

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИ ИЗМЕРЕНИЯ НА СОЦИАЛНАТА ДЕЙСТВИТЕЛНОСТ

Христо Христов

Смисълът и предназначението на философията традиционно се свързва със съществуващото в неговата пределност, цялостност и универсално единство. Фактът на “съществуването” се оказва най-важната и всеобхватна предикативност, която удостоверява континуитета на света – няма нищо по-същностно и значимо от битийността, от акта на това, нещо да “го има”. Точно този проблем обаче – който, от една страна, е пределно очевиден и фактологичен, но, от друга – също толкова удивителен и проблематичен – се възпроизвежда по същество в генеричен и историко-философски план. Това е вечният въпрос върху който са умували древните и в резултат на което започнали да “философстват”, като това е валидно и за всеки човек – защо “има” свят, защо нещата съществуват, заради какво или заради кого е всичко, което ни заобикаля. Подобни въпроси не са безпредметни или излишни – напротив, те са закономерен израз на мисловната способност на човека да обобщава и генерализира, стигайки до най-висшата форма на цялостност и единство. Или философията е необходима проява на отражателно-познавателната функция на съзнанието на човека да наблюдава, описва, осмисля, контролира, моделира, усъвършенства и т.н. заобикалящия го свят.

Казаното се отнася с пълна сила и до метафизическите реалии от низходящ порядък – “битие”, обществено битие, човешко битие; “действителност”, социална действителност, персонална действителност; “свят”, колективен свят, индивидуален свят и т.н., в качеството им на изразители на диалектиката на единично, особено и общо (всеобщо), конкретно-историческото им взаимодействие, както и перспективите на тяхното развитие. Функционално погледнато, реалитите от този порядък са “по-близо” до отделното човешко съществуване и в този смисъл се явяват като по-важни, съществени и определящи, въпреки че са каузално зависими и са конкретно-историческа проява на “общото”.

Ако е позволено да сравним възрастта на човечеството – в рамките на 25–30-вековната му история – с възрастта на отделния индивид, то тя би се равнявала на неговата 25-30-годишнина, което е време за сериозно себеосмисляне и анализ на протичащия “мегаисторически” процес. Акумулираният човешки опит е достатъчен за извеждане на ред съответстващи на зрелостта изводи относно “антропогонията” (по аналогия с “космогонията”), за смисъла на появата и предназначението на човека в контекста на космическата еволюция и универсалния поток на случващото се. В този план – осмислянето на съществуващото като такова, като своеобразна “метафизика на историчното” въобще – ни очертава подстъпите за разбирането на трансформацията на природната история в обществена, когато естествено-биологичните процеси стават зависими и се вписват в “логоса” на социалните закономерности, и посредством което се утвърждава нов тип реалност. Последната се надгражда над съществуващия порядък, като своеобразно го отрича, но и въвлича в собствената си логика на комплициране и опосредяване. “Победата” на обществото над природата е необходим и важен, но не и последен етап, тъй като той е предпоставка за утвърждаване на собствено антропологичната история – на развитието и утвърждаването на човека като цел на самия себе си, т.е. като разгръщане на цялостния потенциал от способности и възможности на индивида. Досегашната социална история е “жертвала” поколения човешки същества в името на собственото си конституиране, и е облагодетелствала малка част от човечеството за сметка на друга, което поражда парадокса – че досегашната “човешка история е античовешка”, или че всъщност тя е само предистория. В духа на хуманистичните измерения на глобалния “мегаисторически” процес са размишлявали немалко автори – Хезиод, Овидий Назон, А. Блажени, Н. Макиавели, И. Кант, Г. Хегел, Й. Хердер, Ф. Достоевски, М. Вебер, А. Тойнби, Н. Бердяев, Т. дьо Шарден, М. Фуко, Р. Дарендорф, Ж. Бодрияр, Н. Чомски и др., като днес разполагаме с достатъчно натрупана “критическа” историческа маса и до голяма степен с опцията за преодоляване на инвенциите от абстрактно-спекулативен и апофатичен характер. Разбира се, всяка епоха и даже поколение преживяват себе си като “последни”, като ключови и съдбоносни спрямо бъдещето, но нашата съвременост видимо и непредубедено се отличава в редица качествени отношения.

Казано най-общо, появата на обществото и човека е нарушаване на господстващата логика на протичане на процесите – известната антична

максима: “Само глупакът не знае, че половината е повече от цялото” може да се тълкува като начало на установяване на нова, “човешка математика”, не съвпадаща с количествените зависимости. Именно в отношенията между хората, подобна зависимост се опровергава – поделеното с другия човек не е намаляване, не е “загуба”, а обратно – то е “с-поделено”, т. е. увеличено и умножено по две, усилията на двама са по-вече, отколкото само на един, и всъщност сумарно погледнато е “печалба” за всички.

Тук се очертават няколко основни тенденции, задаващи “метафизическия дневен ред” на оформящата се нова реалия – планетарна общност от хора и институции – очертаваща парадигмата на един все по-вероятностен и близък до осъществяване консолидиран свят. Кои са схематичните изменения на подобен тип организация на съществуващото.

Преди всичко следва да се отбележи взаимното проникване на основните битийни сфери – обособявани и разграничавани, в процеса на формиране на научната картина на света – природно-космичната, социално-историческата и личностно-антропологическата. Свидетели сме на перманентно задълбочаваща се взаимозависимост и синергия на посочените форми на съществуване – ако в зората на човечеството закономерностите на еволюционното развитие следват посоката от космичното, към историчното и антропологичното, понастоящем човекът и човешкото задават параметрите на съществуващото – напр. в рамките на физическата (географската) среда, активно влияят върху характера на симбиозата на природата и обществото, съзнателно въздействат върху автономно протичащата досега социална история и т.н. Казано с други думи, посочената триада променя първоначалната си детерминираност – антропното и социалното са доминиращи по отношение на природното, последното се превръща във вторична, преминала през съзнанието, социалните отношения и практиката “сътворена” природа. В този смисъл е наложително да се осмисли появата на този нов тип синкретично развитие – нов тип “история”, която е “космо-социо-антропологична”, а не само производствено-технологична или политическа.

Следващата тенденция е свързана с факта, че човечеството започва да се характеризира като единен обект и субект, като синхронно организирано цяло, където липсват (с допустимите изключения) предишните “епохални” разстояния между различните общества и части на света – днес всичко се случва едва ли не в реално време за всички, ставащото в една част вече е елемент от проблемите на останалите – в климатично, екологично,

политическо, икономическо, културно, битово и т.н. отношение. Технологическата революция неутрализира предишните разбиране за разстояния, време, скорост, близо и далеч, взаимовръзки, общуване и т.н., възпроизвежда се античната синкретична представа, че “всичко е във всичко”, и че всеки е умален модел на цялото.

На следващо място следва да се отбележи фактът, че въпреки наличието на немалко хора от населението на Земята (предполага се че около 1 млрд. души главно в Африка и Азия разполагат с около 1 дол. за дневни разходи), които са под жизнения и екзистенциален минимум, (за сметка на “златния милиард”, потребяващ над половината от земните ресурси), то съвременните технологии са в състояние да обезпечат основните жизнено потребности не само на всички жители на планетата, но и на двойно, а според някои прогнози и няколкократно по-голямо население. С други думи, при определени условия човечеството е в състояние да излезе от антагонизмите, произтичащи от оцеляването, съхранението и продължението на живота, и да насочи своите усилия към други сфери – образование, технология, култура, спорт и т.н., където различията и противоречията нямат характер на борба от дизюнктивен тип “или-или”, а имат в крайна сметка интегративен и обединителен смисъл. Ако “материалното” (предвид ограничеността във времето и пространството) разделя и противопоставя, то “духовното” (като емблема на съвременната култура и цивилизация) може да бъде ползвано съвместно и непротиворечиво, в интерес на всички. Глобалният статус на основните проблеми означава, че тяхното разрешаване по-скоро тласка към синхронизация – никой няма да спечели, ако вреди на другите, и вредата и ползата ще бъдат споделени. Парадоксът на ядрената война например е в това, че тя става абсурдна, въпреки че се осъществява ядрено въоръжаване, – доколкото практически става безсмислена, т.е. ще е без победители, а само с победи.

Може да бъде посочена още една тенденция действаща в рамките на “мегаисторическото” развитие – ако досегашните “проекти” за бъдещето по-вече или по-малко са били без съответната логистика, без релевантните организационни и инструментални предпоставки – или в рамките на теоретизирането и мисловните модели – то днес може би се разполага с материалната основа за действително моделиране и усъвършенстване на целокупното човечество и неговия свят.

Разбира се, посочените тенденции само очертават една възможна парадигмална структура на едно бъдещо “световно-”, или “супер-общест-

во”, като тук е необходимо да се предпазим от прибързани обобщения – нравствено-прогресистки абсолютизъм, утопичен волунтаризъм, или просветителски популизъм.

Посочените тенденции са по-скоро проблемни полета, които следва да бъдат осъзнавани и разрешавани по един адекватен начин, те представляват своеобразна концептуализация на възможността да се излиза от кризисни ситуации в рамките на един съвременен глобализиран формат. Всъщност, такава е и преобладаващата налична нагласа – не изход към нова, качествена перспектива на развитие, а точно обратното – усещане за перманентна, задълбочаваща се тенденция на противопоставяне, разпад и деградация на цялото.

Кои са измеренията на тази втора и като че ли по-релефно очергана, кризисна симптоматика на днешния ден?

Като обща базисна предпоставка, можем да посочим факта на “разширяването на света” до естествените му граници практически за всеки жител на Земята, отпадането на предишните бариери пред универсализирания човек което поражда радикализация на проблема за “различието”, “другостта”, “Другия”, “другите” и т.н. Стихийното нарушаване на установения от векове макропорядък – социална среда, стратификация, традиции, бит, език, общуване, професионална реализация и т.н. (метафоризирани от О. Шпенглер като “провинцията или селото”, които са разорявани, покварявани и разрушавани от “града”) поражда усещане за катастрофичност и подриване на вечните, “естествени” устои на досегашния социален свят [1]. Като правило, трудно може да се понесе безконфликтното нахлуването на “чуждото” в приемания за “свой” Аз-ов периметър, нарушаването на границите на исторически установения и заварен социетарен ред, смесването (“миксирането”) на онова, което преди се е смятало за взаимноизключващо се и несъвместимо – от расите и етносите, до традиционната култура, поведението и бита.

Заедно с това, видимите следствия на процеса на интензифициране и праксиологизиране на диалектиката на “общото” и “единичното” имат конкретни измерения – последното, в качеството му на отделно (частно, партикуларно и т.н.) е в състояние да обсеби и да подчини приоритетите на общото, доколкото то е сумарна, резултативна величина, предзададена, но не и актуална наличност. Машабът на подобна подмяна получава непознат досега (вследствие на мултиплицирането на ефекта в планетарни граници) резонанс, в качеството му на частен (индивидуален, корпоративен, групов,

национален и т.н.) интерес. Рисковете и опасностите тук произтичат от възможността един, или група субекти (вследствие на нарастналата мощ на човека) да причинят невъобразими преди вреди, като тук не е задължителна непременно зла умисъл, а просто да е съпътстващ резултат на легална дейност – производствена, технологична, научна, експериментална и др. С други думи “общото” попада под властта на “единичното” – което по силата на своята единичност (индивидуалност, случайност, екзотичност, користност и т.н.) може да бъде крайно рисковано. Става дума не просто за възможните изключения и екстраординарни случаи, за девиантните статус и поведение на отделни субекти, а за факта, че единичността (като различност) се легитимира все повече и повече като носител на модерността и развитието напред. “Малцинстването” получава статус на дефинитивно привилегировано и преимушествено битийстване, правото на изключение започва да превишава общото правило, понеже всеки отделен човек е индивидуален (т.е. различен, или е изключение спрямо всички останали – които пък също са изключение) се стига до ефекта на лавинообразното нарастване на всяка претенция, в качеството и на единична и “уникална”. Или всеки насочва своите усилия по посока на изключителността – която заслужава “изключително” отношение от страна всички останали – и ако не бъде удовлетворена, лесно се превръща в отчуждение, нихилизъм, социопатия. Девизът на съвременното общество – подчертаващ единствено индивидуалността, различността, неповторимостта (буквално във всяка област – от образованието и възпитанието до бита и ежедневието) индуцира усещане за невъзможност за приемане и допускане на “другия” като равнопоставен и равноправен, поражда недоверие и съмнение във отношението към всеки друг.

Като следствие на казаното става понятна заплахата за деструкция на “цялото”, но не като външна, а като вътрешно детерминирана обусловеност. З. Бжежински използва понятието “позволяваща корнукопия”, за да характеризира общество, което поощрява стремежа към това, “всичко е позволено и всичко може да бъде притежавано” [2]. Нещо по-вече, ако подобен принцип е издигнат на ниво върховна ценност и себеудовлетворяването е норма – човек ще се чувства задължен да е в правото си да има всичко, което пожелае, без оглед на това – заслужавали ли го, или не. По този начин моралната преценка или разликата между добро и зло става излишна [3]. Очевидно е, че доведена докрай – “Всеки има право на всичко на всяка цена” – идеята за самодостатъчността на индивидуалното битийстване поражда множество проблеми характеризирани от автора чрез понятия като

“разкол”, “разпад” и др. по отношение и на най-организираното цяло. В това е и амбивалентността на модерността – характеризирайки нарастването на населението на САЩ, З. Бжежински отбелязва че превръщането на Америка от общество доминирано (и формирано) от бялата, англосаксонско-протестантска култура в “мозаечно общество” неизбежно ще доведе до дълбока промяна на ценностите и евентуална загуба на “социална сплотеност”. “Макар че подобна промяна може да породи нова креативност и динамизъм – чиито интелектуални и човешки предимства са неоспорими – тя също така вероятно ще бъде разрушителна, дори потенциално разделяща...”[4]

Особено важен проблем тук се явява отдалечаването и отчуждаването на реалните индивиди от хипостазираната система на управление във всички обществени области. В средата на миналия век Х. Маркузе обръща внимание върху несводимостта на системите и тяхната същност (entity) към реално съставлящите ги – или върху социално-политическите универсалии: “Нация”, “Корпорация”, “Партия”, “Съвет на директорите”, “Попечителите”, “Университетът” и др., и възможността тази натрапена “отгоре” действителност да приеме формата на независимо съществуване. “Все пак има смисъл това, че “Нацията” или “Партията” са длъжни да бъдат превеждани на езика на своите съставни части и компоненти. И че това, *не е така*, – това е *исторически* факт...”[5] Или, се постулира отчуждаване на способността за вземане на управленческо решение от реалните участници в социалния процес, което се ситира във винаги проблематичното “горе”, и “от най-високо място”.

Казаното до голяма степен обуславя теоретическите спорове относно ценностния знак на процеса на глобализацията [6] – като консенквенциите на нейната реализация са в зависимост от “телоса” на нейната експлоатация (аналогично на Платоновия анализ на “Държавата”). Ако под “неолиберализъм” или “либерален универсализъм” се крие хегемонията на един или друг субект, то глобализационният процес ще се окаже вътрешно противоречив и дискредитиран. В този план са и критическите анализи – изкористяването на глобализационните тенденции води до странични и даже противоположни резултати – концептуализирани чрез съдържанието на “глокализация”, “глобалокация”, “глобофашизъм”, “деглобализация” и т.н. Същността на проблема е в това, че посочените процеси могат да влязат, и влизат в крайно противоречие с формираните в продължение на векове цивилизационни форми, пораждащи унифицирани и униформенизирани (в угода на малък

брой политически и икономически технологии и обслужващи частни и корпоративни интереси) – локални общества.

Чисто количественото нарастване на материалната и духовна взаимозависимост на хората едни от други в съвременната епоха е несъпоставимо с “мошта” и “силата” на христоматийните “герои” от миналото – напр. Тамерлан, Ал. Македонски, Наполеон и др. Възможностите за въздействие на един редови наш съвременник – пилот, оператор в АЕЦ, микробиолог, инженер и т.н. – многократно надвишават ефекта от интересенцията спрямо съществуващите хора, среда, природа и др., в сравнение с митологичните примери. В този смисъл психологическият шок от сблъсък с – вече – “целия” свят, може да породи крайни и полносни нагласи: от възторженото чувство за принадлежност към човешкия род, и това, да си част от подобна цивилизация, до преживяването на несъответствието между смятания за всеобемаш преди мой ценности “космос” – с това, което останалите притежават, умеят, представляват... Рязкото количествено нарастване на параметрите на съществуващото поражда усещане за нарушени пропорции и хармоничност в миропорядъка, което води до изостряне и задълбочаване на качествените противоречия в модерното общество – “човекът-маса” се трансформира в “глобален консуматор”, чиито единствен интерес е да притежава всичко обявено като “последен писък на модата”. Друг съпътстващ проблем е превръщането на човека – вследствие на “информационната” революция – в тотален реципиент на “злото” във всяко кътче на Земята, доколкото катастрофите, бедствията, престъпленията и т.н. са лидери в комуникационната практика – индуциращи рефлексивност за хаос, разпад, катастрофичност в тотален мащаб.

От философска гледна точка интерпретирането на тези и други процеси представлява нарушаване на диалектичката зависимост на единичното, особеното и общото – последното се принизява до единичното като несъществуващо, а особеното не се явява носител на основополагащото и универсално значимото, а остава на ниво само “различно” или противоположно. Като примери в това отношение може да се посочи тоталния процес на подмяна на реалността като сетивно-веществена определеност, с нейния имагинерен двойник – символизация, метафоризация, виртуализация. Съвременната социална действителност е изцяло подвластна и е в плен на “думите”, съвременният човек е “говорящо битие”, (“homo verbalis”), огромен брой хора не правят друго, освен да артикулират – което се явява рязка форма на редуция и “едномерност” в сравнение напр. с ренесансовия “цялостен” и

хармоничен модел на човека, умеещ да се справя самостоятелно и индивидуално с всяка социална функция. Друго следствие на нарушената диалектика на посочените категории е хаотичната подмяна и смесване на конститутивни и емблематични противоположности – в практиката на социалния живот се поощрява съседството на “уличното” със “салонното”, на аматьорското с професионалното, на наивистичното с образцовото, на натуралистичното с естетичното, на повърхностно-профанното с възвишено-сакралното и т.н.

С това може да се обясни и своеобразната субективна “съпротива” на посочените обективни тенденции – от страна на настоящите елити, доминиращите институции, националното самосъзнание и т.н., и в този смисъл липсата на най-важният фактор – на исторически формиран, морално авторитетен и оторизиран глобален субект на глобалните проблеми

В логиката на подобно интерпретиране на окръжаващото – тук можем да се абстрахираме от понятийната форма, с която то се означава: свят, битие, действителност, реалност и т.н. – се очертават няколко основни процеса. Първият – екстенсионален – на непрекъснато разширяване на мащабите на “картината на света”, чрез детайлизиране и проникване в структурата на съществуващото (микросвят), и чрез увеличаване на границите на видимата (теоретически и експериментално) част на Вселената (мегасвят). Вторият процес – интенционален – се осъществява чрез ускоряване и задълбочаване на взаимодействието и взаимопроникването на човека, от една страна, и съществуващото (Природа, Космос, материя и т.н.), – от друга. Именно този втори процес представлява методологически и “мета-физически” интерес, доколкото неговото развитие преосмисля и изисква предефиниране на ред устойчиви светогледни нагласи. Друга особеност на взаимодействието на развиващия се човек със света, е фактът на ускоряващото се протичане на процесите – ако за Античността и Средновековието са характерни устойчиви, властващи в продължение на векове светогледни визии и парадигми, обхващащи десетки поколения и формиращи устойчиви нагласи относно порядъка и произхода на съществуващото, то днес сме свидетели на обратното съотношение – в рамките на един човешки живот (като се отчита увеличаването на средната продължителност на живота около два, два и половина пъти в сравнение с Античността) протичат няколко “революции”, редуват се различни (често противоположни и формално несъвместими) социално-политически, технологически или културологически парадигми.

Целостността и единството на съществуващото получава терминологична легитимация чрез различни понятия и категории – “свят”, “космос”,

“битие”, “реалност”, “действителност” и др. Всяко едно от тях има своя генезис и контекстуално поле на употреба – макар че изразяват принципно максимално възможния обхват на отразяваното съдържание. Така например “космос” – *cosmos* (от глагола *cosmeo* – украсявам) – има значение на ред, порядък, украшение и от времето на Омир се свързва с определена форма на пространството около нас, вследствие на прехода от хаос в ред. Понятието “битие” в българския език идва чрез библейски и молитвени фрагменти и е близко до обща църковнославянска форма (бытие на руски, или *bice/bitak* на сърбо-хърватски език). Но подобен “дълбинен” смисъл не присъства в съдържанието на основните европейски езици за битие – *Sein* (нем.), *being* (англ.), *l'être* (фр.), *ser* (исп.), доколкото те изразяват съществуване и в неговата всеобщност, и в неговата единичност [7]. Понятието “свят” е възможно да се родее тясно със светлината, осветеността, видимостта – като презумпция за сетивна наличност и достоверност.

Сред посочените категории все пак се откроява категорията “действителност”, доколкото тя притежава определено смислово предимство в ред отношения – тя ориентира към най-съществената характеристика на съществуващото – към неговата динамика: движение, изменение, развитие, отношения, взаимовръзки, взаимозависимости и т.н., или към действието. Констатирайки очевидната близост на действителното (действителността) с онова, което действа – М. Хайдегер анализира генезиса и съдържанието на това, как “действителното изпълва областта на действащото”, което е свързано с индогерманския корен (*dhe*), откъдето идва и гръцкото понятие “тезис” – полагање, поставяње, положение [8]. Но освен като дело на човек, подобно “правене” се свързва и с естествените, природни процеси на растеж, движение и властване на природата – означено като “фюсис”. Именно защото имат обща основа, двете форми на действителността по-късно се противопоставят, но по-важното е, че и двете се определят от едно и също нещо – “фюсисът” е “тезис” в смисъл, че нещо се “про-и-из-вежда” чрез действие в действителност, т.е., това е начинът, по който нещо се извежда на нивото на пре-биваването, на нивото на при-съствието (при-суть-ствието /при същината), или това е “присъщяване” (или при-същност-яване) [9]. С други думи, ако следваме гръцката мисловност – според автора – действителността намира своето основание не просто като абстрактен резултат (в духа на римското *causa efficiens, efficere*), а като “ергон”, като Аристотеловите “енергия” и “ентелехия”, или като про-(начало към и присъствие), из-(излизане от потаеността), вледение (водене, довеждане).

Като лингвистично потвърждение на подобен извод можем да посочим значението на съществителното “Sein” (нем. – съществуване, битие, действителност, същност); и глагола “sein”, който има обаче изключително широко разгръщащ се спектър от значения: 1. съществувам, съм, бивам, да бъда, има; 2. намирам се, пребивавам; 3. намирам се в известно положение, състояние, настроение; 4. става, случва се, състои се; 5. е, означава; 6. е, прави, като към тях могат да се прибавят и други употреби като спомагателен глагол и копула.

По този начин “действителността” и още по-конкретно “социалната действителност” е онази реалия, която е фокусната точка на общото, особеното и единичното. Възникването и развитието на човешкото общество се свързва с оформянето на ред структури, функции и взаимоотношения, които в своята цялостност и единство изграждат системата на социалната действителност. Често те се представят като двойки противоположности, които в своето взаимодействие (едновременно се отричат, но и предполагат), конституират елементите и закономерностите на обществото като такова. Като основополагащи категории тук могат да се посочат – държавата и гражданското общество, пряката и представителната демокрация, управлението и самоуправлението, политическата система и гражданското самосъзнание (НПО, “Третият сектор”), централната, регионалната и местната власт и т.н.

В системата на социалната действителност “демократическите ценности и принципи” са теоретически признати и на настоящия етап практически безалтернативни – Ф. Фюре обръща внимание върху това, че за първи път от 150 години насам, а ако не и по-вече, “в световните интелектуални и политически битки не се предлага алтернативен тотален възглед за обществото”[10], а Ф. Фукуяма постави въпроса за това – “има ли теоретическа алтернатива на либералната демокрация?” – като качествено състояние на обществото днес, и като своеобразен “край на историята”[11].

Историческото оформяне на “социалната действителност” в духа на демокрацията (“народовластие”) е съпроводено от широк кръг интерпретации.

За Платон античната демокрация е дефинитивно далеч от “идеалната държава” – той ѝ отрежда в низходящата йерархия предпоследно място – монархия, аристокрация, тимокрация, олигархия, демокрация и тирания, като я оприличава на “изпъстрена дреха с различни цветове”[12] и която за

обикновения народ, който се заглежда в “пъстрото” – ще изглежда най-добра. Основният упрек на Платон спрямо демокрацията е, че тя поражда безотговорност – да не управляваш, когато си способен за това, да не воюваш, когато другите воюват, нито да браниш мира, когато другите го бранят и т.н. Впечатляваща тук е “снизходителността” към някои осъдени, които “все пак си остават в държавата и се движат открито, понеже никой не се грижи и никой не наблюдава как такъв човек се движи като герой?”[13] Особено неприемливи са пораженията в душите на младите хора – в тях се въвеждат: надменност и безредие, безпътство и безсрамие, като всичко това превъзнасят и наричат с хубави имена – надменността наричат добро възпитание, безредието – свобода, безпътството – великопение, а безсрамието – мъжество”[14]. Всичко е препълнено със свобода – по такъв начин, че бащата се уподобява на, и се страхува от децата си, учителят в такава държава се бои от учениците и ги ласкае, а учениците не уважават своите учители и възпитатели, старците подражават на младите и т.н.

За Платон единството на съществуващото се обуславя от неговото съотвествие на един съвършен порядък, който се състои от идеални, образцови същности. Това подражание (съучастие) гарантира общността на сетивната даденост, тя е по-вече или по-малко съответствие на своята предзададена същност. Интегративна характеристика тук – в космобожествения, държавния и душевния порядък – е ролята на “благого”, самодостатъчна ценност, благодарение на която са възможни както “душевното здраве” на отделния човек, така и “справедливостта” в обществото. Тези три сфери са еднопорядкови, подчиняват се на общ принцип, нарушаването на който води до дисхармония – недопустимо е демиурзите (занаятчиите) да подражават на управниците в начина на живот, или емоциите да ръководят поведението на човека в ущърб на разума. Нарушаването на подобен порядък е вид разстройване на цялото, вид “безумство”, водещо до дисхармония и упадък както на полиса, така и на отделната личност.

Авторът описва схемата за това, как е възможен интегритетът на космичното, полисното и психичното – по своята природна даденост хората са различни – като един е способен за една дейност, друг е предопределен за друга – “всеки се ражда, без да е подобен на всички други в началото, но се отличава по своята природа и всеки е определен за някоя работа”[15], което е вид неравенство, което обаче се преодолява чрез взаимната зависимост на хората в “държавата”, и където всеки чрез разделението на труда допринася за и получава от общото благо. Това именно е моделът на дър-

жавата въобще, като “такава”, или на “идеалната държава” – където на “входа” са естествените, природно-биологични различия на хората (пораждащи неравенство между тях), но именно в обществото, или на “изхода”, в резултат на взаимната зависимост на всеки от останалите (както и обратно), посоченото неравенство се трансформира в “справедливост”, във вид равенство на всички граждани, спрямо съвместно произведеното общо “благо”. В обществото никой не трябва да излиза извън своя прерогатив, да претендира да върши несвойствена и несъответстваща на способността му дейност – това ще е неефективно и пагубно и за него, и за останалите. Не биха могли хората да бъдат щастливи, а цялата държава да блаженствува – ако земеделците се облекат в разкошни дрехи, обсипани със злато и да обработват земята, а грънчарите в полулегнало положение да пият и да се веселят, и да произвеждат с грънчарското колело [16].

Платон обръща внимание върху особената отговорност на управляващите. “Когато пазителите на законите и на държавата не са пазители, а само изглеждат такива, виж, че унищожават из основи цялата държава, казва той, макар че те единствени имат възможност да я уредят добре и да я направят щастлива” [17]. Точно тази отговорност и грижа за цялото в неговата действителна всеобщност, не е във възможностите на всеки, и за Платон няма да настъпи край на злините и да се осъществи частното и общественото благополучие, докато “не започнат да царуват философите или докато сега споманваните царе и властници не започнат истински и по задоволителен начин да се занимават с философия” [18]. Подобна теза звучи крайно, но може да бъде разбрана в контекста на платонизма като цялостна система – философът е човек който се интересува именно от цялото, той не би се удовлетворил от една или друга съставляваща на това цяло – означаващо в политически и социално-икономически план, че “управителят” е над частните (вкл. и своите) интереси, той ще бъде щастлив тогава и само тогава, когато обществото и държавата функционират като хармоничен организъм, без ошетени и недоволни в качеството им на част от това цяло.

Очевидно е, че още тук се предефинира “традиционната” нагласа относно разделението на обществото на управлявани и управляващи, и тук авторът въвежда основното изискване пред субектите на властта – да обединяват, да съчетават, да се грижат за всички като за едно цяло, защото ако страда “един”, то това е достатъчно за тяхното дискредитиране. Това означава, че съществените характеристики на управляващите са не само професионални или технологически, а преди всичко социално-нравствени,

морално-личностни качества на удържане на безкористното, и даже на саможертвено отношения на управляващите в качеството им на реални субекти и изразители на това цяло. По определение единствен “философът” не са блазни от една или друга облага или корист – в света на крайните, земните, тленните и бренните неща, нищо не може да изкуси подобен “търсач” на абсолюта, философът се интересува от един порядък по-горе – от принципа, от логоса, или ейдоса на обществото – а в това именно е идеята за справедливостта и справедливото управление. Обект тук не е никой поотделно, а всички заедно – народът в неговото единство и непротиворечивост – за управляващия съвършенното общество се превръща в негов частен, личен интерес, едва ли други прояви и форми на благо могат да изместят подобна висша форма на удовлетворение.

По един убедителен начин подобна идея е представена от Ж. Лабрюйер в характеристиките на “монарха” и държавата, където да се нарече краля – “баща на народа” – означава не толкова да го възвеличаеш, а да определиш неговата същност и истинското му име. Представете си – пише Ж. Лабрюйер – голямо стадо и овчар, който трябва да е грижовен и внимателен към овцете, да не ги изпуска от погледа си, да ги води, да ги събира, да ги храни, да ги защитава от огладнелия вълк, и когато “зората го сварва наред полето, което той напуска едва при залез слънце. Какви грижи! Каква бдителност! Каква преданост!... Вярна картина за народа и неговия владетел, ако той е истински владетел. Владетелят, потънал в охолство и разкош, е като овчаря, накичен със злато и скъпоценни камъни, със златна гега в ръка; кучето му със златен нашийник е вързано с верижка от злато и коприна. Толкова злато прави ли живота на стадото по-добър, пропъжда ли вълците?”[19]. “Ако е трудно да се нагърбиш с едно семейство – продължава авторът – ако е предостатъчно да отговаряш дори само за себе си, каква тежест, какво бреме е да носиш на плещите си цяло кралство! Дали усилията на владетеля са възнаградени с предполагаемото удоволствие от една абсолютна власт и с метаните на куртизаните? Мисля си за тежките, несигурни и опасни пътища, които той трябва понякога да избира, за да постигне обществено спокойствие; припомням си за крайните, но необходими мерки, до които той прибегва често в името на една благородна цел; знам, че той ще отговаря пред самия бог за благоденствието на своя народ, че доброто и злото са в ръцете му, че никакво незнание не може да го извини, и се питам: Искам ли да управлявам?”[20].

Аристотел също така разсъждава върху проблема за формата и правилността на държавното устройство. Не броят на участващите в управлението, а целта и насочеността му обуславят разликата между правилните от неправилните форми – респективно – монархия, аристокрация и полития от една страна, и тирания, олигархия и демокрация (власт на масите, на тълпите) от друга. Важен елемент на политията, според Аристотел е възможността всички граждани да съумеят да се съберат на едно място, пред един оратор. Необходимо е “гражданите на една държава да се познават, за да могат да решават спорните въпроси, свързани с нарушаването на права, а и да разпределят властта съобразно достойнствата на кандидатите”[21], в противен случай само свръхестествена сила може да внесе ред в огромно множество от хора.

Други мислители като Ж-Ж. Русо смятат, че условията за демокрация са подходящи за родната му Женева (или за други малки републики), където се демонстрират простота на нравите и относително равенство на гражданите. В Глава IV – “За демокрацията” на основния си труд “За обществения договор...” Русо пише: “Ако вземем термина в неговото буквално значение, истинска демокрация никога не е имало и никога няма да има. Противно на природния ред е мнозинството да управлява, а малцинството да бъде управлявано... Ако съществува народ от богове, той би се управлявал демократично. Толкова съвършено управление не е за хора”[22].

В по-ново време К. Попър вижда в демокрацията не народовластие, а такава ефективна система от институции и тяхното функциониране, която не позволява на управляващите да “абсолютизират” своята власт за сметка на всички останали. Според автора има два типа правителства – първи, от който можем да се избавим без кръвопролития, чрез всеобщи избори; и втори, от който се избавяме чрез успешен преврат. Демократическият принцип означава следното – “даже лошата политика, провеждана в условията на демокрацията (доколкото ние можем да съдействаме за нейното мирно изменение към по-добро), е за предпочитане пред политиката на тиранина – нека даже да е най-мъдрият и великодушният”[23]. Според Р. Колингууд цивилизоваността на съвременната социална действителност засяга преди всичко модуса на разрешаване на междучовешките противоречия и характера на прехода от “несъгласие” в “съгласие” между тях – с оглед на непрекъс-

натото намаляване на елемента на силовата принуда, за сметка на разума, толерантността и солидарността [24].

По същество, проблемът за демокрацията и демократичното управление е подчинен на един друг проблем – социално-политическото обезпечаване на правото на всички хора в качеството им на човешки същества да бъдат равни, да се осъществят такива неотчуждаеми права като правото им на живот, на свобода и на собственост (Д. Лок), или на живот, свобода и щастие (Т. Джеферсън).

Проблемът за равенството на хората е сложен и многоаспектен. Ако допуснем, че всички хора са равни (егалитаризъм), то защо трябва да отстояваме постулираното вече равенство, или е необходимо уточняване на това, в какво могат да бъдат равни за разлика от едно фактическо неравенство в ред области – или егалитаризмът трябва да се съобрази и да отчита неравенството на различните равенства. Очевидно е, че политическите отношение не могат да променят психо-физиологическите и анатомическите различия между хората – те могат да се стремят към такива форми като равно право на вот, право на избор във политическите институции, право на справедливо съдопроизводство и др. Мнозинството от демократично мислещите хора не само допускат възможността, но и активно прокарват и реализират на практика това право – което се явява основа на политическата, а оттам и на икономическата свобода като цяло. В същото време понятието икономическо равенство съдържа спорни елементи – което е свързано с такива понятия като материални потребности, блага и удовлетворение на тези потребности. Или както поставят въпроса Д. Тейчман и К. Еванс – “Трябва ли да направим (или да оставим) икономически равни хора, които не са равни от гледна точка на красотата, ума или деловите качества? Например, заслужават ли красивите, умните и способните по-високи доходи, отколкото останалите граждани? Или по-малко красивите, способните и умните се нуждаят от по-големи доходи, отколкото останалите?” [25] Посочените проблеми като че ли са толкова ясни, колкото и неясни – от една страна, абстрактно погледнато никой не трябва да претендира, че има право на по-вече от останалите, от друга – обществото непрекъснато “нарушава” посоченото...

В тази връзка Д. Сартори разграничава няколко вида равенство в търсене на корелация между демокрация и равенство – 1. Юридикополитическо – разбираемо като всеобщо избирателно право, или разпростиране на правото на глас върху всеки; 2. Социално равенство – означаващо, че

класовите и имотни различия не носят привилегии за техните субекти; 3. Равенство на възможностите – като равен достъп (равно признание за равни постижения); 4. Равни възможности като равен старт (равни начални материални условия за равен достъп до възможности); и 5. Икономическа еднаквост – еднакво богатство за всички и всеки [26].

Анализът “за” и “против” равенството предполага следните аргументи – процесите на утвърждаване и поддържане на икономическото равенство като “революционно” преразпределение на имуществото не може да се осъществи, или води до непредвидими последици. Според Р. Нозик всяка собственост, ако не е отнета, открадната чрез сила, измама и шантаж, е честно заработена – даже опитите на държавата да я обложи с по-високи данъци, за да помогне на бедните, нарушава гражданските права на богатите. Тук функциите на държавата трябва да са минимални, и да се свеждат до предотвратяване на престъпленията и защитата от външни врагове. Подобна крайна позиция също не може докрай да бъде защитена, доколкото всяка собственост е функция на определен исторически контекст, свързан с все по-затруднено идентифициране на “първите” (истинските) собственици, или на техните наследници – далеч назад във времето, което не е по-малко разрушително, отколкото насилственото преразпределение на богатството. Въпреки това проблемът остава – един се ражда ”принц”, друг “просяк”, един по думите на Волтер – “с шпори на краката”, а друг – “със самар на гърба”, един с наследени богатства, друг – с наследени дългове. Така егалитарната теория допуска смегчен вариант – равенство във възможностите, което по-лесно се съчетава с останалите ценности – свобода, справедливост и др.

Както отбелязва Ф. Фукуяма: “Американската политическа система от 1776 г. насам е основоположена на естественото право – както критиците, така и защитниците ѝ посочват, че тя е обхващала (по различни причини) различни социални групи, т.е. не всички са попадали “в магическия кръг на “хората”, за които в Декларацията се казва, че са създадени равни. Този кръг най-напред не включва жените, чернокожите или белите хора, които нямат собственост; той обаче бавно, но сигурно се разширява – подчертава авторът – обхващайки с течение на времето и тези групи.”[27].

В този смисъл и крайно звучащите реакции на двата условни лагера – на “егалитаристите” и на “антиегалитаристите” трябва да се разглеждат във взаимната им зависимост – еднакво неприемливи са както тоталните, резки и “катастрофични” скокове в обществените взаимоотношения, така и отсъст-

вието на всякакви проекти и действия по регулиране на имуществените състояния, което е в изгода на всички – под формата на гаранции, по-добри перспективи, перманентно подобряване на благосъстоянието и т.н. Фундаменталното равенство на членовете на обществото трябва да се състои във възможността те “да бъдат себе си” по един обществено приемлив и допустим начин.

Така “социалната действителност” не е драматично и фатално запрограмирана от родовата си принадлежност. От една страна, тя е функция на исторически обстоятелства, но от друга – *summa summagum* – все по-вече е конкретен резултат на съзнателните усилия и общата съзидателна воля на хората – да се преживяват като творци на едно духовно, нравствено и свободно отстоявано – социално битийстване.

КРАТКИ ИЗВОДИ:

1. Съвременният философско-методологичен анализ на битието е длъжен да отчита динамиката на смисловите акценти във взаимодействието на основните метафизически реалии. “Космо-социално-антропологическият” универсум започва да се определя все по-вече и по-вече от “втория” и “третия” елемент, а процесът на “мегаисторическото” развитие да бъде зависим от целенасочената дейност на глобализиращото се човечество.

2. Komplцираната и противоречива “социална действителност” се нуждае както никога досега от единоедействието, солидарността и толерантността на всички членове на обществото, а в още по-голяма степен това се отнася до едно интегрирано човечество пред лицето на общи и значими за всички проблеми.

3. ”Персоналната действителност” или личностната проблематика днес “обсебва” светогледната визия на огромен брой хора – това поражда ред сериозни проблеми пред обществената (по дефиниция) същност и пред общностната реализация на съвременния човек.

4. Модерният индивид селектира и “свива” съществуващото до собствената си мяра, той актуализира себе си чрез избора и ограничаване на многообразието до възпроизвеждане на формата на своята индивидуалност. Съществуващата социална действителност е пренатоварена със субективното, единичното, или частното, което усилва ентропията на “особеното” и “общото”, персонализира институциите, и поставя обществените отношения в зависимост от интереса и психологията на всеки отделен член на обществото.

5. Същевременно демократичното устройство на социалната действителност изисква специфична форма на гражданска активност – висока степен на съзнателно участие и ангажираност с обществото. “Субект” на цялото са не отделни лица или институции, а всички заедно – контролът – осъществяван преди от едни спрямо други – се превръща в самоконтрол, организацията – в самоорганизация, управлението – в самоуправление. Вън от това – обществото, чиито членове нямат подобен “hexis” – среща сериозни затруднения в своето функциониране и развитие.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вж. **Шпенглер, О.** Закат Европы. ВО “НАУКА”. Новосибирск, 1993, 70. Авторът синтезира последиците така: “Вместо светът – *градът*, една *точка*, в която се съсредоточава целия живот на обширни страни, в същото време когато всичко увяхва; вместо богатия на форми, срастнал се със земята народ – нов скитник, паразит, жител на големия град, човек абсолютно лишен от традиции, разтварящ се в безформената маса, човек на фактите, без религия, интелигентен, безплоден, изпълнен с дълбоко отвращение към селячеството..., следователно, огромна крачка към неорганическото, към края...” (Пак там, 70–71).

2. **Бжежински, З.** Извън контрол. Глобален безпорядък в навечерието на XXI в., ”ОБСИДИАН”, С., 1994, 75.

3. Пак там, 77.

4. Пак там, 120.

5. **Маркузе, Г.** Одномерный человек, М., ‘REFL-book’, 1994, 271. Авторът цитира Фр. Перу: “Те вярват, че умират за Класата, а умират за партийните лидери. Те вярват че умират за Отечеството, а умират за Бизнесмените. Те вярват, че умират за свободата на Личността, а умират за Свободата на дивидентите. Те вярват, че умират за Пролетариата, а умират за неговата Бюрокрация.” (Пак там, 272).

6. Вж. **Христов, Л.** Универсалиите срещу човека, или парадоксите на общото. “ПАРАДИГМА”, С., 2002, 251–295, **Проданов, В.** Глобалните проблеми и съдбата на България. ИК “Хр. Ботев”, С., 1999, Бауман, З., Бек, У. и др.

Смесването и заличаването на границите между предишните строго разграничени “територии”, се определя от Ж. Бодрийар като “трансестетизация”, “трансполитизация” и “транссексуализация”. В предговора си към произведението на автора – “Америка” – Б. Марков пише: “Всичко се превръща в знаци, даже и това, което по-рано е носило непосредствено удоволствие.

Удоволствието като чисто човешка, непосредствена радост го няма съвсем. То самото е станало знак. На мястото на материалността на вещите и на идеалността на ценностите е дошла нова семиотика на света. Промислеността и пазарът, изкуството и науката – буквално всички сфери на производството днес създават изключително символични ценности, и по-точно знаци.” (Вж. **Бодрийяр, Ж.** Америка. “Вл. Даль”, С.-Петербург, 2000, 17; www.philosophy.ru).

7. Вж. **Денков, Д.** Въведение във философията УИ “Св. Кл. Охридски, С., 2006, 36.

8. **Хайдегер, М.** Наука и осмисляне. – В: Идеи в културологията, Т.2, УИ “Св. Кл. Охридски”, С., 1993, 191

9. Пак там, 192.

10. Вж. **Дарендорф, Р.** Размисли върху революцията в Европа. С., 1992, 36.

11. **Фукуяма, Ф.** Краят на историята и последният човек. “ОБСИДИАН”, С., 1993, 76

12. Платон, Държавата, 557с.

13. Пак там, 558.

14. Пак там, 560е.

15. Пак там, 370б.

16. Пак там, 420е.

17. Пак там, 421.

18. Пак там, 473д.

19. **Ларошфуко, Ф.** Максими и страсти, Лафонтен, Ж., Басни, Лабрюйер. Характери, Ж.дьо., С., Народна култура, 1983, 518–519.

20. Пак там, 520–521.

21. Аристотел, Политика, 1326б.

22. **Русо, Ж-Ж.** Избр. съч. С., Наука и изкуство, 1988, 141–143

23. **Поппер, К.** Открито общество и его враги. Т.1, М., МФ “Културна инициатива, 1992.

24. Вж. **Стоянов, Ж.** Идеите за историята. XX век. С., УИ Св. Кл. Охридски, 1993, 128.

25. **Тейчман, Д., Еванс, К.** Философия. М., Весь Мир, 1998, 114.

26. **Сартори, Д.** Теория на демокрацията., Кн. 2, С., 1992, 132–133.

27. **Фукуяма, Ф.** Нашето постчовешко бъдеще. С., ОБСИДИАН, 2002, 283.