

## **ЗА БЛАГОТО И НРАВСТВЕНОТО: ЕСЕ ВЪРХУ НЯКОИ ОСНОВНИ КОНЦЕПЦИИ НА АРИСТОТЕЛ И ХЕГЕЛ**

ХРИСТО ХРИСТОВ

*Институт за изследване на обществата и знанието, БАН*

hristo2907@abv.bg

## **ON GOOD AND MORAL: ESSAY ON SOME MAIN NOTIONS OF ARISTOTLE AND HEGEL**

HRISTO HRISTOV

*Institute for the Study of Societies and Knowledge, BAS*

### **Abstract**

“Ethics in Bulgaria – Traditions and Horizons” is a theme that obliges us to think in some significant respects. Firstly, we may ask: How can we explain in the best way which are the main traditions in the academic ethics in Bulgaria? Secondly, we may ask: How can we understand what is their future lying ahead in a world that is more and more volatile in an axiological respect? In that case I present this essay that includes in itself some my readings of a classical ethical conceptions that we encounter in the philosophical heritage of Aristotle and Hegel with my own purpose of contributing humbly to the aims of the present conference that is standing out against a background of such an important issues. I make that maintaining an awareness of the fact that the philosophical rethinking in general of such a matters of good and moral in ethics of Aristotle and Hegel today, in Bulgaria, contains in itself the keynote of the more successful finding of the possible answers tomorrow of these important issues that have been mentioned above.

**Keywords:** Philosophical Heritage of Aristotle and Hegel, Classical Ethical Conceptions of Good and Moral, Academic Ethics in Bulgaria

"Етиката в България - традиции и хоризонти" е тема, която задължава да помислим в някои важни отношения. Първо, как можем да покажем по най-добър начин кои са основните традиции в академичната етика в България? Второ, как можем да разберем какво бъдеще им предстои в един като че ли все по-волатилен свят в аксиологически план? В случая представям това есе, включващо някои мои интерпретации на класически етически концепции, които срещаме във философското наследство на Аристотел и Хегел, за да послужи то в качеството си на съвсем скромнен принос в рамките на настоящата конференция, която се изправя пред едни толкова сериозни въпроси. Права това с ясното съзнание за това, че философското осмисляне въобще на подобни класически етически концепции днес, в България, съдържа ключа за по-успешното намиране на техните възможни отговори утре.

Аристотел е известен със своята етическа мисъл, доколкото с нея самата ни предлага съвсем ясни дефиниции за благо в рамките на човешкия живот, разглеждан преди всичко като сбор от различни чувства и дейности [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1108b.15] [1]. Благо в човека, *ἡ εὐδαιμονία*, се определя от Аристотел преди всичко като онази ценност, която бива избирана заради нея самата, но не и заради нещо друго, което се е появило впоследствие, *μηθενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ' ἄν*. По такъв начин сме в състояние да осмисляме своя живот като притежаващ определена стойност, доколкото в рамките на този живот ние най-вече познаваме неща като ценност, удоволствие, съзнателност или добродетелност като желани заради тях самите [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1097b.1]. По такъв начин притежаваме познанието за нашия живот, ако следваме

принципите на Аристотел относно човешкото благо, предложени в „Никомахова етика“, което познание извежда на преден план следната дефиниция. Съвършеното благо по необходимост ни прави самодостатъчни, т.е. автономни, доколкото същото е реализирано от нас. Благото предполага самодостатъчност, т.е. избираме го заради него самото, а не заради нещо друго, както например избираме медицината не заради нея самата, а заради здравето, военното изкуство заради победата над врага и т.н. Благото, разглеждано само по себе си като най-висше благо в нашия живот, предполага основното положение, при което ние го избираме единствено заради самото него във всеки един случай, когато се налага да правим такъв избор в живота си. Това трябва да е най-вече така, доколкото единствено благо само по себе си според Аристотел трябва да е съвършено поради своята самодостатъчност, а поради тази причина е и необходимо да е крайната цел на всички изпълними дела в рамките на един пълноценен и щастлив човешки живот [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1097b.20]. Благото само по себе си по необходимост според Аристотел трябва да бъде това, което разбираме като щастие в нашия живот, доколкото ние сме дотолкова щастливи, доколкото успяваме да направляваме различните видове деятелност и чувственост според желанието си да реализираме в техните рамки принципа на най-висшето човешко благо като избрано заради него самото [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1097b.20]. По такъв начин преоткриваме своите дела като завършени дела, а нашите жизнени планове – като осъществени разумни жизнени планове. Аристотел ни предлага този принцип в качеството му на основна част от реквизита на неговия етически модел за обяснение на господстващите реалии в

човешкия жизнен свят. Аргументационната линия, която стои в основата на този етически модел, може да бъде открита още в самото начало на “Никомахова етика”. Според Аристотел всеки способ и всеки начин, които избираме за ориентири в сферата на нашата целеполагаща дейтелност, както и всяка постъпка и всеки избор, които осъществяваме отново по отношение на същата тази сфера, представляват величини, които имат за своя най-висша и конститутивна цел благо [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1094a].

От друга страна е нужно да направим някои важни уточнения. Първо, сферата на човешките жизнени дейтелност и целеполагане според Аристотел едва ли може да бъде разглеждана като нещо хомогенно, а, напротив, по-скоро трябва да я мислим като област на хетерогенното, доколкото откриваме различие, но не и сходство, сред човешките жизнени цели по същност и по степенна полезност. Тези цели са разнородни по характер [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1094a]. Едни от тях имат природата на различни видове дейност, *ἐνέργειαι*, а други по-скоро представляват получените от тях резултати, *τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά*. Тук трябва да се има предвид най-вече това, че Аристотел ни предлага различни значения на понятието за цел, когато става дума за сферата на човешката дейтелност. Целите, *τέλη*, най-вече може да бъдат разбирани като цели по отношение на предприетите от нас начинания, които начинания се базират на концепцията за получаване на по-добри резултати в рамките на упражняването на едни или други дейности, които предполагат подобни резултати. По такъв начин имаме от една страна целева област на планирани начинания, технически способности и познания, служещи ни за справяне с действителността на човешкия жизнен свят,

и, от друга страна, област на целите, заложи в получените крайни резултати. Тези области може да бъдат определени като област на процесуална целевост и като област на резултативна целевост в рамките на човешкия жизнен свят. Второ, хетерогенният характер на човешките дейности и целевост задължително според Аристотел предполагат изграждането на общност, *κοινωνία* [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133a.15]. Това е така според него, доколкото не можем да очакваме, че ще се появи общество там, където всеки прави и създава това, което правят и създават всички останали, например трудно бихме очаквали създаването на общество, съставено единствено от лекари, но лесно бихме си помислили, че би възникнало общество, съставено от хора, които имат различни занимания, т.е. общество, съставено от лекари, земеделци, обушари и т.н. [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133a.15]. Също така според Аристотел тук не трябва да мислим, че има някаква пречка продуктите, получени от техните дейности, да се различават като полезни в по-голяма или по-малка степен [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133a.10]. Това, което е нужно да се има предвид според Аристотел в случая, е положението, което прави наложително намирането на равновесие между степента на полезност на отделните продукти, като в случая тук трябва да се има предвид полезността, получена при размяната на продукта от страна на този, който го получава. Човешкото общество не би трябвало да бъде едно произволно натрупване на различни хора, които упражняват различни дейности и произвеждат продукти с различна степен на полезност, макар че на пръв поглед мнозина да остават с подобно впечатление, ако проследяват мисълта на Аристотел в този неин аспект, доколкото според него обществото възниква като

цяло при струпването на различни и нееднакви по степен на полезност дейности и продукти [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133a.15]. Водещият механизъм, за който древният мислител подсказва, че същият привнася ред в този хаос, е механизмът на размяната, *ἀλλαγή* [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133a.15].

Размяната на различните продукти, получени от разнообразните дейности на хората, предполага необходимостта тези продукти да се намират в определено състояние на равновесие относно степените на тяхната полезност, която е привнесена в тях посредством труда на всеки един участник в процеса на размяна в името на нуждите, които всички участници се стремят да удовлетворят посредством своето участие. Това равновесие, *ἰσότης*, доколкото може да се разбира, за Аристотел не е зададено по природа, а представлява предмет на постигната договореност между участниците в размяната, т.е. посредством един закон, създаден от членовете на дадена общност, *ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστί* [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133a.30]. В случая Аристотел ни дава следния опростен пример [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133b.1 - 1133b.5]. Осъществява се процес на размяна, включващ двама участници – земеделец, обозначен с **α**, и кожар, обозначен с **β**. Земеделецът предлага храни, обозначени с **γ**, кожарят предлага кожени изделия, обозначени с **δ**. Между **α** и **β** ще възникне връзка, ако всеки един от двамата получи в замяна продукт, който притежава полезност спрямо неговите нужди в адекватна степен. Последното ще е доказателство, че всеки един от тях двамата е в състояние да предложи нещо, от което другият има нужда. Ако не е налице

подобна връзка, не е налице възможност за размяна на продуктите  $\gamma$  и  $\delta$  определена полезност за всяка една от страните.

Подобна размяна предполага задължително приравняване на продуктите от дейностите на страните според тяхната потребителна стойност, измерена в пари, които служат според Аристотел в качеството си на гарант, *ἐγγυητής*, за наличието на подобна стойност във всеки един от предлаганите продукти за размяна, доколкото биват използвани за нейното измерване. В процеса на размяна парите играят ролята на универсално средство за оценяване на всеки продукт, предложен за размяна, като така всички продукти се превръщат в съизмерими величини посредством една-единствена мярка за потребителна стойност [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133b.15] [2].

Във връзка с това Аристотел прави едни твърде важни уточнения относно проблема за съизмерването на продуктите съобразно тяхната стойност. Първо, не би могло да се създаде човешко общество, ако не беше налице размяната, описана по-горе. Второ, нито щеше на свой ред да възникне размяна, ако не беше налице равновесието по стойност между продуктите, предложени в процеса на размяна. Трето, не би съществувало подобно равновесие, ако не беше налице съизмеримост по стойност между продуктите, включени в процеса на размяна [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133b.15] [3].

Дотук добре, но настъпва едно леко объркване, ако насочим нашето внимание в детайлите на тези твърдения. Например, как бихме могли да съизмерваме принципно различни продукти. Аристотел от самото начало потвърждава, че това е невъзможно [Aristotle. 1894.

*Ethica Nicomachea*: 1133b.15]. Не сме в състояние в действителност да съизмерваме по стойност различни продукти, включени в процеса на размяна, но сме в състояние да сторим същото само дотолкова, доколкото правим това съобразно тяхната полезност, свързана с удовлетворяването на нуждите, които имат участниците в размяната [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133b.20] [4]. Тази полезност според Аристотел може да бъде определена на базата на въведено универсално средство за размяна, което за древните гърци би трябвало в същото време да представлява установена за всички уредба на общностния нравствен живот, или общностен обичай, *νόμιμα*, чието изражение в процеса на размяна ни е познато с термина “пари”. Общностният живот се подчинява на съизмерването на богатата, получени от разностранните дейности на членовете на дадено общество. Това съизмерване се осъществява според Аристотел по силата на общоприетия обичай в това общество, който именно разграничава какво би трябвало да бъде справедливо и добро. В същото време парите са външен израз на този обичай, служейки като средство за имерването на стойността на продуктите на човешките дейности, а последните безспорно трябва да отговарят на парадигмата за целевостта, подчинена на идеята за благо като постигнато човешко щастие в рамките на общностния човешки живот. Парите в случая играят важната роля на онова средство, с чиято помощ хората постигат в една ли друга степен реализацията на този евдемоничен етически идеал, доколкото те се явяват в ролята си на волеизявлението на онзи поръчител, който единствено според установените в рамките на човешката общност обичаи за разграничаването на мярата на справедливостта и добродетелността като осигуряващи



благоденствието на хората, съизмерва получените продукти от дейностите. По този начин сякаш можем да открием в подобна дефиниция за парите у Аристотел наличието на хармонизиране между обективно зададената нравственост като нравствеността на една човешка общност и субективно зададеното постигане на благо за един отделен човек посредством придържането към това, което му се предписва като негов морален дълг на член на подобна общност по един строго формален начин. Затова може би Аристотел ни казва, че всичко, произведено посредством дейностите в човешките общества, се измерва с пари [Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*: 1133b.20] [5]. Парите правят съизмеримо по стойност всичко онова, което има стойност за удовлетворяването на нашите нужди на разумни същества, живеещи в общност, в която се разменят богатата, произведени от различните по характер наши дейности, които са подчинени на стремежа към благо. Благо то преди всичко се дефинира като щастие то на едно разумно същество, което винаги намира мярата между излишък и недостига на онези качества, които характеризират неговото поведение преди всичко като етическо, т.е. съобразено с главни общностни добродетели като справедливост и благоразумие.

Хегел е известен със своята етическа мисъл, която определя връзката между нравствеността и свободата като необходима връзка в най-висша степен в рамките на “Основи на философията на правото” [Hegel, 1981: 188 ff.]. Хегел преди всичко се е стремил винаги да докаже, че самата нравственост, *die Sittlichkeit*, най-вече е идеята за свободата, *die Idee der Freiheit*, като живата доброта, *als das lebendige Gute*, която се явява в качеството си на завършена реалност за самосъзнанието, разбирано като самосъзнание в областите на знанието

и волята. Нравственото битие за Хегел преди всичко трябва да бъде определено като основа, *Grundlage*, и движеща цел, *bewegenden Zweck*, когато мислим за природата на самосъзнанието, *zur Natur des Selbstbewusstseins*, и за един вече наличен, за него самото, свят, *zur vorhandenen Welt* [Hegel, 1981: 188 ff.].

Тук трябва да се направят някои уточнения. Първо, Хегел извежда на преден план в своето определение за нравственото единството на понятието за воля и нейното конкретно съществуване, което прави тази воля една партикуларна воля, *besondere Wille*. Волята, съществуваща като особена, конкретна воля, познава и съзнава различаването на редицата моменти, свързани със задаването на идеята за нравствеността като свобода в рамките на своето съществуване. Тези моменти сами за себе си представляват винаги тоталността на тази идея, а тя на свой ред придобива смисъл в рамките на този феноменологичен процес на своето моментно различаване от страна на конкретната особена воля, която е и конкретно и особено съзнание. В този феноменологичен процес идеята за нравствеността като свобода получава своето основание и устойчиво съдържание, доколкото според Хегел нравствеността като цяло е както обективна реалия спрямо особената конкретна воля, така и се явява в еднаква степен в качеството си на субективния момент на нейното различаване от страна на едно особено конкретно съзнание, което винаги има своето съществуване като зададено конкретно тук или там в даден момент, *Dasein* [Hegel, 1981: 188 ff.]. Второ, нравствеността като обективна реалност в същото време трябва същностно да се изпълни с едно веществено съдържание, свързано в етиката с абстрактното понятие за доброто, или благо в човешкия живот. Абстрактното

понятие за етически доброто получава трайна вещественост, когато се извежда посредством обективно нравственото. Тогава можем да говорим за конкретно доброто, мислено винаги през призмата на субекта, който се представя като тук дадените конкретни воля и съзнание относно доброто. Тогава сме в състояние да мислим и за субективността на нравственото битие, защото това битие получава своята крайна реализация за една конкретна особена воля в сферата на самосъзнаващия се като нравствен субект [Hegel, 1981: 188 ff.]. Трето, нравственото от друга страна се дефинира като системата от предписания, определени от идеята за нравствеността като свобода. Тези предписания ни предлагат като определена и идеята за разумността в нашия живот. Нравственото е свободата, т.е. волята, която е сама по себе си и сама за себе си обективна воля, а поради това и сфера на пълната необходимост да се ръководим от онези нравствени сили в нашия живот, които правят последния действителен в един нравствен смисъл, а не само в един чисто природен, който е доминиран единствено от силите на единичното, външното като принуда и чистия произвол в действията, подчинени на случайността, *Zufälligkeit*. Нравствените закони и институции надхвърлят по значение тясната сфера на субективно зададените “Мое” и “Желано”, доколкото те преди всичко трябва да представляват трайността и властта, които превръщат един произволен сбор от индивиди в общество, което има своите нравствени институции, ръководени от принципа на една справедливост, мислена като вечна, *als die ewige Gerechtigkeit*. Поради това според Хегел нравствеността се разгръща последователно именно в колективните форми на човешкия живот като семейството, гражданското общество и държавата, които в

крайна сметка трябва да изразяват тоталността на идеята за нравствеността като свобода, доколкото са изразители на едно по-висше понятие за нравствена автономност, *Selbständigkeit*, на субектите на нравствения живот в институционалния план на нравствената същност на нашия жизнен свят като подчинен на основните принципи, заложен в ръководните държавни институции [Hegel, G. W. F. 1981: 189 – 387]. Индивидите в обществото, разглеждани извън контекста на това определение на нравственото, са визирани от Хегел като намиращи се в едно суетно оживление на бушуващата игра [Hegel, G. W. F. 1981: 189] [6]. Тези индивиди според Хегел, разполагащи само с едно негативно определение за своята свобода, не са нищо повече освен индивиди, почиващи на чистата случайност и произвола на своите постъпки.

Българската етическа традиция със сигурност е била повлиявана от тези концепции на Аристотел и Хегел, които излагам тук интерпретативно. Това, което е важно за мен в случая, не е фактът за миналото на българската етическа традиция, което безспорно ни прави горди наследници, а нейното бъдеще. Можем ли да мислим една етика на бъдещето, която заимства от подобни концепции за етическия генезис на човешкото общество и ролята на индивидите в него? Историята ни е демонстрирала, че тези идеи на Аристотел и Хегел, които те излагат в рамките на своите етически формулировки за същността на благо и връзката между индивид и общност, се оказват влиятелни през дългите векове на развитието на политическата мисъл в западните общества. Дали те може да бъдат такива в неопределеното бъдеще? Трудно може да се даде отговор на подобен въпрос, но по всяка вероятност същите идеи ще продължат да

бъдат значими в рамките на дебатите за автономията на индивида и обществото в един чисто етически аспект. Важното в случая е това, че търсенето на подобни отговори може да бъде включено с пълно основание и в дневния ред на бъдещите български етици, като по този начин можем да видим и днес едни мерзевеещи се очертания на хоризонтите на развитие на българската етика. Можем по всяка вероятност да се надяваме, че българската етическа традиция ще има смелостта да продължи да търси възможни отговори на актуалните и жизненоважни въпроси за благо и моралната автономия в едно справедливо общество.

## БЕЛЕЖКИ

[1] Aristot. Nic. Eth. 1108b.15. Ed. J. Bywater: Aristotle. 1894. *Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.: ἔντε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσιν.

[2]. Aristot. Nic. Eth. 1133b.15: τὸ δὴ νόμισμα ὡσπερ μέτρον σύμμετρα ποιῆσαν ἰσάζει.

[3]. Aristot. Nic. Eth. 1133b.15: οὔτε γὰρ ἂν μὴ οὔσης ἀλλαγῆς κοινωνία ἦν, οὔτ' ἀλλαγῆ ἰσότητος μὴ οὔσης, οὔτ' ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας.

[4]. Aristot. Nic. Eth. 1133b.20: πρὸς δὲ τὴν χρεῖαν ἐνδέχεται ἰκανῶς.

[5]. Aristot. Nic. Eth. 1133b.20: ἐν δὴ τι δεῖ εἶναι, τοῦτο δ' ἐξ ὑποθέσεως: διὸ νόμισμα καλεῖται: τοῦτο γὰρ πάντα ποιεῖ σύμμετρα: μετρεῖται γὰρ πάντα νομίσματι.

[6]. Ibid., S. 189, § 145, “gegen die das eitle Treiben der Individuen nur ein anwogendes Spiel bleibt”.

## ЛИТЕРАТУРА

**Aristotle.** 1894. *Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.

**Hegel, G. W. F.** 1981. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Berlin: Akademie – Verlag.