

ХУМАНИЗЪМ И ПОЛИТИКА: МАКИАВЕЛИ, ИЛИ ОБЕЩАНИЯТА НА РАЗДЕЛЯНЕТО*

Европа се е самопровъзгласила за континента на универсалните ценности. Наследница на гръцкото философско откритие в търсенето на истината, на политическото римско откритие на имперския ред, на религиозното откритие на една универсална църква, на културното откритие на световните хуманистични ценности, на научното откритие на експерименталната физика и безсъмнената математика, на откритието на всеобщата декларация за правата на човека и гражданина, на индустриалната революция, накараха света да влезе в модерността, и най-сетне на интелигентност, критична към самата себе си през коперниканското, дарвинисткото и фройдисткото изместване на центъра в субекта на това приключение, накратко, Европа се е представила едновременно като континента на критичната универсалност и на диалогичната отвореност към други култури. По същото време, когато измисля своята “направляваща функция” (Хусерл говори за *архонтска* функция¹), предопределяща я да води цялото човечество към европейско обединяване на света, тя компенсира тази претенция за господство с колониален облик, като възхвалява своето разположение да релативизира ценностите, да се вслушва в други стилове на живот, да приема други светове. Сякаш нейната принципна универсалност е само другата страна на ефективното внимание към останалите цивилизации и, обратно, критичният ѝ релативизъм става израз на предопределената от съдбата универсалност. Така Европа е можела да се мисли като света – и в собствените си очи тя е светът, - докато призиванието на света под нейно ръководство е било да се еманципира и да стане европейски. Европейското бъдеще на света ознаменувахе световната съдба на Европа. Европейската универсалност, единообразяващата мощ на света, е с оглед на това бъдеще.

* Публичната лекция е изнесена в НБУ на 8 април 2014 г.

¹ E. Husserl. “La crise de l’humanité européenne et la philosophie” (1935), in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. G. Granel, Paris Gallimard, 1976, p. 370. Българско издание: Едмунд Хусерл. *Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология*. С., Критика и хуманизъм. Превод Светлана Събева.

Все още чуваме този дискурс или нещо подобно на него. Той се мобилизира заради опита да се спаси Европа, заплашена да не бъде нищо повече от провинция на света. Защото под свързаното въздействие на икономическата глобализация, чийто източник е самата Европа с претенцията за обединение, и на надигащите се континентални сили, които ѝ се противопоставят и се еманципират (Китай, далечна Азия, Индия, Африка, Южна Америка), все повече изглежда, че истинската съдба на Европа – както подсказва Карл Ясперс още през 1946 г. – е да стане музей на едно изпълнено минало и на един отживял свят².

Всъщност, вместо опита да се възстановяват отминалите величия или в надпревара да се повтаря, че Европа е предложила универсалността на света, когато се е опитвала да го завладее чрез силата на оръжията, на духа, на религията или на пазара, много по-добре би било да се поинтересуваме от онази част от нейната традиция – забравена или изтласкана на заден план, - която е признала, че ценностите са свързани с политики и че носещите ги сили са решавали в борбите какъв да е смисълът, който те да придобият в умовете. Така Мерло-Понти например описва значителния принос на най-острия политически мислител в традицията на европейското мислене: “Макиавели има право: ценности трябва да съществуват, но това не е достатъчно и е дори опасно да се държи само на ценностите; докато не са избрани тези, които имат мисията да ги носят в историческата борба, нищо не е направено”³.

I. Една политическа гледна точка?

Бих искал да допринеса за нашия размисъл върху европейските ценности и върху образоването в тези ценности, като изтъкна значимостта на вулканичната гледна точка на тази заклеямена и така потисната традиция. Нима в очите на обикновения

² К. Jaspers. “L’esprit européen” (1946), in: *Bilan et perspectives*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956, p. 53 (“Към хуманизма на един европейски музей”). По тези въпроси вж. E. Tassin, “L’Europe, une communauté politique?”, in: *Esprit*, Paris, novembre 1991, pp. 63-79; “L’Europe entre philosophie et politique”, in: *L’identité philosophique européenne* (J. Poulain et P. Vermeren, dir.), Paris, L’Harmattan, 1993, pp. 189-210; “De l’Europe philosophique à l’Europe politique”, in: *Existe-t-il une Europe Philosophique?*, sous la direction de N. Weil, Ed. De l’Aube, 2005.

³ Вж. Морис Мерло-Понти. *Бележка върху Макиавели*. – В: *Що е политическа философия. Студии и фрагменти*. Университетска философска поредица *Какво значи това?* С., НБУ, 2013, с.187. Превод Лидия Денкова.

човек, като се почне от всеки уважаващ себе си политик, името на Макиавели не е всичко, срещу което Европа се е изправила? Името на това, от което Европа би искала да се освободи? Тогава защо да се придава значимост на Макиавели?

Виждам за това поне три основания.

Първото е, че каквото и да се казва за културните и духовните ценности, които се предполага, че е създала Европа, всички те зависят по един или друг начин от политиката, в смисъла, в който навремето Русо отбелязва, че “всичко зависи радикално от политиката”⁴. Не че всичко се свежда до политиката, съвсем не! Всичко зависи от политиката означава, че всичко има отношение към политиката, понеже независимо от желанието политиката има отношение към всичко; и че всичко зависи заради въздействието на политиката, която е почвата, където се свързват заедно индивиди и общности, класи и интереси, култури и сили, символика и въображаемо. Не трябва ли тъкмо тази сила на връзката, схваната, както ще видим, още от самото разделяне, да бъде в центъра на размишлението върху ценностите на Европа?

Второто основание е, че възприемането на политическа гледна точка върху европейските ценности не означава нито загриженост за техническите модалности на някоя държава или за европейската конституция, нито пък значи подчинение на нашето съгласие за Европа на въпроса за установяването на европейска общност или европейски съюз. Разбира се, щастливо обстоятелство е, че създателите на Общността и на Европейския съюз са постоянно загрижени да изтъкват условията за възможно най-добрия съюз, защото винаги става дума да се трудим за изработването на общ свят, доколкото Европа е още далеч от своето единение. Но възприемането на политическа гледна точка не се свежда до санкционирането на тези усилия, сякаш те би трябвало да изчерпят смисъла заедно да действваме политически. Точно обратното, политическата гледна точка е точката на разделението и на конфликтите, носени от непримирими сили, които един Съюз би могъл на момента да задуши с вярата в хармония, но които рано или късно изскачат отново, за да съградят истинския мотив на общия политически живот. А кой сред толкова други ни е посочил неизбежно конфликтния характер на политическия живот? Кой ако не Макиавели е открил в “изначалното разделяне на социалното”⁵ принципа на тази конфликтност?

⁴ J.-J. Rousseau. *Confessions*, Livre IX. Всичко зависи коренно от политиката, или казано другояче, политиката е почвата, в която всичко има своя корен.

⁵ Cl. Lefort. *Le travail de l'oeuvre de Machiavel*. Paris, Gallimard, 1972, p. 733.

Оттук се налага и третото основание: Макиавели – заклейменият, опровергаваният, иморалният теоретик на властта на всяка цена, накартко, онзи, чиято тъмна репутация гласи, че е принизил благородните ценности на човечеството, носени от гръцката философия, ренесансовото изкуство и християнската религия, до вулгарни стратегически дела и маневри, до отношения на сили и пресметливост на интереси, този Макиавели би могъл да бъде онзи, който точно е схванал смисъла и реалното значение на ценностите, издигани като образца на Европа, понеже излага политическите условия за всяка ценност.

Разбира се, има някакъв парадокс в желанието да се оценяват европейските ценности с мярката на произведение, за което в Европа се смята, че подрива ценностите. Този парадокс има два аспекта.

От една страна, става дума в размисъла върху ценностите на Европа да се питаме какво означава това подвеждане от страна на така наречената европейска култура, която хвърля упреци върху най-големия мислител на европейската политика. Откъде идва подобно презрение, подобно отхвърляне на онзи, който по-добре от всеки друг е разпознал политическата реалност на властта и следователно на социалните отношения? От друга страна, става дума да се открие пътят за достъп до отхвърленото, отвъд неговото опровержение и предразсъдъците, с които мисълта на Макиавели е била покрита. Точно тук можем удачно да се обърнем към Мерло-Понти за ръководство на прочита. Защо? Защото той слага началото (да отбележим все пак, че не е единственият, по същото време Ерик Вейл подсказва също интересен препроцит на Макиавели във Франция⁶) на една традиция на отхвърлените от традицията, която в творчеството на Клод Льофор ще открие своята макиавелистка реализация благодарение на забележителното произведение *Работата на произведението (Le travail de l'oeuvre)*. Може да се каже също, че съживяването на Макиавели в мисленето за хуманистичните ценности на Европа трябва да става, като се поема отново пътят на читателите, признали в негово лице решителен принос за този хуманизъм⁷.

⁶ Eric Weil. "Machiavel aujourd' hui" (1951), in: *Essais et conférences*, t. 2, Paris, Plon, 1971, p. 189-217.

⁷ Може, разбира се, да се следва и друг път, привилегирован в англо-саксонските изследвания, който тръгва от творчеството на Hans Vahon и води до важните трудове на Roscoe и Skinner, сред другите. Но тук не става дума за учена или академична култура, визирам начините на прочит и представите, които, поне що се отнася до Франция, дължат препрочита преди всичко на Мерло-Понти и после на Льофор, доста повече, отколкото на Реймон Арон например.

Водещата идея на Мерло-Понти е да признае в Макиавели хуманиста тъкмо защото е политическият мислител на разделението и конфликта и не отстъпва от това разделение, както правят онези, които претендират, че го преодоляват, позовавайки се на културни ценности, по-високи от политическите механизми на разделението. Оттук и парадоксът, с който ни се налага да се сблъскваме днес: тъкмо в онова, което изглежда най-далеч от консенсусните и добре премислени ценности, съграждащи и убедителни, чрез които Европа се разказва и се обосновава, може да се открие нещо, което в действителност би било скритото съкровище на европейския хуманизъм. Трябва да отдадем заслуженото на Мерло-Понти, че ни е открил дъстъпа до това скрито съкровище.

II. Релативизацията на ценностите

В доклада, изнесен в Рим през септември 1949 г. на конгреса “Хуманизъм и политическа наука”, Мерло-Понти тръгва от констатация, която всеки може да направи: Макиавели изважда от равновесие. Той предизвиква мисленето, смущава нашите навици да мислим, разбърква отправните точки на нашето съждение. Защо? Защото изказва явно противоречиви твърдения и защитава едновременно позиции, които сме свикнали да смятаме за взаимно изключващи се. Застава срещу очевидностите: той е срещу добрите чувства в политиката, но е също срещу насилието, изглежда, сякаш напада справедливостта, но припомня добродетелта, казва, че една политика трябва да успее, но възхвалява и славата в провала. Труден мислител без идол, казва Мерло-Понти. Как да тълкуваме тази игра на привидно противоречащи си твърдения? Несвързаност или манипулация? Не, трябва да вземем под внимание отговора на Мерло-Понти: “Той описва възела на колективния живот, където чистият морал може да бъде жесток и където чистата политика изисква нещо като морал”⁸. Защо колективният живот свързва морала и политиката по начин, при който ценностите на едното и другото се преобръщат? Причината е, че животът на множеството, животът на обществата не произлиза от дадена, нито пък възможна хармония. Колективността не свързва, тя противопоставя, сблъсква, прави възли там, където има надежда за гладки и правилни пресичания; неизкоренимите възли са резултат противоречията, работещи отвътре. Завръзването на възел тук трябва да се разбира буквално:

⁸ Merleau-Ponty, *Signes*, p. 265.

обръщането на смисъла на моралните поведения и политическите поведения е необратимо. Възелът не би могъл да бъде разплетен. Не е само наивност искането да се прави така, сякаш морализацията на политическия живот е възможна и желателна, но е много повече действителна опасност, както показва Макиавели: движен от добрите си намерения, моралът може да е по-жесток от възприетото политическо насилие. Как да схващаме подобно обръщане? Това, на което учи Макиавели и чийто урок запомня Мерло-Понти, е, че възелът на колективния живот заличава границите на доброто и злото, на невинността и виновността, на справедливото и несправедливото, така че колективният живот е мястото, средата на едно разбъркване на отправните точки на създението. Не че не можем да съдим, трябва да съдим: но създението, което е ценностно, не би могло да претендира за придобита истина, докато смята, че може да се облекне на няколко неоспоримо изковани норми в съзнанието. Такава е политическата среда: трябва да се съди и създението никога не е подсигурано, смисълът му се преобръща лесно до степен, когато изглеждащите най-малко приемливи решения биха станали за предпочитане, а онези, които сме желали най-много, трябва да се отхвърлят.

Макиавели не приканва към отказ от ценности, а към релативизиране на ценностите, от една страна; от друга страна, приканва да им бъде придадена силата на силите, които ги защитават. Защото никога – обратно на това, което по-късно Хусерл казва в известния си доклад върху кризата на Европа – “идеите /не/ са по-силни от всички емпирични сили”⁹. Обратно, идеите имат само силите, които им се дават, и още повече, както ще видим, на тези сили те дължат не само силата, но и смисъла си. Тогава не може да се раздели обръщането на добротата в жестокост (“чистият морал може да е жесток”) от обръщането на политиката в етика (“чистата политика изисква нещо като морал”). От гледна точка на обръщането на добротата в жестокост всеки си спомня примера с Пистоя, при който на Содерини в очите на Макиавели е липсвала *virtù*, задето е предпочел да предложи на съперничащите фамилии да се сдобрят, вместо да използва бързи мерки срещу тях. Защото заради милосърдието, което проявява, не искайки да прогони или да екзекутира главите на съперничащите фракции, следват главоломно нараснали безредици с множество жертви: една неумолима мярка, каквато би била публичната екзекуция на лидерите, би спестила на града месеци гражданска

⁹ Husserl, op. cit., p. 369.

война. Познат е урокът на Макиавели: икономия на насилието. Добротата на Содерини е струвала повече отнети животи и невинни разрушения, отколкото образцовата и премерена санкция, която, премахвайки факторите на безредиците, би поставила край на съперничествата и би възстановила гражданския мир. Ето защо Цезар Борджа, същият, който прави своите завоевания в Романия единствено с насилие, е бил “почтетен” от народа на Флоренция, който, за да не се покаже жесток, е допуснал разрушението на Пистоя¹⁰. В политиката хуманността не е на страната на моралната доброта, насилствената морална доброта, а е на страната на икономията на насилието, която е разумна и винаги за предпочитане.

Съответно, търсенето на етика на политиката от самата чиста политика е засвидетелствано от известния урок в глава XV на *Владетелят*. “Този, който желае във всичко да бъде добър, неминуемо погива сред хора, които не са добри. Затова владетел, който желае да запази властта си, трябва да се научи да не бъде винаги добродетелен, или с други думи, да бъде или да не бъде такъв в зависимост от необходимостта”¹¹. Най-напред има методологическо положение: хората в обществото се държат зле, дори самите те да са добри. Така че би било напразно при тези условия някой да желае да бъде във всичко добър: никога ресурсите на морала не са предпазили никой почтен човек от тези, които не са такива, сиреч не са нито морални, нито почтени. Но Макиавели никога не проповядва непочтеност. Тъкмо обратното, при внимателно вникване във формулировката: ако на политическия деец се пада да може “да се научи да не бъде добър”, то е, защото, от една страна, той не е сигурен, че ще успее поради липсата на силна решителност или специфичен кураж (да не бъдеш добър се учи и не всички успяват в това!); от друга страна, не става дума да бъде лош, а просто да се въздържа да бъде добър, когато се знае, че добротата може да е жестока. Нищо не е подалеч от лошата репутация на иморалиста Макиавели, който, напротив, е толкова загрижен да дефинира етика, пригодена към изискванията на колективния живот, където смисълът на действията се обръща и където силата лесно може да бъде взета за власт. Както припомня Мерло-Понти, винаги е за предпочитане Владетелят да притежава качествата, които мнозинството признава на добродетелните хора; но е също така необходимо той да може да се освобождава от тези качества, когато

¹⁰ Machiavel. *Le Prince*, tr. E. Barincou, Paris, Gallimard, “La pléiade”, *OEvres complètes*, 1952, chap. XVII, p. 338.

¹¹ *Ibid.*, chap. XV, p. 335. Вж. Николо Макиавели. *Избрани съчинения*. С., 1985. Превод от италиански Иван Тонкин.

обстоятелствата го изискват, така че винаги да бъде господар на решението дали подобава “да се ползва, или да не се ползва от тях”.

Да запомним за момента просто, че това, което прави Макиавели омразен, е, че е взел насериозно непродуктивните ефекти на добротата в политиката и етическите изисквания, които неизбежното политическо насилие в замяна изисква, за да не изпадне само в игра на слепи сили. Вижда се добре обаче, че тази политическа етика се ръководи от грижата за гражданския живот, *vivere civile*. Моралната доброта бива заместена от обществената гражданственост. Така че тук става дума за общество, а не за съзнание. И колективното общество не би могло да бъде подчинено само на индивидуалните съзнания, впрочем, не повече отколкото те биха могли да бъдат подчинени на каквито и да са социални норми. Вниманието, към което ни приканва Макиавели, е много повече двойствено: да не се подчинява цялото на колективния живот само на узаконени ценности (морални или религиозни), изработени извън него, извън възела, където валентностите се разменят; да не се прикрива планът на силите, на които се подчинява политическият живот чрез намерения или норми (законови), които не са произлезли от тези сили и които не ги изразяват. Накратко, да не се прикрива “ошеметяването от живота сред множество”¹², което ни кара да губим кардиналните ориентири на частните поведения и изисква други правила на действие, несигурни, крехки, рискови, но съобразни, ако искаме да зачетем свободата на народа. Това ошеметяване при живота по много е неразделна част от борбите, които пронизват обществата и ги съставят.

III. *Разделение и извъртане*

Макиавели – подсказва Мерло-Понти, не вижда в борбите само игра на противоположни сили, долавяйки в тях нещо различно от антагонизма. Какво? Отношение към другия, социална връзка. Далеч от това да ни разделят, борбите, които ни противопоставят, ни обединяват, свързват: но те не свързват в заличаването на онова, което разделя, свързват в самия сблъсък, в самото разделение, в битката. Съществува “връзка на разделението” (Никол Лоро¹³). Следователно при прочита на

¹² Merleau-Ponty, *op.cit.*, p. 275.

¹³ Вж. Nicole Loraux. *La cité divisée*. Paris, Payot, 1997.

Макиавели трябва да свързваме винаги две взаимно привличащи се изказвания: “това, което разделя, свързва”, от една страна; “властта не принуждава, не убеждава: тя извърта”¹⁴. От една страна, ако обществото или това, което се нарича общество, произхожда може би от подялбата на богатата, то се поддържа като общество единствено от разделението на силите и интересите. Това разделение е конфликтно, съдържа противопоставяния, отношения на силата. Конфликтът е социален, защото всяко общество не е нищо друго освен поддържан конфликт. Конфликтът е в началото на социалното не по случайност, а защото без конфликти не се произвежда, а и не се възпроизвежда нито едно общество. От друга страна, по причина на това изначално разделение властта не би могла да бъде просто упражняване на господство, употреба на насилие, приложение на принуда, визираща послушанието или подчинението на тези, върху които се упражнява. Според сполучливата формула на Мерло-Понти властта не принуждава и не убеждава, а извърта. Извъртането означава да се направи завой, да се заобиколи или да се съблазни, даже да се измами в отрицателната употреба на думата. *Извъртането (la circonvention)*¹⁵ е изкуството на социалното, изкуството на боравенето с тези, които се съпротивяват да правят заедно както в смисъла да действат заедно, така и в смисъла да се спогаждат заедно с други. Преди правото да иземе нашите животи в процеса на разбалансирана и фатална за обществата юридизация, извъртането на властта е било политическата форма на споразумението.

Разделението и извъртането обрисуват по някакъв начин друг пейзаж на социалното и политическото, различен от наложения под опозореното име на макиавелизма (чистата пресметливост на интересите на либерализма) и от въображаемия мирен и невинен образ на общността, примирена със себе си. Властта, основана върху силата, се запазва чрез закона, но самият закон в очите на Макиавели е израз на отношението на антагонистични сили, които работят вътре в обществото. От разделението между тези, които искат да управляват, и тези, които искат да не бъдат управлявани, се ражда конфликт, който изтъквава социалната и политическата връзка и който властта има за задача да запазва в състояние на равновесие, извъртайки противниковите сили. С какво тази похвала на разделението допринася да мислим ценностите на Европа?

¹⁴ Merleau-Ponty, *op.cit.*, p. 269.

¹⁵ Думата е излязла от употреба отдавна.

“Но къде е, ще попита някой, ползата за хуманизма?”¹⁶ Трябва да продължим по стъпките на Мерло-Понти, за да засечем неговото разсъждение върху смисъла на хуманизма с нашето разсъждение върху европейските ценности. Хуманизмът на Макиавели, казва Мерло-Понти, се разпознава по два елемента. От една страна, той ни въвежда “в собствената среда на политиката”. Политическото е среда на живот: напразно бихме си представяли в Европа, че можем да избегнем тази *среда*, защото това е средата на *нашите животи*. На нас Макиавели поставя следния въпрос: каква политическа задача се налага още щом признаем тази среда за истинна, като наша среда? От друга страна, Макиавели ни показва “едно начало на хуманност, която изниква от колективния живот сякаш без знанието на властта и от единствения факт, че търси да съблазни съзнанията”¹⁷. Извъртането, което изтъкнахме, дело на властта, за да се сдобие с одобрението на народите, се обръща срещу нея. Защото без нейно знание, но под нейно въздействие властта, която смята, че е измамила народа, допуска появата на един народ-съдник, способен да се произнесе върху упражняването на властта. Как става възможно подобно преобръщане? Макиавели има голяма идея за народа и голямо доверие ако не в неговата компетентност – понеже за това няма никакви основания, - то най-малкото в неговата способност да съди. Единствената политика, която няма да е несправедлива, е политиката, удовлетворяваща народа. За да приемем тук подобно издигане на народа, трябва да държим сметка за две съображения. Първото е, че народът е разделен на две общи разположения, които, както е известно, не са симетрични: големците искат да управляват, народът желае да не бъде управляван. Така Макиавели може да напише: “Със справедливост не може да се удовлетворяват знатните, без да се обиждат другите, а народът може, защото неговите цели са по-справедливи от тези на знатните. Знатните искат да угнетяват, а народът да не бъде угнетяван”¹⁸. Понеже по самото си устройство, ако мога така да кажа, народът е освободен от стремежа към власт, то той е защитен от злоупотреби, каквито само демагозите могат да събудят у него, за да намерят опора за собственото си господство. Така създението на народа може да е много по-малко корумпирано от властта в сравнение с това на големците, корумпирано по дефиниция. Другото съображение засяга удвояването, което установяваме всеки ден, на принципното разделение на

¹⁶ Merleau-Ponty, op. cit., p. 270. (Вж. Морис Мерло-Понти. *Бележка върху Макиавели*. – В: *Що е политическа философия. Студии и фрагменти*, с. 177 – Б.пр.).

¹⁷ Ibid., p. 271. (“Що е политическа философия”, с. 177.)

¹⁸ Вж. Макиавели. *Владетелят*, глава IX. – В: *Що е политическа философия*, с. 177.

обществото на множество разделения вътре в самия народ. Дотам, че само по случайност или за нещастие народът забравя разделението, което го прави народ, преодолява съставлящите го противоположности и на мястото на своите контрастни и противоречиви съждения поставя ефектите на възела на колективния живот, една привидна единност, в която се разпада и става заложник, както ни е посочил Ла Боеси, на властите, които мрази и които го ужасяват.

Дали така по-добре разбираме подсказаното от Мерло-Понти, който говори за извъртащата власт! Нито обичана, нито мразена, обект на подозрение, но оценявана, тази власт е съумяла да се откаже от хватките на демагогията и от военните заплахи, понеже дава доказателство за *virtù*, която добродетел Мерло-Понти не се колебае да определи като “начин да се живее с другия”¹⁹, маниер на взаимно свързване, за да се устои на шемета от живота в множество. Така, бихме казали, народът, от една страна, не е измамен от извъртанятия на властта: той знае, че разделението между големци и народ е непреодолимо, понеже е наложено от два вида асиметрични желания, и че не може да пожелае властта, без да премине към големите и да престане да бъде народ. От друга страна, обществото никога не би могло да се обедини, преодолявайки принципното разделение на овластени и народ, нито обичайните разделения на позициите на всеки, освен ако не се откаже от всичко, което прави обществото да е общество: проблематичната артикулация на разделенията, този възел на колективния живот, който ни излага на противоречията и ни лишава от добри решения. Мерло-Понти пише: “Поставяйки конфликта и борбата в основата на обществената власт, той не е искал да каже, че съгласието е невъзможно, искал е да подчертае условието за властта, която не мистифицира – а то е участието в една обща ситуация”²⁰.

IV. *Политиката срещу интегризма*

“Фундаментално условие за политиката е да се развива в привидност”²¹. Няма да подхващам обяснението, което Мерло-Понти дава на феноменологичността на политиката, струва ми се все още твърде зависещо от феноменологията на

¹⁹ Merleau-Ponty, op.cit., p. 271.

²⁰ Merleau-Ponty, op.cit., p. 273. Морис Мерло-Понти. *Бележка върху Макиавели*. – В: *Що е политическа философия*, с. 179.

²¹ Пак там, с. 180-181.

възприятието. Но в замяна трябва да извлечем следствията за нашето питане върху европейските ценности на хуманизма. Макиавелистката *virtù* може да бъде разбрана като оператор на разделение между частния живот и публичния живот и това разпределение е достатъчно важно в нашия политически опит, за да се спрем на него. Не че за частния живот са запазени почтените поведения, докато общественият живот би трябвало да се управлява от интереса: не, подялбата е различна и в действителност разсича етиката на две измерения според разпределение, управляващо европейската традиция. Ако на политическия деец, който и да е той, се пада да “може да не е добър и да се ползва, или да не се ползва от това според необходимостта”, тогава трябва да признаем, че *виртуозността* (някой да е *virtuoso*) е преди всичко способността да се релативизират личните убеждения спрямо изискванията на една политическа ситуация, за да се нагоди действието към нуждите на момента. Такъв е урокът на Макиавели. Той включва, че могат да се противопоставят почти открай докрай частният живот, където властват моралните и религиозните норми, и общественият живот, организиран според собствено политическите правила на колективния живот. Първият е пристанът на съзнанието в отношението към себе си, към Бог и към другите; вторият приема разнообразието на поведенията и разделенията на интересите. Първият се управлява от невидими по определение намерения; вторият познава само действия – явени, изложени пред погледа на всички. Първият се подчинява на ценности, които са обект на неоспорими лични убеждения; вторият мобилизира принципи, които съставят обекта на имплицитни или неимплицитни социални и политически договорки, винаги подлежащи на разискване. В първия, частния живот ангажирам само себе си и своите; вторият живот ангажира целия град в неговото разнообразие, тоест в неговите разделения и конфликтности. Най-сетне, ще кажем, че ключът за първия е верността към себе си, търсеното винаги съгласие на себе си със себе си във всички обстоятелства, което е залог за последователно поведение и добродетел на душата; обратно, ключът на втория е отдадеността на града, която изисква компромиси, пренареждания, доколкото е вярно, че, както казва и поговорката, “човек не може да удовлетвори всички и баща си”. От една страна, личният интегритет като морална ценност; от друга, колективната отговорност като политически принцип. Добре се вижда, че ако моралът е сравнително лесен, доколкото отнася ситуации към възприети от съзнанието ценности, политиката е невъзможна, ако ги отнесе към принципи, които трябва да подхождат на един разделен народ в разделено общество. В

резултат възниква проста, но решителна алтернатива: от една страна, да се наложи цялостността на себе си, която има смисъл само в частната сфера на живота, а на цялото общество да се наложи това, което се нарича интегризъм; да се приеме, от друга страна, споделената с другите съ-отговорност вътре в колективния живот, което предполага релативизирането на личните убеждения, компрометиране или възприемане на противоречията, които разделенията носят, накратко, това, което изискват пренарежданията. Преодоляването на противоречията обаче не би могло да стане, като се подчини цялото на колективния живот единствено на играта на ценностите, които дадена общност е издигнала в норми на особеното си съществуване.

Тук би могла да бъде видяна само алтернативата на интегризма (морална политика) и опортюнизма (цинична политика). Величието на Макиавели и урокът, върху който не бихме престанали да разсъждаваме, е, че има повече величие в отговорния опортюнизъм, приемащ възела на колективния живот, отколкото в позицията на красивата душа, която го отхвърля, или в позицията на интегриста, който претендира да го развърже, като изтегля своята нишка от кълбото и реже другите. Наистина, противопоставянето тук е заковано. То в действителност е аналитично. Но същото това противопоставяне откриваме в аргумента на Макс Вебер, когато различава етиката на убеждението, готова да си противоречи в своите действия от момента, в който ценностите ѝ продължават да се защищават без компромис, и етиката на отговорността, която се спогажда отвъд ценностите, понеже придава повече цена на следствията на действията, отколкото на основателността на съображенията²². Защото в крайна сметка онова, което Макиавели подсказва за пръв път в европейската история и което остава непреходно наследство, е, че няма трето решение. Или сте за ценностите и ако сте интегрист, ги сблъсквате в противоречие чрез вашата неотстъпчивост и правите невъзможно да се живее в обществото, подчинявайки го на инквизицията. Или сте отговорни и се ръководите свръх принципите, чиято социална функция е регулативна, а не предписваща, така че ви се налага да тълкувате и пренареждате, за да придадете смисъл на вашите действия в едно колективно цяло, което не прегръща вашите виждания и не споделя вашия интерес, но съставя обществото, без което собственото ви съществуване не би имало нито смисъл, нито привлекателност.

²² M. Weber. "La profession et la vocation de politique" (1919), in: *Le savant et le politique*, tr. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, p. 192 sq.

Социалният живот е дело по разпореждания със себе си, с Бог, с другите, със света! Така че на онзи, който поема обществени отговорности, се полага да се научи да не бъде добър, ако това се изисква от обстоятелствата и е необходимо заради състоянието на нещата. Той би трябвало да отстъпва от убежденията си, да отказва да подчинява цялото си съществуване на една единствена норма, да отказва да превива цялото на обществото в няколко норми дори с мотива, че отговарят на неговото съзнание или на съзнанието на неговата църква.

V. *Театърът на отговорностите*

Нищета на интегритета, величие на опортюнизма! И да, и не. Фундаментализмът, несъобразното изнасяне на религиозни или морални убеждения от частната в публичната сфера, която в своята множественост не би могла да се огъне, без да отрече необходимо съпровождащите я свобода, равенство и конфликтност, е противен. Политическата отговорност трябва обаче още да бъде разбрана в своето упражняване. Владетелят на Макиавели не е измамник; защото е актьор в собствения смисъл на думата, комедиант. Не само той действа заедно с другите върху сцена, посветена на политическия живот и издигната вътре в обществото с тази цел, но го прави пред публика, която съди за неговата игра: единственият истински съдник за Макиавели е народът. Владетелят дава отчет винаги на народа, независимо дали си дава сметка за това, или не, независимо дали иска, или не, също както комедиантът го прави пред зрителя, който го оценява, хвали или порицава. Ето защо, безспорно е по-добре владетелят реално да притежава качествата, които претендира, че има, и трябва също, казва Макиавели, да остава господар на себе си, за да разгърне противоположности, когато това се налага²³. В това се състои цялото изкуство на актьора, така както е описано от Дидро. За актьора Дидро пише в Парадокса: “Аз искам от него много да разсъждава; да бъде студен и спокоен наблюдател. Следователно изисквам от него проникателност, но никаква чувствителност”²⁴. Или още: “Само човек, който се владее..., може с такава лекота да сваля и да слага маската си”²⁵. *Virtuoso* играе привидностите не за да измами публиката, а за да я удовлетвори, така че да остане в

²³ Machiavel. *Le Prince*, op. cit., chap. XVII, p. 339.

²⁴ Вж. *Парадокс за актьора*. – В: Дидро. *Естетика и теория на изкуството*. С., 1981, с.501. Превод от френски Катерина Киселова.

²⁵ Пак там, с. 523. Казано е по повод на актьора Кино-Дюфрен, който играел ролята на Северий в “Полидевкт” и спрял за секунда посред тирада, за да смъмри един твърде шумен зрител.

ролята си и да не се отклонява от нея независимо от обстоятелствата. Навлякъл юридическата маска, *persona*, владетелят, всеки отговорен политик, всеки гражданин, бихме казали днес, играе даден персонаж и трябва да играе според правилата на колективната игра. Играта не е мамене, а е нагаждане на личността към персонажите, които ролите изискват. Още по-добре: както подсказва Макиавели, това означава да се приглушат личните убеждения, за да се остави видимо какво изисква функцията и какво очаква народът; или както по свой начин го казва Дидро, за актьора, проникнат от обществена отговорност, е необходимо да се отрече от себе си, да стигне до “раздяла на себе си със себе си”²⁶, накратко, необходимо е да се забрави в полза на колективния персонаж.

От гледна точка на театралната игра, налагана от обществената отговорност, добродетелта, *virtù*, на политика не е по-свързана с лицемерието, отколкото ролята на актьора, играещ своя персонаж. Също като комедианта върху сцената владетелят не крие своята игра, точно обратното, излага я на показ; той не лъже публиката си повече от актьора; напротив, свързан е с публиката чрез подразбиращ се договор, който изисква да даде, каквото се очаква от него, и решава съдбата му. Ако има театралност в политическото, то тя трябва да се търси откъм страната на интерпретацията съобразно посоченото от Макиавели и Дидро. Политическата виртуозност не е нито просто умение за манипулация, нито неизмерим талант, дори ако има общо с двете: струва ми се, че тя е преди всичко изкуство на интерпретацията. Интерпретирането е уникално изпълнение на творба, превод на модела чрез неговото превъплъщаване, изобретяване на задействащи механизми в зависимост от ролите. Начинът, по който Глен Гуд интерпретира Бах, е уникален; начинът, по който Хари Бор интерпретира Жан Валжан, е уникален; начинът, по който Вацлав Хавел е изпълнявал отговорностите си на президент на републиката, е уникален. В политиката интерпретацията е малко по-сложно изкуство: текстът, партитурата, другите актьори, декорът не са дадени; сцената може да е навсякъде и там, където никой не очаква; залата е несигурна и разделена, готова да се разпадне; и най-вече разпределението на зрители и актьори, на зала и сцена е лабилно и подвижно, променящо се. Затова е толкова по-голяма политическата отговорност: тя трябва да борави с тези непредвидимости, да приема, че други могат да подемят и да огънат смисъла на това, което сме направили, да му противоречат или

²⁶ Denis Diderot. *Le paradoxe sur le comédien*, in: *Oeuvres esthétiques*. Paris, Classiques Garnier, p. 318.

оборват, да контраатакуват, да ни вредят или да ни пренебрегват и т.н. Така че има трагичност на политическото, която е в съзвучие с театралната трагичност, защото и двете се сблъскват с несигурността на решенията, с обратата на ситуацияите, с отговорността за непредвидимите последици. Което придава смисъл на използването на сгодния случай. Изтъкнатото от Макиавели потвърждава Мерло-Понти с думите, че “идеята за една непринудена човешкост, която няма придобита причина, дава абсолютната ценност на нашата *добродетел*”²⁷.

VI. *Битките и ценностите*

Как политическият хуманизъм на Макиавели ни интересува днес? Налагащият се отговор е прекрасно формулиран от Мерло-Понти: “Макиавели не е пренебрегнал ценностите. Видял ги е живи, издаващи шум като в работилница, свързани с дадени исторически действия”²⁸. И веднага след това, защото трябва да схванем двете идеи заедно: “Макиавели е укоряван заради идеята, че историята е борба, а политиката е по-скоро свързана с хората, не толкова с принципи”²⁹. Две смесени идеи: ценностите са живи и свързани с историческите действия; историята е борба, а политиката е отношение. Взети заедно, се получава очевидна и последователна изводимост: няма ценности извън историческите ситуации, вътре в които те са се появили, но така също са живяли, носени от сили, които са ги прокламирали и защитавали; борбите, разделящи народите помежду им, са същевременно свързващи отношения. Така добива смисъл какво е политическата битка: борба на ценности, но също борба за ценности и борба на ценностите срещу самите тях според носещите ги сили. Самите ценности са възприемчиви към разделение. Те не падат от чистото небе, за да осветят нищетата на хората: издигат се от тинята и носят със себе си следите от битките, които са ги породили. Това разказва К.Л.Р. Джеймс и то е припомнено от Мерло-Понти по повод на борбите на черните роби в Санто Доминго по време на Френската революция. Тук в действителност има две истории, които не е зле да бъдат припомнени, дори накратко.

Първата разказва за предателството към ценностите, когато са хванати в икономически или политически интереси. Прави се какво ли не с това, което наивно наричаме ценности. Докато отмяната на робството се прокламира през 1794, Пит

²⁷ Морис Мерло-Понти. *Бележка върху Макиавели*, цит. съч., с. 184-185.

²⁸ Морис Мерло-Понти. *Бележка върху Макиавели*, цит. съч., с. 185.

²⁹ Пак там.

защищава тази благородна кауза, но съвсем не от убеждение: той служи на икономическите интереси на английските острови, заплашени от отмяната в Санто Доминго. Няколко години по-късно, във войната срещу Франция, той подписва съглашение, което поставя колонията под английска зависимост и възстановява робството. По този повод Мерло-Понти пише, че притежаването на принципи е добро нещо, но е по-важно да се знае какви сили, какви хора ги прилагат.

Втората история илюстрира разделението на ценностите и начина, по който едни и същи знаци могат да служат на двама противници. Хората, от експедиционния революционен корпус, изпратен от Бонапарт под командването на Льоклерк, за да се справят с революционните трупи на Тусен-Лувертьюр, изпитват на гърба си това раздвоение: ”През някои нощи обаче те чували как черните вътре в крепостта пеят *Марсилиезата* и други революционни песни (...) подведените войници ставали и гледали офицерите си, сякаш за да им кажат: “Нима справедливостта е на страната на нашите варварски противници? Не сме ли ние вече войници на републиканска Франция?”³⁰ Тусен-Лувертьюр или Льоклерк, освободени роби или войници на републиката, всички се бият за същите ценности. Но те се носят от две противоположни сили и представляват две противникови политики. Следователно, коментира Мерло-Понти, “това, което премахва равенството, е за *какви* хора, с които ще се прави общество, се иска свобода или справедливост: за роби или господари. Макиавели има право: ценности трябва да съществуват, но това не е достатъчно и е дори опасно да се държи само на ценностите; “докато не са избрани тези, които имат мисията да ги носят в историческата борба, нищо не е направено”³¹.

* * *

Тръгнахме от питането за ценностите на Европа. Бързият прочит на Макиавели през Мерло-Понти и частичното и пристрастно възстановяване, което направих, поставя акцента върху разминаването между утвърждаването на ценностите и силите, които те узаконяват, или силите, които ги мобилизират. В заключение удържам два аспекта.

От една страна, разминаването представя два свързани аспекта. Първо, то прави очевиден начина, по който позоваването на това, което на друго място Мерло-Понти

³⁰ C.L.R. James. *Les Jacobins noirs*. Paris, Amsterdam, p. XX. (Морис Мерло-Понти. *Бележка върху Макиавели*, цит. съч., с. 187 – б.пр.).

³¹ Пак там, с. 187.

нарича “небосвода на принципите”, служи да се прикрият или оправдаят насилията, противоречащи на ценностите. Либералните общества, пише той нееднократно, призовават тези ценности като параван, за да се разобличава така нареченото революционно насилие и да се отклонят нашите погледи от тяхното собствено насилие, като бъдат заковани към небето на принципите. От друга страна, разминаването сочи, че ценностите нямат друга ценност освен тази, която им придават актуализиращите ги сили: Пит вчера, Пит днес; Гусен или Лъоклерк. Това е, защото ценностите не принадлежат на реда на фактите, а на реда на мечтите. И “проклятието на политиката се дължи именно на това, че трябва да преведе ценности в реда на фактите”³². Тоест трябва да знае да ги предаде, да ги инструментализира или да ги разочарова. Такова би било първото наблюдение по повод на предполагаемите ценности на Европа: за Европа се съди не по ценностите, а по силите и тяхната способност да установят истинска връзка между хората, сиреч връзка на равенство и свобода. Мерло-Понти: “Няма сериозен хуманизъм освен онзи, който в целия свят очаква ефективното признаване на човека от човека”³³.

От друга страна, и като следствие от предходното твърдение трябва тогава да се различават хуманизмът на “вътрешния човек”, пренебрегващ горчивините на света и разделенията на обществото, и политическият хуманизъм, този на хората в обществото, почитан от Макиавели: “Ако под хуманизъм се разбира философия, която изтъква като проблем отношението на човека с човека и изграждането между тях на обща ситуация и история, тогава трябва да се каже, че Макиавели е формулирал няколко условия за всеки сериозен хуманизъм”³⁴.

В такъв случай би имало двойна условност на хуманистичните ценности. От една страна, хуманизмът зависи не от издигането на една идея за човека³⁵, а от подлагането на нашите предполагаеми ценности на критична рефлексия, която ги релативизира от момента на тяхното утвърждаване. От друга страна, ценностите имат ценност само при условие, че съществуват политически сили, които ги възприемат и изискват настоятелно и публично, не само по отношение на техните частни тематични

³² М. Merleau-Ponty. *Humanisme et terreur*. Paris, Gallimard, 1947, préface, p. xxx. По този въпрос си позволявам да посоча Е. Tassin. *Le maléfice de la vie à plusieurs. La politique est-elle vouée à l'échec?*, Paris, Bayard, 2012.

³³ Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 281.

³⁴ Морис Мерло-Понти. *Бележка върху Макиавели*, цит. съч., с. 192.

³⁵ “Свойствено за нашето време може би е да разграничава с пълно право хуманизма и идеята за човешкост”, Merleau-Ponty in: “L’homme et l’adversité”, *Signes*, op. cit., p. 287.

съдържания. Въпросът не е: в името на *какво* се биеш? Или: за *какво* се биеш? Но: в името на *кого* се биеш? *Кого* защитавах? *Какво*: ценности. *Кого, кой*: същества в ситуация, взети в известни отношения на борби, където конкретно за тях се разиграват тяхната свобода, равенство, достойнство.

Може би тази двойна условност трябва да се преоткрие в начина, по който днес се размишлява за европейските ценности и по-специално за образоването в тези ценности. Тъкмо на разделенията, тоест на битките, се признава човешкост, а не на идеите, с които битките се украсяват. Генерал Де Гол презираше политически понтификалната държава, казвайки: “Ватиканът? Колко поделения има?” Сякаш политическата мощ зависи от армиите! Да заложим на полисемията на термина и да попитаме: “Европа на ценностите? Колко поделения?” Защото духовната мощ зависи от историческите битки. Ценности има само защото има битки, в които хората се ангажират за тях.

Превод от френски Лидия Денкова