някой да преподава у нас политическа антропология.

И така, при Аристотел имаме, първо, политическа антропология второ, практическа политология, която е близо до политическата практика, и трето, нещо, което като че ли липсва в съвременното политологическо мислене, но е налице в настроението на този, който прави политологическо разсъждение - идеята за идеалното устройство. Голямата разлика между Аристотел и съвременния политолог е, че днес политологът има в главата си идея за идеалното устройство и

---

* Текстът е публикуван в сп. “Критика и хуманизъм”, кн. 13, 1/2002.

най-често го смята за "демокрацията" и го нарича "демокрация", но идеалът се взима за саморазбиращ се в основните си пунктове и не се тематизира. А Аристотел има по-разгърната идея за идеалното устройство - най-малкото се опитва да я разгърне и затова я поставя под въпрос: идеалът бива дебатиран. Имаме щастлив случай на две сравними области, от което само може да спечелим: както от разбирането на Аристотел за политиката, така и от съвременните насоки в политологическото мислене.

Големият проблем за мен е: трябва ли прагматичната политология да има подкрепа в политическа антропология и какво означава това. Тази подкрепа може ли да бъде "открита" и няма ли опасност практическата политология да изпадне в лошо философстване, ако се обляга на политическа антропология или се превърне в политическа антропология - така че подкрепата да се превърне в пречка за развитието й. Другият ми въпрос е: може ли една политология да се ориентира само от конкретни задачи и какви трябва да бъдат обобщенията на практическата политология? Случаят на Аристотел е много интересен. Аз смятам, че Аристотел може да бъде разбиран и критикуван от позициите на съвременната политология, (нещо, което е абсурд да се каже от гледна точка на "историческата коректност"), както и съвременната политология може да бъде критикувана и разбирана от позициите на Аристотеловата практическа политология.

Стилиян Йотов: Според мен има едно понятие или една тема при Аристотел, която ми изглежда изключително релевантна днес - и тя е "проблемът за гражданина". Смея да твърдя, че Аристотеловото понятие за гражданин или въвеждането на тази тема в Третата книга на "Политика" е нещо, което не е правено по такъв решителен начин преди него. В този смисъл ми се иска да предложа за обсъждане този въпрос: дали неговото нововъведение не ни задължава и днес да мислим с неговите мащаби? Какво имам предвид: понятието гражданин, от една страна, е различно от философските, антропологични или етически дефиниции за човек или индивид, но също така "гражданинът" не е и само представител, примерно, на някакво съсловие или класа, както впрочем е дефиниран в Платоновата политология. В този смисъл при Аристотел, а и днес, е налице някакво своеобразно ("безусловно") понятие за "гражданин", включващо индивидуалност и политически статус; и то е много по-различно от това, което има предвид Русо чрез разликата между "bourgeois" и "citoyen"- т.е. между човека на частния и човека на публичния интерес. Според мен Аристотел акцентира директно върху едно много по-пълно понятие за субекта на политическото действие. Надявам се, че имам готовност за една такава реконструкция - използвал съм и превода, който притежаваме на български и който е изключително удачен, - и ще се опитам да ви я предложа накратко.

Най-напред в Трета книга, когато се дефинира проблемът за гражданина, има нещо напълно познато в стила на Аристотел - темата се въвежда в контекста на отношението "част и цяло". Но ако по-рано, в Първа книга дефиницията засяга различието между държава и институция, в случая, да кажем, със семейството или със селото, или между държава и институт, когато се дефинират частната собственост и робството, то в Трета книга има съществена разлика. Там, макар този момент да се въвежда със същата категориална двойка "част и цяло", проблемът е

качествено нов - разликата е между държавата и гражданите, взети в тяхната индивидуалност. Оттук се стига до съвсем нови функционални дефиниции и това, според мен, е нещо, което Аристотел е заявил експлицитно. Ако продължим логиката на тези дефиниции и отвъд текста, бихме могли да говорим и за нещо, което в съвременната политическа теория се прави с помощта на същото централно понятие - "гражданин": можем "да позволим" на Аристотел да ни говори за възможността да определяме и обосноваваме "основните права".

Понятието от Трета книга ни позволява ретроспективно да видим, и то съвсем не в антропологически план, какво е било необходимо, какви социални условия е трябвало да бъдат изпълнени, за да можем да дефинираме политическия субект. И това става с опората само на няколко точки. Първо, гражданинът, гражданският статус може да възникне само тогава, когато - и това е нещо необходимо - е налице една действителност, в която вече можем да правим разлика между "мое" и "твое". Тази характеристика на Аристотел, зададена някога, е позволила примерно на Кант да развие цялата си философия на правото, включително и да дефинира тезата за вътрешното мое-твое, в противовес на Аристотеловото, което според него е само външно. Тук, разбира се, имаме критика на Аристотел срещу Платон, където господства "нашето", но от друга страна, имаме нещо, което се прави и в съвременния либерализъм. За да се заговори за политически права, би трябвало, преди да разглеждаме частните субекти като граждани, те задължително вече да са диференцирани един от друг като индивиди. Аристотел е показал, че това е необходимо, макар и недостатъчно условие за дефиниране на гражданина.

Второто условие, предусловие за гражданство, което, според мен, той експлицира, е откриваемо в темата за робството. От една страна, в Първа книга (след четвърта глава) наистина се сблъскваме с онова толкова трудно за преглъщане, според повечето от нас, оправдание на въпроса за робството "по природа". Но в някои страници по-нататък се появява една много странна, поне за мен, разлика за това, че имало два вида, два типа роби - от Мала Азия и от Галия. Оказва се, че според Аристотел робството в крайна сметка е част от ойкоса, от икономическата сфера, където отношенията са "природни". Има обаче и друг тип роби, на които, казва той, им липсва смелост. В този смисъл те търпят робството в неговото друго измерение. И според мен това също е една интересна тема, една важна дистинкция: в предисловието робството би трябвало да се дефинира само в интелектуален план - на някой "по природа" не му достига нещо, за да се управлява сам; но по-късно се появява и по-ужасната му форма, където човек няма смелостта да поиска своето. Или за да бъдеш гражданин, за да се самоопределяш свободно, се иска смелост, дързост.

Така след предусловията стигаме и до самото понятие за гражданин и тук имаме невероятно модерно звучащо, направо актуално разбиране. Първо гражданството е дефинирано по един прекрасен начин с двете си функции: "архе" и "кризис" - с възможността гражданите да участват в държавното управление и в съдебните решения, т.е. да изпълняват двете най-важни функции на властта и досега. Аристотел невероятно удачно показва, че дори когато имаме магистрат (това не е негов термин, но по дефиниция това е служба, която е неограничена във времето), че дори дефинирането на такива извънредни пълномощия в едно

общество не превръща хората в нещо друго, т. е. те остават граждани, те са едни от нас. Второто нещо, което той решава, е с един изключително интересен абзац по отношение на Спарта и Картаген. Там се оказва, че това са държави, в които всичко е организация от служби и липсва демос. Това е още едно изискване, което следва да се има предвид. И трето, Аристотел поставя и решава един въпрос - това в българския превод е изразено изключително ясно, - кое представлява идентичността на тази общност: хората или територията? Аристотел отговаря еднозначно: Не, никое от двете; това е политическата конституция, формата на управление. Ако прехвърлим това положение в днешно време, то означава, че водеща е не представата за териториална или етническа държава, а политическата общност. Аристотел черно на бяло е поставил възможността за подобен прочит. След това вече, когато са налице дефинициите на базисните функции на гражданството, се акцентира и върху още нещо, което също е истински ново, за една специфична "гражданска добродетел". Дефиницията за нея е: възможността да управляваш и да бъдеш управляван. Никъде до този момент в никой от текстовете на Аристотел не се засяга темата за тази, бих я нарекъл, "двустранна добродетел" или "бивалентна особена добродетел": и там, в "Политика" има едни прекрасни места, защо всички хора не могат да са добри и каква е разликата между "добрия човек" и "добрия гражданин". Това е един изключително важен проблем. Кант на 50-та страница от българското издание на "Към вечния мир" го е казал: „И един народ от дяволи, стига да има разум, би трябвало да е в състояние да създаде държава и право." Това нещо, което Платон не може да си помисли никога, изведнъж ние го имаме при Аристотел.

Богдан Богданов: Да, според Аристотел. Едно множество от несъвършени хора е по-съвършено от малко множество, в което има само съвършени хора. Голямото множество от несъвършени е по-добро от малкото множество само благородници.

Стилиян Йотов: Да, така е, но искам да добавя само още две точки. Аристотел ни дава възможност да се говори за политическа общност, различна от тази, която е по кръв или по традиция, както и възможност да достигаме до обединения, в които не е задължително всички да са добродетелни; впрочем и днес това е точка на изключително напрежение спрямо някои разпространявани схващания за задължителната морална добродетелност на гражданите. Аристотел постига това с идеята за специфичната добродетел. В политиката има място за добродетели, но те са релевантни за тази област; преценката на моралните добродетели изобщо е ирелевантна за политиката.

Ето една илюстрация: ако не ми работят спирачките, колата ми е развалена, но това не означава, че е повредено и кормилното управление на колата - т.е. ако, да кажем, един човек не е религиозен, това не значи, че той не може да бъде добър гражданин.

Оттук насетне можем да извлечем и интерпретираме цяла поредица от последици. Едно от нещата, за които искам и да питам по отношение на превода, е за тази особено интересно изведена нова разлика по отношение на гражданската добродетел, когато тя се упражнява съответно чрез ролята на управляваните (sophrosyne) и тази на управляващите (phronesis) - двата типа акцент върху

добродетелта. По отношение на управляващите е написано, че това е добродетелта "мъдрост". Струва ми се все пак, че става въпрос за "благоразумие", за качеството *prudentia*, което отличава управляващите - те не трябва да са мъдреци в Платоновия смисъл, а такива, които имат друг тип знание.

Следващият ефект, който също е станал възможен чрез Аристотел и за който бих могъл да говоря по-нататък, е следният. Аристотеловото понятие за гражданин включва още една двойственост, детерминираща поведението навън от държавата и вътре в държавата, т. е. то е определящо за международния суверенитет и за политическия баланс в общността.

И накрая: дали тази възможност да говорим за гражданин и гражданство "инклузивно", което е толкова модерно днес, не дължим в крайна сметка на Аристотел. Пак ще се позова на негов пример. Онези хора, които са станали граждани, също притежават според Аристотел граждански статус; всичко зависи само от характера на политическата уредба, а не от произхода. Ето още нещо, което ни засяга и днес.

Николай Гочев: Във връзка с гражданството бих добавил нещо, което се знае, но си заслужава да бъде споменато точно тук. Аристотеловото понятие за държава е изключително стеснено в сравнение с това, което ние си представяме, и то именно във връзка с понятието "гражданин". Той казва: единствено гражданите съставят държавата. Но Аристотеловата идея за това "кой е гражданин" е различна от нашата - граждани се оказват съвсем малко хора от населението на даден полис. Истина е, че при промяна на политическата уредба някои отпадат от гражданството, други се присъединяват, но държавата включва само тези малко на брои хора. Когато Аристотел умува колко да бъдат знатните и че те винаги ще са много по-малко от естествения си политически противник "народа", и че средните е добре д; бъдат повече, той винаги мисли з; тази много малка част от цялото население. Гражданите при Аристотел, независимо колко точно са винаги само някои, а не всички Но ние, като съвременни хора, ни кога не мислим подобно нещо, когато говорим за гражданство.

Лидия Денкова: Въпросът ми по отношение на самия превод Стилиян Йотов така или иначе повдигна проблема за това: "мъдрост" ли е или "благоразумие", - та неминуемо, следвайки въпроса за съотнасянето на Аристотеловата мисловна система към съвременната политика, опираме до езика, защото езикът е носител на тези понятия. Какъв беше вашият вътрешен диалог между "автентичното мислене на Аристотел" - т.е. херменевтичното усилие, което полагате - и съвременната политическа терминология? Как съумявахте да намерите този деликатен баланс? Той е много добре намерен, но търсенето му сигурно е предизвиквало у вас специални размисли, които са предмет на днешното събиране.

Анастас Герджиков: Благодаря ви за оценката, че съм намерил нужния баланс между двете. Предполагам, че се е получило до голяма степен случайно. Общо взето основният принцип беше "здравият разум" при превода на понятията, тъй като не съм познавач на съвременната политическа теория, нито пък смятам, че в един първи превод на някакъв език може да се направи "най-доброто". Така че ако

някъде съм постигнал нещо положително, предполагам е било с известна доза късмет. Специално за превода с "мъдрост" или с "благоразумие" -след 10 години вече не си спомням какъв е бил гръцкият термин, така че не знам какво точно съм превел по този начин. Но проблем с адекватното намиране на съвременното понятие е дали то да бъде от съвременната политологическа теория, или да е някакво всекидневно понятие, каквото често използват Платон и Аристотел. Там балансът беше най-труден, защото понякога се налагаше едни и същи термини да бъдат превеждани по различен начин или обратно - имаше съвпадение на български между различни термини у Аристотел.

А иначе, ако търсим някакви основни теми или опорни точки, ще ни бъде много трудно, защото както знаем в "Политика" се смесват много неща, които са събрани на едно място без ясна връзка. И това се усеща в текста - има много неща, като темата за гражданина в Трета книга, които са развити подробно, и други, които прекъсват неочаквано или не са чак толкова логично развити. Можем, разбира се, да намерим много теми, които и до днес са актуални, които по една или друга причина днес се утвърждават или отричат и затова имат смисъл за днешния политолог.

Има една друга тема обаче, която не си личи, тъй като не може да се каже, че в определена книга става въпрос за нея, но тя прозира на няколко пъти, особено в Четвърта и Пета книга. И това е една от опорните точки, които "Политика" ни предлага за размисъл - в нея това е наречено "справедливото държавно устройство", а аз по-скоро бих казал "справедливото управление". Т.е. въпросът не е кое от шестте държавни устройства, за които говори Аристотел, е най-добро и идеално, а кога, в кой момент едно устройство може да се нарече справедливо. Естествено, и у Аристотел има някаква градация на добри и лоши устройства: например според броя на хората, които управляват, и пр. класификации, но всяко едно от тях още у Аристотел може да се прояви по някакъв справедлив и някакъв несправедлив начин. Именно градацията, за която той говори, е изградена на този принцип и той не е колко души "по принцип" трябва да управляват, а в това дали управляващите управляват "в собствен интерес" или "в интерес на обществото". И това е тема, която е много жива през следващите 2000 години, среща се на най-разнообразни места, във всички части на Европа, в различни жанрове и е актуална и до днес. При монархическото устройство това се вижда много ясно - това го казва и Аристотел, а след това се повтаря и на много места при средновековни автори. При монарха е много ясно изразена дилемата: дали той управлява "в собствен интерес" или "в интерес на поданиците си". Дори когато не става дума за монархия, а за друг тип устройство, този проблем остава и Аристотел е първият, който говори за него. Това ми се струва също интересна тема, така че ви я предлагам за разговор.

Цвете Лазова: Бих казала само няколко думи, за да маркирам още една тема за разговор. Преди време работих върху един материал за либералното образование - по-скоро за философията на либералното образование - и трябва да призная, че връщайки се много назад, стигнах До Аристотел. Струва ми се, че образователните идеи на Аристотел са особено важни - няма човек, който да се занимава с т.н. либерално образование, и да не цитира Аристотел, да не смята, че този съвременен

модел на образование е представен още у Аристотел. Аз не виждам тази тема да присъства тук конкретно, но ми се струва, че има място в един такъв дебат.

Лидия Денкова: Аз ще се опитам да продължа въпроса, който поставих, маркирайки една дръзка и абсурдна теза, която ще предпоставя с много кратки аргументи. По някои мои неизчерпателни наблюдения у Аристотел започва един процес, който най-общо можем да определим като отделяне на философското от политическото, което става на базата на етическото. Така поставена, темата ще изисква доста уговорки, но аз просто ще я скицирам с едно обобщение на Уайтхед и с една мисъл, изразена в последната книга на Андре Кон-Спонвил и Люк Фери, която доста от вас познават. Става дума за "Мъдростта на модерните", която се появи в края на миналия век с претенцията да фиксира десетте най-важни въпроса пред философите за XXI век: и това според авторите са онези десет въпроса, върху които ние ще се опитваме да разсъждаваме. Един от тези въпроси, който Кон-Спонвил решава в спор с Люк Фери, е отделянето на философското от политическото и все по-голямото им раздалечаване. Да кажем, че това напомня процеса на разбягващите се вселени, в които връзките, които са съществували от античността, се разкъсват. Явно, когато става въпрос за античността, тези връзки се представят като твърде тесни. И то най-вече въз основа на теориите на Платон и Аристотел за това, че етиката представлява продължение на политиката или по-скоро, политическото представлява продължение на етическото, докато тази тясна обвързаност между етика и политика в Модерността се вижда като все повече разпадаща се.

Впрочем и Уайтхед обобщава стабилните ядра от ценностни ориентири, получени от античността. Първото е, че гърците са ни завещали начини за формиране на система от общи идеи, която да е необходима, логическа, свързана и която да можем да интерпретираме според способността ни да виждаме тази свързаност. И второ - оставили са ни идеала за демокрация, но демокрацията стои отделно от логически свързаната система. Става дума за разграничаване на философския метод за систематично творчество, от една стана, и реалния политически живот, от друга. Къде биха могли да се намерят наченките у Аристотел на това разграничаване - ако допуснем, че у Платон то липсва, макар че и там могат да се намерят много неща в тази посока.

У Аристотел става дума за понятието "добродетел" и затова си позволих да попитам за превода на прословутото "арете". Явно то не може да се преведе точно като "добродетел", защото днес "добродетелта" носи християнски конотации. В смисъла на Аристотел обаче това е същността на нещо, което е проявено в действието, т.е. това е неговото можене, като самото можене не е задължително да е действие към доброто. Разбира се, на места Аристотел казва, че всяко действие е ентелехийно насочено, че то трябва да е насочено към доброто, но другаде, и то точно когато коментира сферите на икономическото и политическото, той казва, че тези дейности имат "собствено арете", своя "собствена цел", която не е Благото в Платонов смисъл. Така или иначе, раздалечаването между философия и политика или възможността за оценностяване на чистото действие започва тъкмо от Аристотел. И тя се усилва, докато се стигне до Макиавели, където става пълно преобръщане с радикално оценностяване на чистото действие, което означава и

раздалечаване на философската теория за доброто, което остава в сферата на пожелаемото и съвършеното, и съответната практика, която може да се доближава, но може и да се разминава с идеала.

У Аристотел справедливостта се определя като най-висша добродетел. Тя е добродетелта, която обхваща абсолютно всичко. Когато човек зачете текстове от Хайек и текст от Втора книга на "Политика", разбира, че всъщност става дума за едни и същи неща - можем да сравняваме социалната справедливост при Хайек и справедливостта при Аристотел. Има разлики, разбира се, но тук става въпрос за едно важно нещо: колкото и да се изисква "справедливостта" в нейната реципрочност от управлявани и управляващи, Аристотел казва, че човешката низост е толкова ненаситна, че не може да се стигне до обективна справедливост. А ефектите от това са: първо, налага се да има "репресивна справедливост" и, второ, оказва се, че доброто може да съществува в самата практика вън и независимо от теорията, т.е. добрият гражданин може да не е чел съответната теория или пък да не е дотам възпитан и образован (по начина, по който Сократ си е представял, че човек трябва да знае доброто, за да прави добро.) У Аристотел започва да се прокрадва идеята, че самата практика може да накара гражданина да прави добро, без да е необходимо някакво знание за доброто.

Но как става това? Много просто: чрез понятието "етос", основно за етиката. Тъй като основно значение на "етос" е "практика на обичая", "обичаят, който се закрепва". Една чисто практическа употреба на даден тип действие, извършващо добро несъзнателно, защото това е неговата "естествена природа" - това са всички теории за естествения човек. Така че в крайна сметка политическото, под което разбирам изобщо обществения живот, и философското започват да са разделят. Доколкото политическото се оказва много по-богато в своите нюанси, в своята "конкретност", а философското фиксира един "идеал", който може и да има предвид някаква конкретност (така, както идеалът на Аристотел е бил идеал за онова общество, където е имало олигархии, деспотии, атинска демокрация), но си остава идеал. Така че именно този етос, върху който Аристотел толкова много разсъждава, разграничава техниката на политиката ("политике техне") от политическата добродетел. ("политике арете") - и то без да г припокрива или да ги свежда едно до друго, както прави Платон. Мисля, че това е най-силният живец съвременна сила на Аристотеловата философия. Тъй като днес всички сме съгласни с това, че "добрите" (каквото и да се разбира под тази дума) политици може и да не са добри теоретици. Оттук и големият въпрос, който остава при Аристотел, а се възпроизвежда и от много други автори след него: каква е ролята на философа в крайна сметка, ако това е наистина така?

Емил Григоров: Ще продъллжа разсъжденията на Лидия Денкова ще се върна към много уместна бележка на Николай Гочев за количествените параметри на гражданството и за количествените параметри на държавата. В съвременните политологични дебати и особено в Северна Америка има едно понятие, което се нарича "неоаристотелизъм". Мисля, че е важно си припомним неговите три форми като аз ще се спра по-подробно една от тях, а именно на комунитаристката критика на либерализма. Тези форми са много добре описани от Шийла Бенхабиб в "Ситуиране на Аза" - едната е консервативната критика на моралните следствия от

развитието на капитализма, другата - херменевтиката фронесиса като чувствително към ситуацията съдене за конкретностите, и третата – комунитаристката грижа за моралния интегритет на общността.

Във Втора книга на "Политика" Аристотел се спира на проекта на Хиподам от Милет за държавно устройство, което да осигурява "добрия живот" на десет хиляди граждани - това са много ясни и точни количествени параметри. На пръв поглед е шокиращо, че могат да бъдат зададени толкова точно. Разбира се, цифрата не е най-важното в случая, но така или иначе, според Аристотел, в една държава, чието население превишава многократно посочената цифра, да се живее както подобава на човек (а тъкмо това е целта на полиса) е невъзможно. Размиват се естествените граници на политическата общност и това размиване се компенсира от множество изкуствени механизми за поддържане на моралния и културния интегритет на гражданството.

Богдан Богданов: Едва ли е така, ако вземем определението на Аристотел за гражданин. Защото и в момента по презумпция имаме управляващи и вземащи съдебни решения 10 000 души. Хиподам има предвид 10 000 активни граждани, които имат семейства, а не 10 000 жители, т.е. население от 10 000 души. Никой полис, даже и най-малкият, не е 10 000 души - средно всички са 30 000, 80 000, 100 000 души. Под тази цифра Хиподам има предвид именно това, което мисли и Аристотел - граждани.

В момента в България, от гледна точка на Аристотел, има няколко хиляди граждани, всички други са население. Ние - населението, - тъй като само гласуваме, сме "граждани по аналогия", щеше да каже Аристотел.

Емил Григоров: Чудесно, точно това е аргументът, който подхващат комунитаристите, критикувайки либералите от гледна точка на проблема за моралния и културния интегритет на общността. Значи в крайна сметка те поставят акцента върху споделения етос на гражданина, който става проблематичен, и тук ще се върна на Аристотел, в рамките на една общност от повече от 10 000 човека. Цифрата, повтарям, е условна.

Богдан Богданов: Съвременната политология мисли държавата като мрежа от общности, така както Аристотел мисли, че държавата, от една страна, е общност от граждани, а от друга "койнония" от по-малки общности - семейства, села и т.н. Аристотел може да бъде попълван, но той не си е представял онова, което си представя съвременната висока политология, че държавата е мрежа от общности в съвременния смисъл. Днес мислим, че във всяка общност може да има споделен етос и след това да има един етос от втора степен, който ще бъде политически етос, който като коефициент на споделения малък етос ще може да се добави. Това е възможно и в държава от милиони хора.

Емил Григоров: Не казвам нищо противно на това. Твърдя само, че една от основните тенденции в съвременното политическо мислене - комунитаристката - подема Аристотеловата грижа за конституирането и опазването на такива граници на политическата общност, които да гарантират естественото

възпроизводство на една или друга концепция за добър живот. В крайна сметка тази грижа определя предпочитанията на комунитаристите към конфедеративния принцип. А той, както е известно, предполага множество общности, всяка със свой споделен етос и разбира се, един, бих го нарекъл, "регулативен етос", който също е в някакъв смисъл споделен, но е далеч по-хлабав. Струва ми се, че в този пункт Аристотеловото политическо мислене съдържа все още неизчерпан докрай евристичен потенциал.

Богдан Богданов: Действително за Аристотеловата политика не може да се говори, като се забравя понятието "общност". В разговора дотук като че нямаше идея за "койнония". А Аристотел повтаря на всеки десет реда този термин. Той не може да обясни приятелството в етиката си, ако не покаже, че то е "койнония" - и казва нещо абсурдно от съвременна гледна точка, а според мен важно и прекрасно: че приятелството в повечето случаи представлява общност между неравни. Не знам да има съвременна етическа теория, която да изследва приятелството като общност на неравни. Но Аристотел се интересува от това, тъй като знае много добре, че обществото, полисът или държавата (нямаме една дума, с която да означим гръцкото "полис") е особена система от равенство и неравенство. Следователно, ако приятелството ("филията") представлява отношение, като видовете "филия" са видове равенства и неравенства, то същото това отношение от равенство и неравенство е предмет и на Аристотеловата политическа антропология, занимаваща се с полиса.

Неравенство е налице и в сферата на самия човек, който според Аристотел е метафизично неравенство: между божественото в него - "Нуса", и всичко от по-долните етажи, което се управлява от него. Това неравенство е налице и в държавата. Такава е редукционистката и в същото време комунитаристка теория на Аристотел. Според мен обаче, когато казва "койнония" и "общност", съвременният комунитарист разбира общност на равни. Аристотел постоянно мисли и за общност на неравни.

Димитър Вацов: Възможността да се упражнява сериозна рефлексия помежду и върху политически или политологични теории според мен е да се изследват неравенствата, които те предполагат. Всяка политологическа теория посочва "кой е субектът на свободата" или "кой е гражданинът" и с това привилигирова определени хора или определени позиции, за да могат да провеждат действия от типа на управление и оценъчно отсъждаме, архе и кризис на останалите неща. Проблемното в съвременните политически теории е, че те действително предпоставят "базисно равенство", което е на "всички индивиди", както и да се специфицира практически нужното стартово ниво на "равенството" или пък степента на гарантирана автономия на индивида. Всеобщото равенство е силен универсалистичен рудимент, можем да го наречем християнски или просвещенски, макар това да е неточно, който се подлага без тематизация под понятието "демокрация", но който впоследствие винаги създава затруднения при "приложението" на дадената теория към практиката. Затрудненията идват именно от това, което посочиха Николай Гочев и проф. Богданов - че de iure всеки е "свободен" и е "гражданин", но de facto малцина управляват и отсъждат. Разбира

се, повечето автори в съвременната теория на политиката усещат тези затруднения и в "дебата" се търсят "процедури" за базисно изравняване, което обикновено се смята, че следва да бъде гарантирано под формата на "човешки права", в противовес на вторичните социални и икономически неравенства; търсят се и "обяснения" за възможни различия, т.е. легитимират се допустими степени на неравенство в даден либерален модел. Но все пак базисната предпоставка е "всеобщото равенство" и това е фундирано в съвременното понятие за "справедливост" - в противовес впрочем на Аристотеловата "справедливост", която е надградена над неравенства. Този фундамент често обаче се оказва идеологичен, тъй като наблюдаваме разминаване между тези реторики и практиката, между свободата de iure и свободата de facto - право да управляват имат всички, но управляват малцина, и то не просто защото са получили мандат за това. Впрочем и днес има елити, които фактически управляват, но управлението им не е "публично" и в рамките на идеологията на "равенството" не може да бъде, защото тази идеология не притежава механизми за признаване на лично или групово "превъзходство", липсва признание на неравеството в силите. Всяко неравенство се обяснява като неравенство на "позициите" (политически, икономически, социални), които обаче са "достъпни за всички", т.е. равенството е подложено отдолу.

Ако погледнем схематично Аристотеловото понятие за "демокрация" и съвременното, ще установим, че те са огледално преобърнати: при Аристотел "равенството" между малцината "свободни граждани" е надградено над фундаментално признатото неравенство между хората изобщо, докато днес се опитваме да мислим "неравенствата" в ресурсите, позициите и възможностите като надградени над фундаментално признатото и базисно "равенство на всички хора". При Аристотел "автономията" и "свободата" на даден човек, т.е. правото му да управлява и да осъжда другите, са все още постигнати (независимо дали поради произхода на човека или поради личните му дела - и двата варианта остават възможни), докато днес се мисли, че "автономията" и "свободата" трябва да са "по природа" или "a priori" гарантирани за всеки.

Впрочем днес, при такава схема на мислене, според мен ние не можем да мислим адекватно такива схема на мислене, според мен ние не можем да мислим адекватно такива неща като "превъзходство" и "надмощие". Нещо, което Аристотел се опитва да мисли, но и някъде пак при него свършва мисленето на превъзходството. Свършва там, където той казва, че свободният е свободен "по природа", а робът е роб "по природа". Свършва там, където се губи диспозицията на силите, тяхното неравенство като пряко следствие от актуална битка или пък от непосредствено взаимодействие. Или тезата ми е: Аристотел все още се опитва да мисли актуално превъзходство и надмощие, но не успява докрай, защото го натурализира - неравенството се взима за "природно", "вечно". Или нека се възползвам от разликата, която припомни Ст. Йотов, между роба "по природа" и онзи, който е роб поради "липса на смелост". Аристотел все още пази гръцкият усет, че свободата, т.е. възможността да се самоопределяш и да определяш какво другите да правят, е постигната в актуално взаимодействие: все едно дали взаимодействието е битка, приятелство, любов и т.н. - във взаимодействие, в което някой дръзва да каже кой е той и какви са другите и на практика получава признание, че тази диспозиция на силите и позициите е справедлива, независимо че

съдържа неравенство. Смелостта и нейната липса, доколкото са един вид актуални взаимни "признавания" на силата и слабостта, са и практически корективи при разпределението на позициите, независимо дали това са позициите на господаря и роба, на мъжа и жената и т.н. (впрочем, ако се изхожда от актуално взаимодействие, отношение на неравенство се конституира и между хора, които по статут) позиции са "равни" - може би това има предвид Аристотел при интерпретацията на "приятелството" като отношение на неравенство, макар то да е между "свободни"). Самият Аристотел обаче не държа навсякъде тази интуиция, и Т1 именно доколкото се опитва д; фиксира "природата" на неравенствата, да ги привиди като "вечни' с което чисто теоретично редуцира актуалността на взаимодействията от които те произлизат.

Напротив, онова, което ми о струва сериозен проблем в съвременните политологически идеи все едно дали са "леви" или "десни' либерални или комунитаристки, - е че ние не сме способни да мислим именно взаимодействие на актуално неравни сили. В този смисъл нашето понятие за справедливост, тук ще се върна към репликата на А Герджиков, е нереалистично, защо то е всеобщо, то по презумция е основано на "всеобщото равенство на a priori гарантираната автономия на индивида. Т.е. независимо че след есенциализма на Аристотел са проведени хиляди трансценденталистки извеждания на всеобщност та в ранга на идеал или хипотетично допускане, работим със същата степен на абстрактност на понятията си - и в това отношение е без значение, че сме подменили "необходимостта по природа" с формална "необходимост a priori".

Може би трябва да го покажа чрез пример - чрез онова, което посочи А. Герджиков. Ако Аристотел се колебае в Четвърта и Пета книга на "Политика", то е затова: кога всъщност едно управление е справедливо? Там той действително решава казусите релативно, и то според споменатия вече принцип, че управляващият управлява справедливо, когато управлява не "в свой интерес", а "в интерес на управляваните". Този принцип обаче се нуждае от пояснение - според мен можем да го разберем само ако не го мислим в християнски контекст, ако избегнем конотации от типа на "личен интерес" и "облагодетелстване" в противовес на "безкористност", "всеотдайност" и "чистота на мотивите". Напротив, управлението при Аристотел е справедливо, ако успява да държа баланса на силите - управлява добре този, който отчита актуалните съпротиви и успява да ги овладее, като ги насочва и лидира. Това според мен значи и да управляваш "в интерес на другите": не просто да се възпроизвеждаш персонално в управленска позиция, а да умееш да направиш така, че другите непосредствено да признават "силата" и "правото" ти да управляваш, да признават актуалното ти превъзходство и оттам "справедливостта на неравенството".

Впрочем ето ви и един смисъл на "признанието", който идеологическата рамка на "равенството" днес не позволява да се тематизира. В политическата философия много често се говори за "признание", но поне доколкото на мен ми е известно, то винаги има точно обратния смисъл на това, за което иде реч при Аристотел. Днес "признанието" е "ляв концепт", то идва като апел предимно от страна на феминистки движения, зелени, защитници на малцинствата и т.н. и означава, че някой (жените, малцинствата, някакви микрообщности) са несправедливо "пренебрегнати" или "декласирани", те практически са изпаднали в

позиция на неравенство, поради което "справедливостта" изисква те да бъдат "изравнени", да "бъде признато равенството им". Чрез подобни идеологеми всяка позиция и всяко превъзходство може да бъде критикувано и деконструирано, но не се предлага нищо позитивно по въпроса: кой трябва да управлява и да отсъжда? Абстрактно се допуска, че всеки може или трябва да може. А това не е така - не всеки може да го прави "добре". Без да се опитваме да натурализираме наново неравенствата и да отстояваме някакви "природни привилегии", може би трябва да се научим да изпълваме "признанието" с "десен" смисъл - да се научим да признаваме "по-силния" и "по-добрия". Според мен една сериозна задача пред съвременната политико-етическа философия е реабилитацията на понятия като "авторитет", макар и по нов начин - без натурализация на авторитетите. Впрочем това би позволило и управляващите елити да излязат на светло, да отстояват превъзходството си и да си носят отговорност за действията, а не да се крият зад реториките на "човешките права".

Иван Кръстев: Искам да направя един коментар: той има принципно различна очевидност, която важи за повечето политологически теории (а не за политическата философия) - става дума за очевидността за гласуващия човек. Значи, избирателят и човекът, който извършва такъв тип избори, са в основата на гещалта, през който се мисли политическото - и това прави възможна цялата традиция на рационалния избор. Това са теории, които биха били по някакъв начин безсмислени в рамките на едно Аристотелово мислене за политиката. Защото политическият процес се свежда до определена рамка от incentive, на базата на която се вземат едни или други решения и се предпоставя един рационален индивид, който прави своите решения на базата на това. Така поне за нас се оказва, че съвременната политология тръгва от избирателя, мислейки, че той е гражданин. Тръгва от избирателя, мислейки, че той е гражданин, и защото до голяма степен гражданинът и избирателят фактически са едно и също. Когато не гласуват всички; когато самото участие в политическото е ограничено (то е изключващ процес, с който се характеризира целият XIX век), тогава може би гражданинът и избирателят действително съвпадат. Когато обаче се появява всеобщото избирателно право, когато преките граждански права са сериозно ограничени - предимно до гласуване, - тогава самата предпоставка, че гражданинът и избирателят съвпадат, започва да става все по-проблематична. До голяма степен стигаме до това, което говореше проф. Богданов: наистина ли демокрацията на гласоподавателя и демокрацията на гражданина е едно и също нещо и до каква степен може да се говори за него в съдържателен план?

Казвам всичко това, защото втората предпоставка, която би могла да бъде погрешна от гледна точка на съвременните политологически теории по отношение на Аристотел, е да мислят Аристотел главно в категориите и проекта на демократичната политика. Според мен съветският тип общество също има много силни аристотелиански предпоставки - главно мисленето през идеята за добродетелта, през правенето и произвеждането на добродетелност, а не мисленето през общество, основано на правила.

Така че, поне за мен, основният проблем на несофистицираната политология по отношение на Аристотел са тези две базисни предпоставки, които никога не се

проблематизират. Едната, че през цялото време Аристотеловият гражданин се мисли тайно като съвременен избирател. И второ, че през цялото време Аристотеловото общество се мисли като демократично общество. Това е начинът, по който се правят всички препратки от гръцката демокрация към съвременен тип демокрация. И това прави много сложно Аристотел да се интерпретира реално и да се анализира как неговите идеи присъстват в някаква съвременна политологическа теория. Когато говоря за политологически теории, имам предвид, разбира се, главно това, което никога няма да бъде наречено политическа философия, а ще бъде наречено политическа наука - наистина страшно разпространени начини за обяснение на политическия избор, на конструиране на политическия избор. В тази перспектива Аристотел е по-скоро цитиран, отколкото през него да се мисли съвременното политическо.

Николай Гочев: Все пак на мен ми се иска да напомня нещо, което изглежда много интересно. То е, че Аристотел е твърде гъвкав, когато опитва да опише доброто държавно устройство. Ако имаме предвид цялостния текст на "Политика", мъчно бихме доказали, че за него доброто държавно устройство е точно "аристокрацията" или точно "политията", или дори точно "царството". Това, с което той би се съгласил, е, че онова държавно устройство, което издържа дълго, би трябвало да е много добро. Той държи да покаже, че гражданството в един полис е способно да произвежда и поддържа различни типове държавни устройства, и изброява цели серии от политически техники за това как да се поддържа демокрацията, как олигархията и как аристокрацията. Според него всяка държавна уредба може да функционира и той се опитва да обясни кои са добрите политически техники, за да бъде тя поддържана. Аристотел не е някой, който твърдо ще настоява, че ето точно този тип управление (да кажем, политията) при всички положения е най-добрият (или най-лошият). Той просто казва, че има различни законодателства и че ако ние сме наясно как да стимулираме всяко от тези законодателства, винаги ще можем да поддържаме една приемлива държавна уредба. Тук много ценно ми се струва убеждението, че типът уредба зависи от волята, а и от политическата култура на гражданите: защото много често уредбата се променя, без те да забележат, и това става, защото не знаят до какво може да доведе забогатяването или обедняването на част от гражданите, или увеличението на населението, или някои на пръв поглед дребни промени в избирателния закон, и много други такива неща.

Стилян Йотов: Искам да се включа тук директно. Това, с което започна проф. Богданов за триединството между трите намерения на Аристотел: антропология, конкретизъм и утопия, сега се потвърди по един страшно интересен начин. В политическата теория често пъти се използва изразът "the second best". Ние знаем дори от Платон, че някога е имало някакво идеално управление, но то е било реализирано, понеже хората са били други (те не са били хора, а свръххора). Сега на нас сега не ни остава нищо друго освен да направим това, което ни е по силите. Тази схема съществува не само при Платон, но и при Аристотел. Същевременно в аристотеловедението има един невероятен проблем, засягащ мястото на Четвърта и Пета книга в текста и той бе засегнат от доц. Герджиков. За какво са те, след като

вече имаме някаква кулминация на тезата му в Трета книга. Части ли са те от едно и също произведение? Да, и мястото им може да се оправдае именно с принципа "the second best". Смятам, че Аристотел развива едновременно тези теми и че заедно с нормативното измерение на теорията, той дава и правото на някои прагматически аргументи. Разбира се, че сме длъжни да мислим политическата теория нормативно, но понякога това надскача възможностите на един живот - все пак, тя трябва да се провери и на практика. Затова решенията от Четвърта и Пета книга присъстват, според мен, не като чуждо тяло. Според критериите на прагматизма всички известни ни форми на управление биха могли да бъдат добри или лоши, удачни или не; те могат да се оценяват съгласно предложения аргумент за дълговечността. Ето как нормативизмът се съчетава с реализъм.

Заедно с това обаче, и тук бих искал да засегна темата на Лидия Денкова, наистина огромно е изкушението от злоупотребата с Аристотеловата практическа рационалност. Аристотел е гениален, защото е успял да се противостави на Платоновата идея, че политиката е преди всичко "техне". Той наистина успява да я помести между "техне" (занаята и изкуството) и "епистеме" (теорията) и да напипа нещо, което е спецификата на практическата рационалност. Впоследствие Макиавели не е направил нищо друго освен да превърне политиката в "техне" - в технология за взимане и удържане на властта, а Томас Мор например я е превърнал в "техне" за правене на утопии, на изкуствени общества. Следователно Аристотел ни предлага нещо, което днес е много трудно разбираемо, но и много важно. Това е способността ни да мислим и осъществяваме политическо действие на основата на специфични правила и принципи. И това остава за дълго време забравено. Лошото е, че когато го преоткриват, то предизвиква ново смесване на моделите на рационалността. Имам предвид делото на Хана Арент, която в "Човешката ситуация", заявява, че идеята на Аристотел прилича на "рефлектиращата способност" при Кант и че двете учения позволяват да се разкрие "изворът на политическото". По-късно херменевтиците (най-вече Ханс-Георг Гадамер) правят нещо подобно - при тях "фронесис" (благоразумието, Klugheit, prudentia) става алфата и омегата на рационалността. Оттук обаче всяка рационалност се оказва контекстуална. И в този случай обаче, според мен, Аристотел наистина е завещал нещо изключително важно. Покрай този контекстуализъм на етико-политическото мислене и действие ние имаме възможност и сме длъжни да мислим и антропологически: антропологическият аргумент с "ергон"-а (функцията) на човека е в крайна сметка нещо, което надскача всякакъв контекст. И по същия начин и утопическото е нещо, което надскача всякакъв контекст.

Може би важното е да се опитаме да мислим по някакъв начин с мащабите на Аристотел, където трите теми - антропология, ситуативност и нормативност - взаимно препращат една към друга.

Богдан Богданов: Въпросът е, че интерпретациите на тези мащаби могат да увлекат така, че фактически да не остане никакво пространство за преминаване от общите положения към проекти и практически действия. Да, действително политологията трябва да бъде (Иван Кръстев каза: "политическа философия", или "антропология" - едно и също е) и "политическа философия". Да, обаче

политическата философия или политическата антропология е нещо изключително опасно, защото повлича един род теоретически удоволствия, които са много голяма пречка за действието. И това е особен кръстопът: дали да се увлечем и да влезем в тази "политическа философия", или да кажем: тук ще спра, по-нататък няма да продължавам. Всъщност и Аристотел прави така - постоянно спира и дава най-обикновени примери.

Друг важен въпрос е, че при претълкуването на Аристотел от гледна точка на съвременната полезност възниква голям културен проблем. Този проблем е, че според Аристотел видовете не могат да се надхвърлят и онзи вид, който се надхвърля, става друг вид. Затова и неговото мислене за човека е много странно. Определението му е: по род човекът е "зоон", а по вид "политикон". Но за човек той дава още няколко определения - на друго място в етиката казва: човек е "фюсеи" (по природа) по-скоро "сюндиастикон зоон". Това означава същество, което си намира някой друг, с който да живее заедно - "двойково" същество. Тези са социалните определения за човека. Друго определение е, че човекът е "зоон логон ехон", който има разум, а и богът е "зоон логон ехон", само че неумиращо, безсмъртно. Тук има по-големи аристотелисти, които са чели внимателно и ще могат да кажат има ли някъде определение за Бог. Аристотел разсъждава като че ли така: има нещо, което е само "Нус" (ум). Човекът обаче е "сюнтетон", съставено нещо. То и животното е съставено, но животното е долу, по средата е човекът, горе е Богът. Все същества. Но Аристотел забранява да определим какво е същество, отказва, когато мисли за човека, за човешкото и общественото, да намесва идеята за "зоон". Защото, воювайки с Платон, смята, че в същността, в "усията" в никакъв случай не се проявява родовото - родовото е пропъдено.

Стилян Йотов: Вие подсказахте две много важни неща. Първо тази дефиниция, че той живее "съвместно", че човекът се нуждае от други хора, и второ, идеята за приятелството, която също споменахте чрез двоичността - а за приятелството се казва, че между животните и боговете няма приятелство. Ето две необходими условия, за да мислим човека антропологически. Но кои са достатъчните условия за дефинирането на човека, остава голяма загадка.

Необходимо е човекът да бъде също "логон ехон", т. е. да притежава разумна реч и да има някакъв идеал. В "Политика" е казано: освен че е политическо животно, човекът има и способност да мисли и говори разумно. Но и тук си казваме: дали е достатъчно - да не би случайно някои животни да си разменят знаци и жестове? Въпросът е в голямата разлика между човек и животно - но каква е тя? Антропологическата и рационална специфика не са достатъчни. Според мен чак малко по-късно е дадена и тя, разликата между животните и човека - едните живеят живота си "заради самия живот", а другите живеят живота си "заради доброто", "заради благия живот"; следователно има и една разлика в етоса на човека и на живите същества. Нека споменем един Хайдегеров цитат, че животното винаги има околна среда, а човекът единствен има свят. Благодарение на езика човекът има възможност да съставя проекти, да изменя живота, който му тегне "по природа". В този смисъл Аристотел, освен тези две характеристики за съвместност, дава и най-важната: за "разумност". Аз я схващам обаче в комуникативен план. Това е разумност, която е не толкова интроспективно вглеждане в себе си, а

управление на речта. Какво да се прави: ние сме осъдени да проектираме непрекъснато, да надскачаме малко това, което носим по природа. Но и това също звучи доста ангажиращо и вълнуващо.

Богдан Богданов: Там е въпросът. Може ли един съвременен политолог да се занимава с политическа теория и да изпадне в такъв вид определения на човека и човешкото? Това е големият въпрос: може ли, трябва ли, полезно ли би било, може ли да бъде спряно? Защото когато говорим, не можем да използваме това, което говори Хайдегер. Хайдегер различава по традиционен начин средата на животното и средата на човека - твърдейки, че само човекът има свят. Добре, хубаво, това е теза във философията на XX век, обаче науката се развива така, че границата между отношението на животното към средата и на човека към средата става доста неясна. Твърдото разграничаване, независимо дали се прави от Аристотел или от Хайдегер, днес е проблематично.

Но как мислим за човека и обществото днес? Обществото - среда на човека ли е, на отделния човек-индивид? Да, по някакъв начин е среда. Така че, като разглеждаме обществото, трябва да мислим за нарастващата човешка среда, това ще рече - все повече хора, все повече предмети, все повече посредници. Човешката среда е и множество, което става все по-голямо. И то по виртуален, а не само по реален начин. Разбира се, гласуването е по-скоро реална изява на това нарастване, но и то попада в този тип конструиране на човешкото. Да се създаде възможното най-голямо множество, в което човешкото ще придобие вид на всички хора, представлява страхотен импулс за съвременното човечество.

Иван Кръстев: До голяма степен, след като бива създадено обществото на всеобщото избирателно право, тогава се появява и такова разбиране за политическото и политиката, според което политиката трябва да елиминира в самия политически процес, грубо казано, "неразбиращия гласоподавател". Тогава се появяват всички политически технологии, които се стремят да накарат неразбиращия гласоподавател да следва разбиращите елити за това как да гласува и как да не гласува. Според мен има завъртане на цял цикъл: първият импулс е за отваряне на всеобщото избирателно право към различни социални групи; вторият е в ужаса от това, че те - гласоподавателите - в крайна сметка не могат да бъдат мислени като политическо общество; и накрая започва да се създава серия от медийни и чисто политически технологии, включително сложни избирателни системи, които да не позволят на това множество да извърши неполитически, по смисъл "несправедлив" избор. Според мен тук се стига и до същинската драма на политологията.

Стилян Йотов: Аз не съм социолог, но ми се иска да се чуе един такъв глас на социолога, който би предложил, според мен, следното обяснение. Това, което истински ни откъсва от Аристотел, е как се е стигнало до това квантифициране на целия свят, за да можем да говорим за избирателност. Това, което истински липсва на Аристотел, е съвременното ни разбиране за икономиката. Къде е икономиката - за него тя е в "ойкоса" (дома) и е оправдана само ако е по неговата мяра, за разлика

от "хремастиката", която надскача тези граници и се превръща трупането на богатство в самоцел.

Богдан Богданов: Едва ли е точно така. Той дава пример за един управляващ, който използвал определени тактики, за да спечели в изборите.

Стилян Йотов: Само момент. Въпросът е примерно, че в "Политика", в главата за икономиката той описва два вида стопанисване: стопанисване в името на ойкоса и стопанисване в името на самото стопанисване. То е, което става хремастика и разкъсва частното. Именно този втори тип икономическо поведение - "правенето на пари" - е форма на живот, която за Аристотел е възможна, но недобродетелна. Също така след Аристотел, на основата на новата социална реалност, се променя и самото дефиниране на човека като "общностно същество": в дефиницията Тома Аквински е сменил не животното, а "политическо" със "социално"! Тук социалното е вече не само политическо, не само публично, ами в него е нахлул споменатият икономически рационализъм, разкъсал рамките на дома, който е модернизирал целия свят по един съвсем друг начин. И тези техники, за които говори Иван Кръстев, те са развити именно при взимането на решения относно стратегията в икономиката. Значи вече има особен тип рационалност зад гърба ни, която е променила нашия свят, която ни е свързала функционално и ние не може да не си даваме сметка за нея. Днес живеем в едно общество, в което няма само общности и може би за най-голямо съжаление има всевластни безсловесни посредници - парите.

Богдан Богданов: Има много видове общности. Но вижте, така или иначе Аристотел има за идеал тази "автаркия", която е спомената в тезисите. Аристотеловото убеждение е, че много голяма държава не може да си осигури такава самодостатъчност. Защото самодостатъчността е крайната цел според Аристотел. На едно знаменито място той казва: държавата не може да бъде само заради ползата, защото в противен случай и животните биха имали държава, а и би се образувала държава от междудържавните отношения. Точно това прави сега ЕС с голяма мъка и различни средства. Аристотел не може да си представи държава, която ще съвпадне с цялото човечество. За него държава се установява там, където има някакво равенство между участниците в държавата. А той не може да си представи, че ще има равенство в такъв голям обем. Маниакалната идея на съвременността е, че може да се установи равенство в обема на цялото човечество.

Николай Гочев: А може би може. Защото, когато обяснява защо не може да има прекалено голяма Държава, той посочва само две причини: 1) защото хората няма да имат личен контакт помежду си, Няма да се познават и следователно Няма да вземат особено справедливи решения (изборни или съдебни) и 2) защото няма да могат да комуникират и поради това ще бъдат неспособни на общо действие. Днес тези пречки като че отпадат - и ако беше видял това, той сигурно би казал, че голямата държава е възможна.

Димка Гичева-Гочева: Една реплика към Стилян Йотов, който каза, че Аристотел в "Политика" не философствал за икономиката. Напротив. Един от йезуитските номера, които правя с моите студенти, е да им давам откъси от текстове и те да трябва да познаят техния автор. (Примерно абстрактното разсъждение на Платон от "Федър" за това, че има едно нещо, което е безсмъртно и движи самото себе си, за разлика от всички останали движени неща - за това място те много често си мислят, че е на Аристотел.) И има едно забележително място, и то всъщност е квинтесенцията на Аристотеловата икономико-политическа теория - единадесета глава на Четвърта книга. То е свързано с една неговата знаменита идея, всъщност единствената собствено негова идея в "Политика": става дума за това, че за да има стабилно държавно управление, трябва да има средна класа и нейното имущество трябва да е повече от имуществото на богатите, взети заедно; или поне като брой жителите, които формират средната класа, трябва да са повече от богатите и бедните, взети заедно. Аз дадох това място на моите студенти със следното питане: От кой вестник според вас е взет този текст? Повечето от тях предположиха, че авторът е Иво Прокопиев и че вестникът е "Капитал". Така звучи, пък и Анастас Герджиков го е превел толкова модерно и толкова адекватно на днешния ни прагматистки изказ, че наистина човек би си помислил: това е взето от някакъв икономико-банкерски седмичник, излизащ в момента в България.

Впрочем действително това е собствена идея на Аристотел. Защото, ако наистина направим списък на останалите му идеи за общественото устройство, ще видим, че те няма да са собствено негови - например, че първо е общността на семейството, от нея идва общността на селото, след това е общността на държавата. Почти всички неща, които казва той в "Политика", вече са били казани от някой софист в големия дебат за това: равни ли са хората по природа или не; законът ли ги прави равни или са естествено равни. Та от нещата, които днес се свързват предимно с името на Аристотел, справедливостта изисква да се каже, че някои от тях са били не просто казани от софистите, но често са били предложени от някой законодател, който ги е превърнал в реална практика. Всеки, който поне малко познава гръцката култура, знае за тази практика в Атина: да се провеждат редовни избори, в които участват всички свободни, родени като мъже, навършили определена възраст - всички те имат правото да бъдат избирани; също така разделянето на града на десет части; участието на всички в Народното събрание (т.е. на всички, които имат граждански права, родените като свободни); това да няма изобщо юридическо съсловие (съдии, адвокати и т.н.) - така че всеки, който има правото да бъде избран, да знае, че ще му се наложи да участва в съдопроизводството и т.н. Защо всичко това впоследствие е останало свързано с името на Аристотел, макар че не той е бил първият, който го е изказал или направил? Според мен причината е тъкмо в начина, по който той аргументира и промисля тези неща. Всички тези разграничения, определения, стриктни класификации на шестте основни вида на държавното устройство са направени много добре и много добре е промислено това, как става така, че едно устройство да преминава в друго.

В този смисъл мога да се опитам и да споря с проф. Богданов за това, че ако изобщо Аристотел си позволява да мисли, че едно нещо преминава в друго, това е по отношение на държавните устройства. И ето, преди малко се каза, че

аристотелистите спорят дали Четвърта и Пета книга са си на мястото. Според мен са си на мястото точно защото изследват кога различни типове полития с различните процедури на избиране, мандатност, ротативност на ръководни длъжности и т.н., се израждат към олигархия, кога от олигархия пък се израждат към царска власт. И тук, в скоби, казвам, че най-интересното и най-евристичното от Аристотеловата "Политика" е това, което се показва в Пета книга като съвкупност от причините, поради които едно нещо преминава в по-ниското, но все пак в реда на добрите държавни устройства. Но това ви обещавам да го разгърна в текста си за този брой.

Анастас Герджиков: Искам да кажа три съвсем различни неща. Най-напред нещо, което обичам да повтарям, а именно, че в Първа и Втора книга става дума за критика към Платон и оттам нататък всички разсъждения за икономика или робство в Първа книга или за устройството, предложено от Хиподам, или за това дали хората са добри или лоши, са само различни доводи за спора с Платон, които, както на други места се вижда, не винаги са искрено замислени. Т.е. те могат да са нещо, което Аристотел въобще не мисли, и се използват само в конкретен контекст, заради спора с Платон. Може би това е мнението му, а може и да не е.

Проф. Богданов каза, че при Аристотел има философска теория, която стои зад практическите политически предложения, и това е така. Но аз съм съгласен и с Лидия Денкова, че Аристотел прави разделение между философското и политическото.

Нека видим модификациите на отношението между теория и практика, между философско и политическо. В последните две книги "политическата утопия", която рисува Аристотел (въпреки спора с Платон в първите две книги), е всъщност Платоновата - тя е теория "сама за себе си". Тя е утопия, която Иван Кръстев сравни със съветската утопия на обществен модел. Може би с тази разлика, че съветската утопия, макар да закъснява с 2500 години спрямо Платоновата, все пак се реализира и може би нещата; не са толкова утопични. Не знаем какво би станало, ако Платоновата идея се беше реализирала. Но като оставим шегата настрана, независимо от това дали Аристотел гради собствена утопия, или използва Платоновата, абсолютно се абстрахира от нея в това, което говори I Четвърта и Пета книга. Там, както каза Николай Гочев, са предложени абсолютно практически съвета за това как по-дълго да се запази едно устройство. И тези съвети на моменти излизат от границите на морала. От една страна, има съвети, които казват: ако се държиш добре, или ако цялата олигархия или още по-голяма група управляващи се държи добре, то управлението й ще се задържи дълго. От друга страна, се казва: ако пък не го правите по този начин, то поне трябва да изглежда, че е така.

Богдан Богданов: Той просто казва, че механизмът не работи. Нищо повече не казва. Тук няма място за морал.

Анастас Герджиков: Темата в Четвърта и Пета книги е действително колко време може да се задържи едно устройство и в този аспект имаме една абсолютно макиавелистка теория.

Накрая искам да кажа нещо съвсем кратко за глобализацията. Глобализацията действително е опит да се осъзнаем като вид. И този опит, без да коментирам глобализацията като факт, е погрешен, защото осъзнаването като вид може да стане и в обратна посока. Дали ние ще се осъзнаем като човечество, или ще осъзнаем какво е човекът, са две различни неща. Ние в момента сме тръгнали по посока на това да разширяваме колкото се може повече понятието "човечество", с цел да стигнем до максималните граници, и смятаме, че така ще открием "вида". Платоновият подход би бил обратният: да открием какво е човекът, т. е. вместо обединението на всички хора да открием сечението на човешките качества. И това ще е онова, което всички хора имат. Това ще е човекът. И този проблем го има в различни области. Заради него в теорията на множествата се появяват логически пукнатини, появяват се парадокси и се създават нови логики в XX век. Защото множеството често си го представяме като множество от неща, а не като Платонова идея.

Богдан Богданов: Човечеството - множество от индивиди ли е или нещо, което надхвърля индивида? Защото Аристотел отговаря ту така, ту иначе. Ту казва, че полисът прилича на човек. Ту, от друга страна, казва с метафори, че полисът е нещо, което надхвърля човека и това е хубаво. Въпросът е, че този процес на правене на човечество не е само събиране на множество от индивиди, но и опит за надхвърляне -опит да мислим човешка тоталност. Това надхвърляне е важно за човека, защото човекът има проблем със смъртността си, особено съвременният човек. Да кажем, древните са се справяли с проблема за смъртността си, попадайки в една или друга идеология. Но съвременният среден човек има голям проблем със смъртността си поради липсата на разкази, сюжетиращи живота и смъртта. И ако днес смъртта не може да бъде сюжетирана, то индивидът надхвърля своята ограниченост и фактичност по посока на човечеството. Глобализацията е надхвърляне на индивида чрез човечество, което по някакъв начин се стреми да приеме индивидуален вид. Европейският съюз иска да има високи герои, които да представят целия съюз в едно или друго отношение - икономическо, политическо и т.н. Движението на човечеството към създаването на такива високи герои и представители много ясно издава стремежа към индивидуализиране на множеството, което е абсурдно, разбира се. Множеството много трудно може да бъде индивидуализирано.

Анастас Герджиков: Освен това дори проблемът за смъртността може да се реши по обратния начин, за който говорих. Освен чрез човечеството, човекът може да стане безсмъртен, ако мисли за човека "като такъв", а не за отделния човек, не за проявения.

Стилян Йотов: Една забележка. Светът се глобализира и това изисква осъзнаването на човека като вид, а това става не само през колективния образ на човечеството, но сякаш и на микрониво, през индивида. Затова ще дам пример с нещо съвсем конкретно, което има и политически експликации - генното инженерство, фокусирането ни върху тази тема е опит не само за описание, но и за управление на същността на човека, опитът да си поиграем на Господ (Роналд

Дворкин), и то с нещо, което не засяга на първо място общността, а директно сърцевината на всеки един. Така че имаме и опит днес да се следва Платон, а донякъде и моделът му за култивиране и отбор на хората.

Димка Гичева-Гочева: И аз бих искала да добавя нещо по темата за глобализацията. Дали не можем да я погледнем и по друг начин, отново подсказан от софистите? Защото си спомням за едни фрагменти на досократиците, където има запазени - мисля, че бяха от двама различни автори - речи, произнасяни по време на Олимпийските игри, за това, колко ценно нещо е мирът. Вероятно търсенето на глобализацията или изобщо на това да има някакво единство, както те са го намирали по времето на Олимпийските игри, може да бъде обяснено и с друг корен. А именно, че подобен стремеж към единство се ражда като идея там и тогава, когато се релативират питанията за това: какъв е човек по природа, когато се осъзнае, че законите и обществените конвенции са тези, които ни правят някакви. Едва тогава, може би, "глобалното човечество" ще се приеме за ценност - то ще бъде средство за постигане на щастие тук и сега, защото всички останали питания и проблеми ще са заскобени.

Богдан Богданов: Сигурно е така, но в този случай въпросът от гледна точка на Аристотел е: съществуват ли царската власт или демокрацията? Да си представим, че питаме Аристотел днес (ако беше в тази стая) дали съществуват: държавните устройства субект ли са на съществуване? Защото преди малко ме обвинихте, но не от гледна точка на Аристотел, че ги релативизирам. От гледна точка на Аристотел базилеята и демокрацията не съществуват. Той не отговаря на въпроса кое съществува. Те са действителни условности. Те са отношения и нямат битие, затова могат да бъдат поправяни и премахвани, не са нещо естествено. Аристотел не е направил метафизика на политиката си, за да ни каже кои от тези неща съществуват. За разлика от съвременните философи, които, когато говорят за демокрация, смятат, че тя съществува.

Димитър Вацов: Искам да акцентирам върху връзката между проблема за съществуването на държавните устройства, което проф. Богданов нарече "условно", и софистическото, а и Аристотелово, понятие за "справедливост".
формите на държавно управление - проф. Богданов ги нарече "отношения без битие", "действителни условности" - според мен са по-скоро идеални типове съотношения на силите, които са адекватни там, където такова съотношение е налице актуално. Ако актуалният баланс на силите в обществото е такъв, че да предполага царска власт, то царската власт е справедливото устройство; ако балансът е такъв, че да предполага демократично управление, то демокрацията е справедлива; и т.н. Разбира се, Аристотел прави уговорки, предпочита едно пред друго, но като цяло това е софистическата нагласа. И водещото в такава нагласа е сега-ставащото или практиката, спрямо която определени конструкции са приложими или не, справедливи или не -теорията се нагажда към практиката, а не обратното.

Важният въпрос тогава е: как да оценим практиката, как да преценим актуалния баланс на силите и оттам да решим кой е справедливо да управлява. Е, в

такава нагласа, която ми е близка, принципно решение няма - принудени сме да решаваме и оценяваме винаги сега, без абсолютна норма зад гърба си. Аристотел дава впрочем и едно прагматично решение, на което обърнаха внимание Николай Гочев и Анастас Герджиков: справедливо управлява онзи, който управлява сега и успява да направи "това сега продължително". Затова и Аристотел не посочва еднозначно "субект на властта и свободата по принцип" - субект на управление може в еднаква степен да бъдат тиранът, олигархията, демосът, стига който и да е от тях да успява актуално да управлява, стига да получи признание за превъзходството си. Кой е гражданинът, кой е субектът на решенията и оценките - зависи от това кой успява да постигне самодостатъчност, автономия и свобода тук и сега и кой успява да ги задържи - те не са гарантирани нито по природа, нито a priori. Възможната етическа намеса в тази ситуация не е нормативна, а е в изискването за откритост или публичност на действията и претенциите.

Впрочем след краха на универсалистичните философии през XX век, ние сме в ситуация, близка до софистическата. Съвременните политико-етически дебати до голяма степен са сходни на софистическите спорове, където справедливото решение е онова, което надделява в спора. Разликата е в това, че повечето философи на политиката - и може би това е един модерен рудимент - се опитват да разгръщат кохерентни "теории за справедливостта", сякаш тя съществува "сама по себе си". Или има разминаване между дебата като процедура за взимане на решения, която процедура е агонална и софистико-реторическа, от една страна, и повдиганите от участниците в дебатите претенции, които са универсалистични и натурализират справедливостта. Такава нетематична натурализация при повечето съвременни мислители - за нея говори проф. Богданов - е "демокрацията", или пък "човешките права". Това разминаване между среда, която е денатурализирана, и автонатурализиращи се реторики, може да бъде следено и по много други линии - то е и основен проблем и предизвикателство пред това, което днес, по-често аморфно, се нарича "глобализация".