

**МИННО-ГЕОЛОЖКИ
УНИВЕРСИТЕТ
„Св. Иван Рилски”**

**ХУМАНИТАРЕН ДЕПАРТАМЕНТ
ИЗВЕСТИЯ
Том XII
София, 2012**

**UNIVERSITY OF MINING AND
GEOLOGY
”St. Ivan Rilski”
DEPARTMENT OF HUMAN
SCIENCES
P r o c e e d i n g s
Volume XII**

Sofia, 2012

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ:

Христо Стоев (отг. редактор), Йордан Иванов, Венета Ангелова, Ваня Серафимова, Мариела Кичева (техн. секретар)

ИЗВЕСТИЯ НА ХУМАНИТАРНИЯ ДЕПАРТАМЕНТ
ПРИ МГУ „СВ. ИВАН РИЛСКИ” - СОФИЯ
ТОМ XII/2012 ГОДИНА
ИК „СВ. ИВАН РИЛСКИ”
ISSN 13-13-33-22

СЪДЪРЖАНИЕ

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

Христо Стоев Върху понятието за мотив в <i>Критика на практическия разум</i> на Кант	5
Вера Любенова Метафизическата дедукция на категориите у Кант	12
Бисера Колева За мнимото право от въздържане от вот	26
Илина Маркова-Горки Организационно доверие	32

II. ОБУЧЕНИЕ

Социалната екология в системата на научното знание (Епистемологични, педагогически и практически аспекти)	46
--	----

III. ИЗВОРИ

Чарлз Пърс Укрепване на вярването	56
--	----

IV. ИЗ ФИЛОСОФСКИЯ АРХИВ

Иван Гюзелев Предназначението на човека в света	73
--	----

V. ЕСЕ

Мадлен Ангелова Пенчо Славейков и Фридрих Ницше: Пътят на болката и самотата	83
Добрин Тодоров Ценностни промени, изразени в ежедневиия език	88

VI. КАЛЕНДАР	104
---------------------------	-----

CONTENTS

I. INVESTIGATIONS

Christo Stoev On the Concept of Motive in Kant's <i>Critique of Practical Reason</i>	5
Vera Lyubenova Kant's Metaphysical Deduction of Categories.....	12
Bisera Koleva About the Bogus Right to Abstain from Voting	27
Iliina Markova-Gorki Organizational Trust	33

II. EDUCATION

Social Ecology in the System of Scientific Knowledge (Epistemological, Pedagogical and Practical Aspects)	46
--	----

III. SOURCES

Charles Peirce The Fixation of Belief	56
--	----

IV. FROM THE PHILOSOPHICAL ARCHIVE

Ivan Gyuzelev The Vocation of Man in the World.....	73
--	----

V. ESSAY

Madlen Angelova Pencho Slaveykov and Friedrich Nietzsche: The Path of Pain and Loneliness	83
Dobrin Todorov Value Changes in Everyday Language	88

VI. CALENDAR	104
---------------------------	-----

I. ИЗСЛЕДВАНИЯ

ВЪРХУ ПОНЯТИЕТО ЗА МОТИВ В „КРИТИКА НА ПРАКТИЧЕСКИЯ РАЗУМ” НА КАНТ

*Христо Стоев**

Темата на *Критика на практическия разум* е темата за евентуалната способност на разума да бъде из-от самия себе си субект на постъпки или действия. Още по-точно казано, това е темата за способността на разума да бъде из-от себе си достатъчно основание за определяне на волята към определени постъпки или действия. Това е всъщност въпросът дали *самият* разум, т.е. дали *чистият* разум, би могъл да бъде също така и *практически*.

Съгласно специфичното понятие на Кант за мотив горният въпрос би могъл да бъде продължен по следния начин: дали и как определението на волята от чистия разум в моралния закон, което строго погледнато е всъщност *самоопределение* на чистия разум в моралния закон, е в състояние да се превърне в *мотив* за постъпка. Т.е. пълното и изчерпателно разбиране на понятието за мотив у Кант ще включи отговор на въпроса как моралният закон от *обективно* определящо основание на волята се превръща също така и в нейно *субективно* определящо основание. Ще видим, че Кант е в състояние да отговори на този въпрос посредством понятието за *уважение* към моралния закон. Собствено именно посредством уважението, което моралният закон извиква към себе си, той се превръща в субективно определящо основание на волята или в мотив за постъпки. От своя страна уважението като позитивно чувство е тясно свързано и с негативния ефект на смирението, което моралният закон упражнява върху самотнението, разрушавайки неговата привидна рационалност.

1. Чистият разум като практически

Кант отбелязва, че „ако чистият разум действително е практически, той доказва чрез дело реалността си и реалността на своите понятия и всяко умуване против възможността това да е така е напразно” (с. 29)². Това самодоказване на чистия разум в практическата сфера произтича за Кант от факта, че тук разумът се занимава с „определящи основания на

* доктор по философия, доцент по философия в МГУ „Св. Иван Рилски”.

волята”, която от своя страна „е способност да създава съответстващи на представата предмети” или „да определя самата себе си за създаване на същите” (с. 43). Т.е. в практическата сфера за разлика от теоретическата, каузалността е обърната: не предметът създава съответстваща на себе си представа в емпиричното съзнание (както следва да бъде разбрана рецептивността на сетивата), а обратно: на представата се създава съответстващ ѝ предмет или другояче казано: волята реализира или най-малкото търси да реализира представата си на дело. Всъщност в крайна сметка дали представата е реализирана или не, т.е. дали по думите на Кант физическата способност се е оказала достатъчна тя да бъде реализирана, това е ирелевантно от морално-практическа гледна точка. От морално-практическа гледна точка е от единствен интерес какво е определящото основание на волята или другояче казано какъв е бил мотивът на волята водещ към реализиране на представата. Казано с думите на Кант: „Практическите закони се отнасят само до волята, без оглед на това какво се създава чрез каузалността на същата” (с. 51), а това означава - без оглед на последствията.

В този смисъл въпросът дали и как разумът може да бъде субект на постъпки в практическата сфера естествено се редуцира до въпроса дали и как разумът може да бъде достатъчно основание за определяне на волята към постъпки. Отговорът на този въпрос от страна на Кант се свежда до това, че разумът не може да предостави никакво материално определящо основание на волята (т.е. не може да представи предмет на искане), защото всички такива определящи основания биха били емпирични, но е в състояние да предостави *формално* такова, в което и се състои неговата (на разума) автономия – сам да даде закона на себе си. Разгръщането на това решение обаче остава извън интереса на настоящата статия, тъй като тя ще се концентрира собствено върху въпроса, как, след като Кант е представил въпросното решение и моралният закон в качеството си на категорически императив е удостоверен като такъв, той конкретно приема характер на субективно определящо основание на волята, т.е. как се превръща в мотив. И поотнапред – какво е Кантовото разбиране за мотив, стоящо в основата на въпросната концепция.

2. Определяне на волята (Willensbestimmung)

Кант схваща волята като способност за желание. И все пак Кант предпочита да използва термина „воля” (Wille) в контекста на рационалното самоопределяне на субекта с оглед на неговата способност

за желание. В този по-специфичен контекст терминът *воля* придобива пълното си значение като способност за автономия на субекта в практическата сфера. Така *волята* схваната като субект на искането (желанието) всъщност представлява „висшата способност за желание“. Ако тя обаче се мисли в контекста на определянето ѝ от страна на разума, последният съответно се отъждествява с висшата способност за желание. По думите на Кант „само разумът, доколкото определя за самия себе си *волята* (не в служба на наклонностите) е истинска висша способност за желание“ (с.56).

Волята или съответно едно искане според Кант може да бъде двойко определено – *рационално* (чрез разума) или *патологично* (чрез сетивата, което означава чрез чувството за удоволствие и неудоволствие). Ако съществото е само разумно (т.е. Бог), *волята* му естествено ще бъде само рационално определена (т.е. няма да са му присъщи никакви мотиви)³. Ако съществото е само сетивно (т.е. е животно), *волята* му ще бъде единствено и само патологично определена (т.е. ще са му присъщи само „сетивни подбуди“, но не и мотиви). Ако обаче съществото, подобно на човека, е сетивно и разумно (крайно-разумно), тогава *волята* му ще може да бъде както рационално, така и патологично определена. А това от своя страна в крайна сметка ще означава, че само крайно-разумното същество е в състояние да притежава мотиви.

Това съответно ни извежда дотам, че *волята* на едно сетивно-разумно същество е доминирана от конфликт. Нещо повече, единствено при крайно-разумното същество подобен конфликт е мислим, тъй като само и единствено „в една патологично-афицирана *воля* на едно разумно същество може да има конфликт на максимите с познатите от самото него практически закони.“ (с. 49).

3. Мотив и максима

Мотив (Triebfeder) е *субективно определящо основание* на *волята*, в каквото може да се превърне дори и самият морален закон, който в качеството си на закон е тъкмо *обективно определящо основание* на *волята*. Когато става дума обаче единствено и само за сетивни определящи основания на *волята* (например за удоволствието от съществуването на даден предмет), които по необходимост са само субективни, Кант говори в частност за „сетивни подбуди“ (sinnliche Antriebe). Още тук можем да набележим една важна характеристика на понятието за мотив у Кант – мотивът е нещо повече от „сетивна подбуда“ именно чрез това, че се взима винаги в отношение към моралния закон;

т.е. с оглед на това, че той може да влиза било в съгласие, било в опозиция със самият морален закон. Казано другояче понятието за мотив винаги предполага като свой коректив практическата способност на разума, схваната като способност да бъде определена волята към определени постъпки. Разбира се, според Кант простата съгласуваност на един мотив с повелята на моралния закон съвсем не може да гарантира моралност на постъпката, а само нейната „легалност“. Както ще видим за моралността се изисква също така самият морален закон или по-точно уважението към него да се превърне в мотив. Нека обаче разгърнем понятието за мотив по-отблизо.

Немският термин за мотив, който Кант използва, е *Triebfeder*. Думата идва от глагола *treiben*⁴, който означава *тласкам, тикам*, и наставката *Feder*, която в този контекст означава *пружина* или някакъв друг тип пусково устройство. Тук е видно, че самият термин е възникнал на базата на механистически аналогии – мотивът, разбран механистически, представлява пусковото устройство, даващо тласък на някакво действие.

Въпреки това Кант съвсем не гледа на мотива механистически, тъй като мотивът винаги обслужва или винаги е в отношение с някаква максима, която от своя страна представлява „практическо основно положение“ на волята, което в отлика от моралния закон следва да бъде дефинирано като субективно. Казано иначе максимата представлява субективно *правило* (*Regel*), съобразно което някой действа и респективно оправдава действията си. В този смисъл мотивите винаги следва да се разбират в контекста на една нормативност, била тя само субективна, като тази на максимите, или също и обективна – тази на моралния закон. Наистина в първия случай Кант уточнява, че максимите са „основни положения“ (*Grundsätze*) (термин който иначе може да се преведе и като „принципи“), които обаче при все това нямат характера на „императиви“ (с. 50). Това собствено означава, че нормативността на максимите бидейки само субективна, не притежава задължителността на моралния закон.

Както вече отбелязахме, според Кант мотиви е в състояние да има само същество, чийто разум не е по своята природа необходимо съобразен с моралния закон (с. 114). Съобразно с това на Бог не могат да му се приписват мотиви, тъй като неговият разум би бил необходимо съобразен с моралния закон, нещо повече – неговият разум би бил естественият субект на моралния закон. От друга страна горното означава, че и не едно животно не би могло да притежава мотиви, доколкото по дефиниция, то би било едно само сетивно, но не и разумно същество.

Респективно на животното биха могли да се приписват само „сетивни подбуди“⁴.

4. Моралният закон като мотив

Както видяхме Кант поставя въпроса: по какъв начин моралният закон се превръща в мотив? Или по-точно той е склонен да го специфицира до следния въпрос: какво се извършва, когато моралният закон става мотив?

На първо място Кант говори за едно негативно действие на моралния закон, което може да бъде познато още а priori. Доколкото моралният закон като произтичащ от разума влиза в конфликт с нашия статус на сетивни, т.е. на крайни същества, моралният закон „трябва да предизвиква едно чувство, което може да се нарече страдание“ (с. 115). То произтича от *отхвърлянето* на всички сетивни подбуди и *възпирането* на всички склонности, доколкото тези, същите, биха могли да бъдат против моралния закон. От своя страна всички склонности, доколкото те почиват върху материални определящи основания на волята или по-точно на способността за желание, в своята съвкупност съставляват системата на „егоизма“ (с. 115). Кант различава тук два вида егоизъм – първо този на *себелюбието* (*Eigenliebe*) и второ този на *самомнението* (*Wohlgefallen an sich selbst*), като вторият съответно е описан и с латинския термин *arrogantia* (арогантност). Забележително тук е, че според Кант чистият практически разум „ограничава“ себелюбието, свеждайки го до условието да се съгласува с моралния закон, а за сметка на това „напълно съкрушава самомнението“, „тъй като всички претенции на високата самооценка, които предхождат съгласуването с нравствения закон, нямат стойност и са непозволени“ (с. 116). Това от своя страна е така, защото „тъкмо достоверността на едно състояние на самосъзнанието, което се съгласува с този закон, е първото условие за всяка стойност на лицето“ (с. 116).

Посредством описаното негативно действие, ограничавайки самолюбието и унищожавайки самомнението, моралният закон всъщност „смирява“ (*niederschlägt, demütigt*). Именно това негативно въздействие на моралния закон върху нашето самосъзнание като крайни същества, се явява условие за неговото вече и *позитивно* въздействие като мотив. Защото онова, което ни смирява, събужда, доколкото е определящо основание на волята, *уважение* към себе си. По този начин моралният закон се превръща в предмет на уважение и като такъв е „основанието на едно позитивно чувство (*Gefühl*), което не е от емпиричен произход и се познава а priori“ (с. 116). Всъщност, Кант твърди, че то, уважението към

моралния закон, е единственото чувство, което сме в състояние да познаем a priori.

Тук виждаме, че начинът по който моралният закон се превръща от обективно също така и в субективно определящо основание на волята (чрез което и той започва да действа и като *мотив* за постъпки), е смиренното и посредством него уважението (Achtung), което въпросният закон извиква към себе си. Именно неговата чистота и абсолютна безкомпромисност към съображения, които биха изхождали от конюнктурата, сравнени със самосъзнанието за ограничеността на собствените ни сили и способности, и най-вече самосъзнанието за замърсеността на собствените ни мотиви, е собствено онова, което предизвиква уважение. В определен смисъл това е уважението и към чистотата на изискванията на собствения ни разум, която откриваме в себе си.

Струва си да завършим горния кратък анализ с думите на Кант: „Уважението към моралния закон е значи *единственият* и същевременно несъмнен *морален мотив*” (с. 122).

* * *

В заключение можем да кажем, че аналогично на познанието, т.е. аналогично на теоретическата сфера, която Кант мисли в опозицията между спонтанност (разсъдък, разум) и рецептивност (сетивност), също и практическата сфера е доминирана от конфликт – между *автономия* и *хетерономия*. Основанията на този конфликт отново могат да се търсят в устроеността на човека като *разумно* и същевременно *крайно* същество. Това означава, че за Кант фундаментална е не само разумността на човека, но също така и неговата крайност.

Бележки

1. Всички цитати и референции вътре в основния текст на статията са по Кант, *Критика на практическия разум*, София, 1993.
2. Предложеният превод леко се отклонява от този на Цеко Торбов, особено в частта, в която предаваме немското durch die Tat с „чрез дело”. Обичайността на българският израз „на дело”, с който Цеко Торбов решава да предаде мястото, е възможно донякъде да размие фокуса на Кантовото твърдение, чиято същина се състои в това, че разумът чрез или *посредством* делото (действията) си доказва своята реалност в практическата сфера.
3. Кант отбелязва: „Ако под *мотив* (elater animi) се разбира субективното определящо основание на волята на едно същество, разумът на което вече по своята природа не е

необходимо съобразен с обективния закон, то от това ще следва най-напред, че на божествената воля не могат да се припишат никакви мотиви." (с. 114).

4. От глагола *treiben* се е развило и съществителното *Trieb*, със значение на „подтик“, „нагон“.

5. Виж съответно изказването на Кант: „За едно същество, при което разумът не е напълно сам определящо основание на волята, това правило е императив, т.е. правило което се характеризира с една задължителност, която изразява обективната наложителност на постъпката.“ И също така: „Ако разумът напълно би определил волята, постъпката неизбежно би се извършила според това правило“ (с. 50).

ON THE CONCEPT OF MOTIVE IN KANT'S CRITIQUE OF PRACTICAL REASON

Christo Stoev

(summary)

In Critique of Practical Reason Kant distinguishes between sensible incentive (*Antrieb*) and motive (*Triebfeder*). The later is subjective determining ground of the will, but only in respect with a possible determination of the will by the reason. So in the article is argued for the thesis that Kant's conception of motive in his moral philosophy is dependent on his understanding of the man as a finite and thinking (that is endowed with reason) being.

МЕТАФИЗИЧЕСКАТА ДЕДУКЦИЯ НА КАТЕГОРИИТЕ У КАНТ

*Вера Любенова**

Безспорно темата за метафизическата дедукция е една от най-тъмните, а и също критикувани теми в *Критика на чистия разум* на Кант. Това има своето конкретно обяснение. Кант въвежда термина „метафизическа дедукция“ само на едно място във *второто издание* на *Критиката*, без да поставя и изяснява на друго място въпроса (т.е. в *първото издание* или на страниците на *Пролегомените*). Това създава възможност за една свобода на интерпретация, която в известна степен е невъзможно дори да бъде избегната. Моето намерение тук е да разгледам понятието за „метафизическа дедукция“, като потърся мястото му в контекста на цялата *Критика на чистия разум*. В тази връзка ще бъде разгледана идеята на Кант за трансцендентална философия и метафизика, но за да покажа, че той натоварва тези две понятия със специфичен смисъл, който бива експлициран в дистинкцията метафизическо – трансцендентално изяснение на пространството и времето в *Трансценденталната естетика* и дедукция на категориите в *Трансценденталната логика*. Крайната ми цел е да покажа, че понятието за „метафизическа дедукция“ е подчинено на целите на общия план за метафизика на Кант.

I.

И така, *Предговорът* към първото издание на *Критиката* започва с описание на клетата съдба на метафизиката – ситуацията на „индиферентизма“:

„Бе време, когато тя (метафизиката – б. м., В. Л.) се наричаше *царица* на всички науки и ако намерението се вземе за факт, тя заслужаваше наистина това почтено име поради изключителната важност на предмета си. Сега вече модата на века е да я презираме и матроната отблъсната и напусната се оплаква като *Хекуба*: modo maximum rerum, tot generis natisque potens-nunc trahor exul, inops”¹.

Липсата на решение на спора между рационализма и емпиризма създава условията за скептицизма на времето по отношение на метафизиката. Този скептицизъм (безразличие) обаче се дължи още на

* докторант по философия в СУ „Св. Климент Охридски“.

друго (една позитивна предпоставка): „узрялата“ по мнение на Кант „способност за съждение на века“², способност, която презира миналото от чувство, то е естествено чувство на философа, съзнание на философа за неговия философски дълг. Този дълг за Кант е пътят на критиката – път, който Кьонигсбергският философ противопоставя на догматизма и скептицизма в една, може да се каже, кратка история на разума: *Какъв е действителният напредък, който е направила метафизиката в Германия от времето на Лайбниц и Волф?*³ – въпреки това няма да изпускам от поглед текста на *Критиката*.

Пътят на догматизма. Сега сме при *Предговора* на второто издание на *Критиката* – тук Кант изяснява какво ще разбира под догматизъм, а именно: „претенцията да се напредва единствено с чисто познание, основано върху понятия (философските) според принципи ... без предварителна критика на способността на разума“⁴. Определението на Кант излага претенцията на рационализма, поначало тя е още наивна. Да вземем например Декарт – той не познава границите на разума и затова казва: „не може да има неща толкова отдалечени, че в края на краищата да не можем да ги стигнем, нито така скрити, че да не ги открием“⁵. Изкуството на откритието⁶ протича на равнището на априорността, т.е. чистото познание. Тази особеност става причината, поради която Лайбниц прибегва до теорията за предустановената хармония, – според Кант: „най-странната приумица, измислена някога във философията, просто защото всичко трябваше да бъде направено понятно с помощта (единствено) на понятия“⁷. Това е подход, който позволява привиден напредък относно най-важните въпроси на метафизиката: безсмъртието на душата, свободата и Бога⁸. Претенцията за напредък на рационализма първи оспорва скептицизма, но той прави крачка напред и пак се връща назад – в *Критиката* Кант поставя въпроса за една недомислица, за която ще стане ясно в следващия параграф.

Пътят на скептицизма. Скептицизмът е непосредствена последица от изходната постановка на емпиризма, – от грешка, която смесва два различни въпроса: за „границите“ и за „преградите“ на разума. Въведението на *Трактата* на Хюм много ясно показва логиката на тази употреба – там той казва: „ако науката за човека е единствената солидна основа за всички останали науки, то единствената солидна основа, която можем да дадем на самата нея, трябва да се базира на опита и наблюдението“⁹ – с други думи Хюм само казва: бариерата на опита измерва границата на разума. Това обяснява последвалата стратегия на емпиризма – тя е изразена много ясно в определението на Кант за

„цензура“ на разума¹⁰. Изискването за мълчание подчертава невъзможността на прехода в реда емпирично – неемпирично (например понятието за причина у Хюм). Резултатът е скептицизъм, съзнание за незнанието на разума (но незнание за свръхсетивното, отвъдопитното, а именно важният въпрос на метафизиката). И накрая, позицията на скептицизма е пасивна, защото, като установява незнанието, не се ангажира с решение на въпросите на разума. Ето защо съзнанието за незнанието, според Кант, не трябва да бъде край, а по-скоро „място за почивка на човешкия разум, където той може да се замисли върху догматичното си странстване... за да може за напред с повече сигурност да избира пътя си“¹¹ – то подканва разума към равносметка, но не само с оглед на миналото, това е подкана и за самооценка.

Пътят на критицизма. Това е път на самокритика. Кант е подканен – той отново поставя въпроса за „границите“ на познанието, но с това – поставя го по нов начин. Кант приема тезата на Хюм, според която „науката за човека е единствената солидна основа за всички останали науки“¹², това което Хюм е преценил погрешно касае конкретно тезата за „наблюдението“ като изходна основа за познанието на човешката природата. „Преградите“ на емпиризма остават в полето на опита, случайното, от което Кант по-късно трябва да откъсне познанието – ето защо немският философ подменя „цензурата“ с „критика“ на разума. Тази постановка поставя в ново отношение обекта и субекта на познание – разумът е граница, която пречупва през собствена форма обекта. Тази форма е чиста, отвъдна на емпирията, защото има за седалище самата природа на субекта. Каква е целта на критиката? Тя трябва да посочи чистите граници, априорните форми на разума. Кантовата *Трансценденталната естетика* разкрива априорните форми на сетивността, а *Трансценденталната логика* – на разсъдъка и на разума. В първия случай това са априорните нагледни – пространство и време, а във втория случай – понятията на разсъдъка и идеите на разума. В този смисъл тя е изследване на познавателните способности на субекта като крайно разумно същество. Според това обект на познание на разума е самият разум. Така, ако цензурата удържа вниманието на разума навън към обекта, то критиката насочва разума навътре, в този смисъл тя е самокритика, а самото познание – самопознание на субекта. В такъв контекст Кант пояснява, че критиката е „трактат за метода, не системата на самата наука; но тя отбелязва все пак целия ѝ план както с оглед на границите ѝ, така и цялата ѝ вътрешна структура“¹³. Затова тя се явява

пропеедвтика, сиреч предварително учение към системата на цялото чисто познание на разума – трансценденталната философия или метафизика.

В последното изказване съвсем целенасочено използвах термините трансцендентална философия и метафизика като взаимозаменяеми. Това не е некоректно, доколкото Кант не веднъж ги подвежда под общо определение, което можем да видим в самия текст на *Критиката* – така в *Увода* срещаме следната дефиниция: „Трансценденталната философия е идеята за една наука, за която критиката на чистия разум трябва да скицира архитектурно целия план, т.е. въз основа на принципи, с пълна гаранция за завършеността и сигурността на всички части, които съставят тази сграда. Тя е системата на всички принципи на чистия разум”¹⁴. В *Трансценденталното учение за метода*, глава трета *Архитектониката на чистия разум*, Кант обаче казва: „Всяко чисто априорно познание значи благодарение на особената познавателна способност, единствено в която може да има седалището си, съставлява особено единство, и метафизиката е онази философия, която трябва да изложи онова познание в това систематично единство”¹⁵. От тези изказвания може да се заключи, че като че ли Кант не прави разлика между понятията трансцендентална философия и метафизика, и обратното положение съвсем основателно би било изненадващо.

Това, че трансценденталната философия и метафизика не могат да се различават, така да се каже, по същност, не означава, че по цел и замисъл те не могат да се обособят. Например, за тях Кант още казва: „Така наречената метафизика в тесен смисъл на думата се състои от *трансценденталната философия и физиологията на чистия разум*”¹⁶, т.е. трансценденталната философия заема специфично място спрямо метафизиката, но дори само защото първата влиза в състава на втората, може да заключи, че трансценденталната философия има специфична функция спрямо метафизиката. За да се види обаче каква е тази специфична функция, моето предложение е не толкова да разгледаме тези две понятия, а по-скоро да проследим логиката на разгръщане на *Критиката* – считам, че понятията метафизическо и трансцендентално изяснение на понятията за пространство и време, а също така и – метафизическа и трансцендентална дедукция на категориите са въплъщение на Кантовата дистинкция между трансцендентална философия и метафизика. Този ход на изложение ще направи ясно и конкретното място на метафизическата дедукция в *Трансценденталната логика* на Кантовата *Критика*.

Тук ще избързам да обособя специфичния смисъл на понятията трансцендентална философия и метафизика – така трансценденталната философия се занимава с обяснението на това как априорното познание се отнася спрямо обектите на опита и касае единствено изяснението на въпроса относно *начина* на нашето опитно познание, респ. как е възможно синтетично познание а priori, докато метафизиката представлява *системата* на цялото априорно познание на разума – в този смисъл темата за метафизиката не случайно се поставя наново централно в *Архитектониката на чистия разум* в края на *Критиката*. Този смисъл ще се подкрепи и от краткия анализ на *Трансценденталната естетика* и *логика*, който по-долу предстои.

II.

Трансценденталната естетика най-напред започва с метафизическо изяснение на понятията за пространство и време, а Кант казва „изяснението е метафизическо, когато съдържа онова, което показва понятието *като дадено а priori*“¹⁷ – с други думи, то има за цел да покаже, че това са понятия на метафизиката – науката, която има претенцията да бъде априорното познание на разума. Това изяснение на *априорния произход* на понятията за пространство и време протича в четири тези: 1/ те не са извлечени от опита емпирични понятия; 2/ те са необходими априорни представи; 3/ те не са дискурсивни понятия, а чисти нагледи; 4/ те са безкрайни величини. От тези четири тези първите две обясняват априорния произход на природата на пространството и времето, докато следващите две установяват, че времето и пространството са *чист* наглед, т.е. не са понятия. Метафизическото изяснение логически се следва от трансценденталното – „обяснението на едно понятие като принцип, от който може да се разбере възможността на други априорни синтетични познания“¹⁸. Трансценденталното изяснение е ориентирано към проблема за възможността на предметите в опита и тяхното познание а priori. Ето защо Кант въвежда още една дистинкция – той дефинира два специфични аспекта на пространството и времето: тяхната трансцендентална идеалност (1) и емпирична реалност (2). Трансценденталната идеалност обозначава формалната природа на пространството и времето като чисти форми на сетивността – те трябва да обяснят възможността на явленията в нагледа в рамките на субективното условие на нашата сетивност. Но като условия за възможността на явленията, те имат обективна валидност, т.е. обектите на сетивата не могат да бъдат обекти

за нас без условието на пространството и времето – затова последните две освен трансцендентална идеалност имат и емпирична реалност. Казаното дотук още веднъж изяснява идеята за едно трансцендентално изяснение на понятията за пространство и време – то се интересува от обяснението на възможността на предметите в употребата на априорните форми на сетивността.

Преди да пристъпим към въпроса за метафизическа дедукция тук следва да се направи едно кратко уточнение, а именно относно факта, че в *Трансценденталната естетика* Кант се интересува от изяснението, а не от дедукцията на понятията за пространство и време. Тази постановка се дължи на факта, че пространството и времето са чист, априорен наглед и се отнасят непосредствено до обектите на опита, спрямо които категориите на разсъдъка се отнасят опосредствано. Ето защо в *Трансценденталната аналитика* Кант поставя необходимостта от една дедукция (оправдание)¹⁹ на чистите разсъдъчни понятия. Нас ни интересува въпроса за метафизическата дедукция и нейната аргументация, но все пак накрая ще се спра накратко и на трансценденталната дедукция, доколкото в тяхното поставяне една до друга изпъква техния специфичен смисъл.

III.

И така, метафизическата дедукция на категориите на разсъдъка, също както метафизическото изяснение на понятията за пространство и време, което се показва по-горе се подчинява на общата идея за метафизика като системата на априорните познания. Но нека все пак видим какво точно казва самият Кант за тази дедукция – в началото на този текст вече се уточни, че мястото, на което терминът „метафизическа дедукция“ се споменава е само едно в *Критиката*:

„В *метафизическата дедукция* априорният произход на категориите биде доказан изобщо чрез пълното им съвпадане с общите логически функции на мисленето; но в *трансценденталната дедукция* се установи възможността на категориите като априорни познания за предмети на един наглед изобщо“²⁰.

Тук твърдението на Кант удостоверява за вече извършена дедукция – но за нашата интерпретация ние можем да приемем резултатите за цели. В този смисъл метафизическата дедукция има конкретна задача: *доказателството на „априорния произход на категориите“*, с други думи – дедукцията защитава претенцията, че това са чисти понятия на метафизиката. Казаното (в цитата) от Кант фиксира също така тоposa на метафизическата дедукция – мястото където аргумента се разгръща:

глава първа от първа книга на *Трансценденталната аналитика*. Тя започва с четири тези: „1. понятията са чисти, а не емпирични; 2. че принадлежат... към мисленето и разсъдъка; 3. че са елементарни понятия, а не производни...; 4. че таблицата им е завършена и че те изпълват напълно цялото поле на чистия разсъдък”²¹ – една претенция на метафизиката, която *миналото не оправдава*.

Последното подсказва още един нюанс от смисъла на метафизическата дедукция – зад нея стои Кантовата *мотивация* за дистанция от *Аристотел* като олицетворение на цялата логика на миналото. Кант признава значението на античния философ за развитието на формалната логика, но също така не остава без възражения. В кратък очерк на нейната история немският философ казва: „Аристотел не е пропуснал нито един момент на разсъдъка; ние сме само по-точни, по-методични, по-подредени”²². Тук Кант има предвид *Категориите* на Аристотел – един *списък* от десет, изложени без *систематична връзка* помежду си понятия²³. Според това цялата критика на немския философ по отношение на Аристотел се гради на факта, че последният не предоставя основание за тяхната *априорност*; *липсата на ръководство на априорен принцип* превръща категориите в извлечена от опита абстракция. Това е смисълът, според който Кант определя Аристотел „като глава на *емпиристите*”²⁴. Колкото до търсения априорен принцип, немският философ намира такъв в контекста на обрата – така категориите от определения на *битието* (Аристотел) се превръщат в определения на *разсъдъка* (Кант)²⁵. Ето защо ръководната „*нишка за откриването на всички чисти разсъдъчни понятия*” ще бъде *създанието* – основната употреба на разсъдъка²⁶.

Тук стигаме до важен момент за Кант – поради това ще повтора вътрешната цел на метафизическата дедукция: да извлече *системата на понятията* от страната на мисленето – освен, че ще даде броят им, това ще докаже, че категориите са чисти и елементарни понятия, доколкото принадлежат и имат произхода си в разсъдъка. Затова Кант се заема с особена задача: *разлагане на самата способност за мислене или съдене*. Така Кант определя разсъдъка²⁷ – ще обединя двете определения, като кажа, че според Кант това е способност за съдене чрез понятия²⁸. Ето защо предмет на анализ е *възможното съждение*, сиреч – *формата или начина* на връзка между представите. Ала когато Кант казва, че „*функцията на мисленето в създанието може да се подведе под четири заглавия*”²⁹, той предварително се е обърнал към съвременната на него формална логика, където заварва готов каталог на съжденията. С други думи, Кант *не*

предоставя принцип въз основа на който да извежда в систематична връзка *таблицата на съжденията* – така атаката, която отправя към Аристотел в случая се връща към самия него. Тази постановка поставя в неизгодно положение също така изводите на Кант по отношение на таблицата на категориите и превръща предмета на *Метафизическата дедукция* в една от най-критикуваните части на *Критиката*.

Дедукцията на Кант обаче не спира дотук. Тя продължава с основанието, което, според него, позволява *извеждането* на категориите от таблицата на съжденията на разсъдъка³⁰ – собствено в това се състои аргументът на метафизическата дедукция. Но преди да пристъпи към това Кант въвежда темата за *синтезата*. Последната само напомня ориентацията на трансценденталната логика – това е ориентацията към опита. В този смисъл тя се отличава от общата логика и ако последната започва с анализа, то първата започва със синтезата, по отношение на която анализа е вторична. Към това пак ще се върна след малко. Сега, аргументът на Кант – той е пряко съобразен с казаното:

„Същата функция, която в едно само съждение дава единство на различните представи, дава също така в един само *наглед* единството на простата синтеза на различни представи; това единство се нарича чисто разсъдъчно понятие. Значи същият разсъдък, и при това със същите тези действия, чрез които посредством аналитичното единство е създал в понятията логическата форма на едно съждение, създава също трансцендентално съдържание в представите си посредством синтетичното единство в многообразното на *нагледа* изобщо, поради което тези представи се наричат чисти разсъдъчни понятия, които се отнасят *a priori* до обекти: това общата логика не може да направи“³¹.

Този пасаж води *неявно* до *предпоставката на единството на самосъзнанието*. Анализата предпоставя синтеза, докато синтезата предпоставя единство – това е трансценденталното единството на аперцепцията. Категориите са определения на един самотъждествен *разсъдък*. Затова те са *носители* и по-специално – функции на единство; посредством тях разсъдъкът обединява отделните представи в едно цяло – обект или съждение. Ето защо за систематичното извеждане на категориите Кант прибегва до помощта на съдението – неговия анализ дава същото понятие, което задава единството на многообразното на *нагледа* и така конституира обект. Тази постановка изчерпва аргумента на *Метафизическата дедукция* – както видяхме нейната сърцевина се обуславя от най-високата точка на единство – тази точка е *тъждеството на субекта*.

IV.

Концептът на аперцепцията, сиреч единството или тъждеството на субекта предоставя също така аргумента на *Трансценденталната дедукция* – въпрос, който тук няма да бъде разглеждан, тъй като той заслужава отделно внимание. Това, което тук ни интересува е да се покаже задачата на трансценденталната дедукция – сега това е *доказателството на обективната валидност на категориите*. Тази цел естествено следва метафизическата дедукция – ако пропуснем оправданието на априорната природа на категориите трансценденталната дедукция губи своя смисъл – и е възплъщение на идеята за трансцендентална философия, защото дедукцията в нейното трансцендентално определение трябва да покаже възможността на опита, доколкото без употребата на категориите на разсъдъка никакъв опит не може да бъде мислен.

Кант обяснява *необходимостта* от постановката на една трансцендентална защита на понятията по следния начин:

„Но измежду всички понятия... има някои, които са определени и за чиста априорна употреба (напълно независимо от всеки опит), и това тяхно право винаги се нуждае от дедукция; защото за правомерността на такава употреба не са достатъчни доказателства от опита, а трябва по-скоро да се знае как тези понятия могат да се отнасят до обекти, които те все пак не получават от никакъв опит“³².

Не случайно се спирам на този откъс от Кант – моята теза е, че той обслужва идеята за трансцендентална философия, но втората част от него дава повод на някои изследователи да мислят, че той противоречи на общата цел на *Критиката* и в този смисъл, счита се, че той е *некритичен*³³. Противно на това тук искам да предложа един прочит на това изказване от Кант, като преди това ще обърна внимание на интерпретацията на Робърт Пол Улф, от която се дистанцирам. Най-напред какво казва Кант според Улф? – по негово мнение немският философ говори за оправдание на понятия, които се отнасят до *отвъд опитни обекти или неща сами по себе си*³⁴. Въпреки това Улф защитава тезата, че подобни изказвания от страна на Кант (*Трансцендентална аналитика*, книга I, гл. II, секция I, § 13 от първото издание на *Критиката*) не са остатъци от тезите на *Дисертацията*, а служат за отскок от последната в § 14. В този смисъл тази секция напълно отговаря на замисъла на *Критиката*. Ала значи ли това, че Кантовият текст в § 13

по план съдържа некритични изказвания? Тематиката изисква да обърнем внимание на немския текст:

„...weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen“³⁵.

Какво прави впечатление на коментаторите? – това е най-напред възможността двете съществителни „Begriffe“ („понятия“) и „Objekte“ („обекти“) взаимно да се заменят в частта на подчиненото изречение „die sie“ („които те“) – оттук двата случая ще предоставят различен, дори противоречив един на друг вътре в изречението смисъл. Какво прави Улф? – под местоимението „die“ (които) той поставя „Objekte“ („обекти“), като последвалото „sie“ (те) отнася към „Begriffe“ („понятия“). Ала Улф не обосновава своя избор. Той само казва: „На първо четене, може да изглежда, че *понятията* не са извлечени от опита... Но начина на изразяване, ако го изследваме внимателно, предава твърде различен смисъл. Той е, *обектите*, които, също като понятията, не са получени от опита“³⁶ – очакваната от мен обосновка не се появява и по-нататък в текста на Улф. От не много казаното от него в тази връзка може да се направи извода, че Улф приема, че частта „die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen“ („които те не са получили от никакъв опит“) се явява подчинено изречение единствено на предходното главно „wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können“ („как тези понятия могат да се отнасят към обекти“). Тук искам да предложа друга възможност за прочит – според този подчиненото изречение „die sie...“ няма да се отнася към второто, а към първото главно изречение („...weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind“ („защото за правомерността на такава употреба не са достатъчни доказателства от опита“). Според това отнасям местоимението „die“ към съществителното в множествено число на първото в хода на речта главно изречение – „Beweise“ (доказателства). Оттук остава само една възможност за „sie“ – макар и на друга основа тя съответства на избора на Улф. Какво имам предвид? Кант се интересува от доказателството „на *понятията*“, за които става дума в предходното на коментираното изречение и също така в последвалото го главно. Ето защо няма да бъде адекватно, ако под местоимението „sie“ поставим съществителното „Objekte“ – от гледна точка на предлаганата от мен интерпретация това може да бъде единствено „Begriffe“. В този смисъл Кантовото изказване ще се чете: „защото за правомерността на такава употреба не са достатъчни доказателства от

опита, а трябва по-скоро да се знае как тези понятия могат да се отнасят до обекти, които *доказателства*, те – *понятията*, все пак не получават от никакъв опит”. Едва така целта на трансценденталната дедукция става разбираема – да се даде едно доказателство за правомерната употреба на понятията, което не се основава или извлича от никакъв опит. Това е *трансценденталното доказателство*.

Какво прави тази интерпретация по-приемлива? Отговор на този въпрос дава общия контекст на пасажа към който принадлежи коментираният откъс. Освен понятието за *трансцендентална дедукция* там Кант въвежда също така определението на *емпиричната дедукция*. Ето защо накратко ще се спра на тази разлика. Как понятията „могат да се отнасят а *rigor* към предмети”³⁷ или да се *получават* от опит е в първия случай обяснение на трансценденталната, а във втория – на емпиричната дедукция. Разликата тук е по *начин*. Колкото до вторият – на емпиричната дедукция – оказва се *логически несъстоятелен* – изискването за *сводимост* на понятията до възприятия предварително иззема легитимността на априорните понятия. Ето защо „оправданието на *притежанието*”³⁸ съвсем не е оправдание на категориите – в този смисъл то дори не заслужава името дедукция. Въпросът, от който се интересува Кант, пита „как... *субективните условия на мисленето* би следвало да имат *обективна валидност*”³⁹ – оправданието ще бъде задоволително, ако се докаже, че без такива условия никакъв опит не може да бъде мислен.

* * *

И така, дотук метафизическата дедукция беше разгледана като въплъщение на цялостната идея за метафизика, в нейното определение на система на априорни познания в *Критика на чистия разум* на Кант. За да покаже това разгледах последователно метафизическото и трансцендентално изяснение на понятията за пространство и време от една страна и дедукция на категориите от друга, всяка от които има специфична цел и функция, като показах, че те се подчиняват на дистинкцията между трансцендентална философия и метафизика, като се показва спецификата на всяка една от последните. В тази връзка се показва, че разглеждането на разгръщането на тези понятия в хода на „Трансценденталната естетика” и „Трансценденталната логика” също така утвърждават идеята за трансценденталната философия като обяснение на начина на познаване, сиреч възможността на синтетичното познание а *rigor*, и на метафизиката като завършена система на чистото познание на разума.

Литература

1. Кант, И. 1992, Критика на чистия разум. София, „БАН“, с. 41-42; пак там, латинският текст е преведен по следния начин: *„До скоро още най-могъщата от всички и владетелка чрез толкова зетьове и деца – сега съм откъсната от отечеството и отвлечена без помощ“*, с. 42*.
2. Пак там, с. 42-43.
3. Кант, И. 2000, Какъв е действителният напредък, който е направила метафизиката в Германия от времето на Лайбниц и Волф //Кант, И. Кратки метафизически съчинения. София, ИК „Аргоформ“, с. 119. За коментар върху трите стадия на метафизиката, поместени в съчинението на Кант *Какъв е действителният напредък на метафизиката в Германия от времето на Лайбниц и Волф?*, вж. Стефанов, И. 1987, Трансценденталната философия и метафизиката. София, „Наука и изкуство“, с. 40-41.
4. Кант, И. Критика на чистия разум, с. 67.
5. Декарт, Р. 1978, Избрани философски произведения. София, Наука и изкуство, с. 260.
6. Вж. Лайбниц, Г. 1984, Об универсалном синтеза и анализе, или об искусстве открытия и суждения //Лайбниц, Г. Сочинения. Т. 3, Москва, „Мысль“, с. 115-123.
7. Кант, И. Кратки метафизически съчинения, с. 119.
8. Пак там, с. 162-164.
9. Хюм, Д. 1986, Трактат за човешката природа, София, „Наука и изкуство“, с. 56.
10. За разликата в понятията „цензура“/”дисциплина“, вж. Кант, И. Критика на чистия разум, с. 656, 688-694.
11. Пак там, с. 689.
12. вж. бел. 9.
13. Кант, И. Критика на чистия разум, с. 715*.
14. Пак там, с. 94.
15. Пак там, с. 744.
16. Пак там, с. 745.
17. Вж. пак там, с. 103.
18. Пак там, с. 105.
19. Терминът дедукция има строго значение у Кант – на „оправдание“, „защита на претенция“. Той го взима от правото и го пренася във философията. Но тук предметът на дедукция е особен – това са категориите. В зависимост от претенцията, която се защитава, дедукцията е метафизическа или трансцендентална. В текста спецификата на всяка една ще бъде показан.
20. Кант, И. Критика на чистия разум, с. 208.
21. Пак там, с. 139.
22. Кант, И. 1994, Логика. София, „ГАЛ–ИКО“, с. 16.
23. Аристотел, 1992, Категории. София, „Наука и изкуство“, с. 34, 1b25. Аристотел е непоследователен относно броя на категориите – той представя десет такива единствено в своето съчинение *Категории*. В *Метафизика* например те са само шест (относно този въпрос вж. бел. 4 към IV глава на преводача на *Категориите*). Тази непоследователност се дължи на липсата на принцип, въз основа на който Аристотел да изведе категориите – по пътя на абстракцията той представя само „агрегат“ или

- „рапсодия“, но не и система от категории, вж. Кант, И. 1993, Прологомени, София, „ЛИК“, с. 95.
24. Кант, И. Критика на чистия разум, с. 750.
25. Бих казала, че в същия смисъл Улф казва: „Категориите за Кант престават да бъдат неща... и стават начини за правене на неща“, вж. Wolff, Robert Paul. 1963, *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, p. 70. За логиката на този преход – от онтология към гносеология – през понятието за причинност по линията Аристотел – Хюм – Кант, вж. Вацов, Д. 2001, *Логиката на трансцендентализма //Кант и Кантовата традиция в България*. София. Авторът много точно определя трансформацията на понятието (категорията) в *инструмент* (Хюм и Кант).
26. В този смисъл Улф е напълно прав, като подчертава, че това не е понятието: „поскоро съждението отколкото понятието е основната активност на ума“, или по-точно – на разсъдъка, вж. Wolff, R. P. Op. Cit., p. 63.
27. Кант, И. Критика на чистия разум, с. 142-143.
28. Мисленето е дискурсивен процес – чрез понятия (в собствен смисъл това е валидно също така за рационализма и емпиризма). Затова и разсъдъкът у Кант е дискурсивен – той е способност за мислене чрез понятия (и в този смисъл подчертано – не способност за наглед), вж. Кант, И. Критика на чистия разум. с. 142.
29. Кант, И. Критика на чистия разум, с. 144.
30. В *Прологомени* Кант говори за „извеждането или дедукцията“ на категориите (вж. Кант, И. Прологомени, с. 97, курсивът мой – В. Л.). В този смисъл метафизическата дедукция се занимава с темата за извеждането на понятията на разсъдъка. Ала това не измества смисъла на определението, което Кант дава за дедукция като оправдание. Самото *извеждане* на категориите на разсъдъка изпълнява ролята на *оправдание*.
31. Кант, И. Критика на чистия разум, с. 151.
32. Пак там, с. 158-159.
33. Тази теория касае само § 13 от Кантовата *Критика*. По същество тръгва от Ханс Вайхингер. Според него подсекцията е писана твърде рано и съдържа идеи, които съответстват на докритичните тези на Кант. От изследователите на Кант, Пейтън застава в опозиция на тази теза, като подчертава изборът на Кант да запази тази подсекция непроменена във второто, все пак преработено издание на *Критиката*. За т. н. „patchwork theory“, която по смисъл е уместно да се преведе „теория на смесицата“ у Кант, вж. Nemeth, T. *The Patchwork theory and § 13 //Kant-Studien*, 1982, vol. 73, Heft 1, pp. 70-81 и също Wolff, Robert Paul. *Kant's Theory of Mental Activity*, p. 81-84.
34. Wolff, R. P. Op. Cit., p. 91.
35. Kant, I. 1998, *Kritik der Reinen Vernunft*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 165, A 85.
36. Wolff, R. P. Op. Cit., p. 91.
37. Кант, И. Критика на чистия разум, с. 160.
38. Пак там, с. 161.
39. Пак там, с. 163.

KANT'S METAPHYSICAL DEDUCTION OF CATEGORIES

Vera Lyubenova

(summary)

The aim of this paper is to consider Kant's concept of metaphysical deduction as an embodiment of his idea of metaphysics in *Critique of Pure Reason*. In this regard I consider Kant's definitions of metaphysics and transcendental philosophy. More than once Kant speaks of these concepts as mutually interchangeable, but in the *Architectonic of Pure Reason* he claims that metaphysics is divided into transcendental philosophy and physiology of pure reason. This is because Kant makes a specific distinction between metaphysics and transcendental philosophy in relation to their purpose, not to their essence. My approach to this topic focuses on the analysis of the structure of the first *Critique*. I believe that the distinction between the concepts of metaphysics and transcendental philosophy finds its manifestation in the distinction "metaphysical – transcendental exposition" of space and time in the *Transcendental Aesthetics* on the one hand, and in the distinction "metaphysical – transcendental deduction" of the categories in the *Transcendental Analytic* on the other hand. As a result of my analysis of the *Transcendental Aesthetics* and the *Transcendental Logic*, I demonstrate that Kant's idea of transcendental philosophy aims at explaining the manner of our knowledge, while his idea of metaphysics aims at providing the complete system of the a priori knowledge of pure reason. In accordance with all this I show that exactly this idea of metaphysics marks the meaning of metaphysical deduction in *Book I* of *Transcendental Logic*, which is the basic subject of analysis of this paper.

ЗА МНИМОТО ПРАВО ОТ ВЪЗДЪРЖАНЕ ОТ ВОТ

Бисера Колева*

„Пътят към ада е постлан с добри намерения”.

Б. Шоу

В този текст защитавам една непопулярна, етически ангажирана теза: че въздържането от гласуване не е и няма как да бъде морално неутрално деяние. То винаги предполага определена етическа позиция, която ще критикувам от гледна точка на едно позитивно разбиране за човешката свобода в духа на Кантовата практическа философия.

Правото на гласоподаване е историческо постижение на общностната култура, създадено и залегнало в самата философия на демократичното развитие. Макар възможността за въздържане от гласуване да се легализира още в Древна Гърция, лицата, избягвали участие в публичния живот и отказвали да изразяват мнение по съществените за полисната общност въпроси, са оценявани като *idiotai*, т.е. невежи, неспособни и неграмотни¹. Твърде красноречив пример в това отношение дава известната реч на Перикъл при погребението на воините, паднали в Първата Пелопонеска война, където той според изворите заявява, че „единствено онзи човек у нас, който се държи настрана от обществените работи, се смята не само за празен, но и за безполезен”². Впоследствие елинският проактивен гражданско-политически образец, издигнат и наложен от Атинската демокрация, с повече или по-малко модификации се възприема и в новоевропейския политически етос. Този социално-исторически поведенчески тип е обоснован върху ценностния приоритет на категоричния и безусловен *нравствено-етически ангажи-мент*, конституиращ същността на човешкото начало като възвишено, ще рече автономно ценно, *достойно* битие. Негово изначално условие и неотменим атрибут е свободата на волята.

И. Кант пръв аргументира в цялостна теория свободата на волята като начин на действие на нравственото съзнание, като същностна проява на човешкото битие. Според него свободната воля – тъкмо защото е *човешка* воля, а не природна случайност, е изначално и принципиално обвързана с морално значимо поведение. Практическата философия на Кант, проникната от духа на европейското Просвещение, днес е жива с една своя според мен възхитителна идея: че етически съдещото същество

* доктор по философия, преподавател по философия в УНСС.

е със самото това и *морално действащо* въз основа на морална максима, свободно приета като безусловен и самозадължаващ практически императив – действай винаги така, че в твое лице човечеството да бъде винаги цел и никога – средство. Това означава, че И. Кант е скрепил свободата на волята с безусловна *морална отговорност*, с ясен и недвусмислен *морален ангажимент* към всяко значимо за човека житейско действие.

След Кант немало европейски философи правят различни опити да излязат отвъд идеята за изначална ангажираност на свободната воля с категоричен морален принцип, разбунтувани както срещу Кантовото negliжиране на моралните чувства, така и срещу строгостта на етическата му система, където дълженствването се оказва ценностно непоклатимо. Техните учения, изтикани напред и от историческата динамика, лансират лесно смилаемата и затова популярна идея, че същинската свобода, свободата „като такава“ предполага не морален ангажимент, а липсата на такъв, предполага една съвършена неангажираност и в този смисъл съвършено *безразличие* към каквито и да са етически образци. (В най-добрия случай етическият образец бива заменен с естетически, каквато се оказва романтическата култура). Появява се разбирането за т.нар. отрицателна свобода, „свобода от“, което се оказва исторически толкова жилаво, че понастоящем бива регламентирано като неотменим елемент от т.нар. държавно-граждански, или политически основни права. В резултат някак си се приема като азбучна истина, че „свободни“ (освен общи и равни) демократични избори са (или трябва да бъдат) само тези, в които гражданинът може да реши самостоятелно и непринудено първо, дали да упражни правото си на глас и второ, какво, съответно кого да избере. Доколкото в социален план проблемът за свободата на волята се осмисля, най-общо казано, като проблем за свободния избор, доминиращият днес либералнодемократичен светоглед изравнява ценностно „положителната“ и „отрицателната“ свобода. Другояче казано, приема се почти без уговорки, че човек е свободен да се ангажира или да не се ангажира, т.е. свободен е както „за“, така и „от“. Така погледнато, абстенционисткото поведение е практическа реализация на „отрицателната“ свобода или – все същото – на свободата за безразличие.

В този ред на мисли ще припомня, че още А. Шопенхауер блестящо експлицира цялото скудоумие на подобна идея и то – от некантианска позиция. В известното си произведение „Свободата на волята“ той тълкува свободата на безразличие като *contradictio in adjectum*, като метафизическа безсмислица, доколкото понятието свобода логически

предполага онтична позитивност и следователно деец – т.е. битийно нещо, а без-различието е онтична отрицателност, лишено от позитивни определения, накратко – битийно нищо. Впоследствие проекзистенциалните философски антропологии правят неуспешен опит да обосноват свободата като „екзистенция без есенция”, т.е. като пълна неангажираност с предзададен морален образец. Намирам подкрепа за този ми извод в програмното есе на Ж.-П. Сартр „Екзистенциализмът е хуманизъм”, където френският апологет на „чистата” свобода така и не отива по-далече от И. Кант, развивайки теза за индивидуалния свободен избор като универсално „ангажиращ” човешкия род... Индиферентният, незаинтересуваният избор се оказва и логически, и практически невъзможен: избира се винаги нещо, изборът винаги е заинтересуван; такъв впрочем е и един от смислово възможните преводи от латински на понятието „интерес” от in-terra-esse като човешка насоченост, вгълбеност, въввлеченост – в – нещо.

За жалост всекидневното съзнание и живеене слабо се вслушват във философията; в резултат днес абстенционизмът печели силни позиции. В развитието на правово-демократичния ред той понастоящем се учредява в трудно обхватна пъстрота от конкретни нормативни уредби на всяко общностно равнище – от институционализирани или не микро-обединения през корпорации и държави до международни и между-държавни организации. Разпространяващата се практика на извън-моралния прочит на абстенционизма до голяма степен се подкрепя нормативно от правния позитивизъм, повече или по-малко залегал в основата на европейските правни системи – от една страна, а теоретично – от все още безпрепятствено шествания постмодерн. В реалния живот обаче, който не държи сметка нито за правния позитивизъм, нито за постмодерното изравняване на етическите образци, са налице множество ситуации, където въздържането от гласуване прави невъзможно взимането на решения с висока обществена значимост. В Съвета за сигурност към ООН например Русия и Китай нерядко блокират с въздържане от гласуване приемането на една или друга резолюция – една такава беше неосъдени лица да не подлежат на екзекуция. Нещо повече – държавите-постоянни членове на Съвета за сигурност имат право да налагат вето върху неговите решения, дори когато гласуват „въздържал се”. Всички ние пък сме свидетели как в Народното ни събрание (или например в Столичния общински съвет, чиято нормативно-творческа дейност най-непосредствено засяга всекидневието ни), въздържането от гласуване задушават и редица общественнополезни инициативи. Впрочем, към този текст ме провокира собственото ми участие в ситуация, където масовото

въздръжане на нашата настояща катедра от гласуване провали взимането на много важно по етическа и академична стойност решение за всички нейни членове...

От повече или по-малко уютната позиция на житейската целесъобразност, чиято еманация в определен смисъл се явява политическата целесъобразност, въздръжането от гласуване като феномен на моралния опит може да бъде етически мотивирано с различни обстоятелства и конкретни житейски ситуации: съмнение за конфликт на интереси, недостатъчна информираност, неспособност за правилна преценка, партийна или корпоративна лоялност, форма на протест, когато предоставените възможности или алтернативи се оценяват като еднакво неудовлетворителни или пък процедурите съответно – като недемократични и др. Само ще отбележа, че политическото значение на абстенционизма като публична практика на различни равнища е широко осветено в съответната литература.

От гледна точка на етиката и нравствената психология актът на гласуване като свободно волеизявление се определя от множество несходни и често противоборстващи си нравствени мотиви. В тази светлина въздръжането от гласуване може да се разглежда като своеобразен баланс, „зануляване“ на мотивите – ще рече, не са надделели нито тези „за“, нито онези „против“. В това отношение най-тривиални са конфликтите между морално негативни и морално положителни мотиви: между алчността и честността, между страхливостта и мъжеството, между безотговорността и ангажираността и т.н. В реалния живот този тип конфликти обичайно се маскират като проява на някаква целесъобразност. Най-драматична обаче (и поради това най-интересна за етически дебат) ми изглежда борбата между морално положителни мотиви, например милосърдието като емоционално възприета висша нравствена ценност и справедливостта като рационално обоснована нравствена ценност; списъкът може да бъде продължен, а резултатът не би надхвърлил констатацията, че в състезанието между етически ценности няма победител „по истинност“. Аз обаче съм убедена, че този казус няма много или няколко „възможни“ решения, а едно-единствено, и то трябва да се търси съобразно Кантовия възглед за човека като свободно и достойно същество – *в самата годност на съзнанието да си предписва нравствени норми и да се самозадължава да ги спазва безусловно*, т.е. да поема категоричен етически ангажимент.

Така погледнато, въздръжането от гласуване е еднозначно морално негативно деяние, което не може да има оправдание посредством никакви

условия (по Кант – хипотетични императиви). Като средство за постигане на всяка цел, пък била тя и етически позитивна, то е недостойно, а това придава недостойнство и на целта. Във връзка с традиционния етически дебат за съответствието между цел и средство ще се ограничи да напомня ироничната констатация на Б. Шоу, че пътят към ада е постан с добри намерения... Тя ми се струва подходящ евфемизъм за еднозначно отрицателна морална оценка на господстващата днес политическа целесъобразност. Свободната воля е по определение воля за *нещо*: воля „за нищо“ е безсмислица както от гледна точка на логиката и етиката, така и от тази на здравия разум – неслучайно казваме „нямам воля за нищо“, а не „имам воля за нищо“. Като морално същество човек е свободен да гласува както „за“, така и „против“, съответно свободен е да избере, формално погледнато, „положителен“ или „отрицателен“ морален принцип, но *не е свободен да не избира*, ще рече *не е свободен да не поема отговорност* – това е знак за човешка непълноценност, „привилегия“ на децата и малоумните. Затова ми се струва обосновано да заключа, че въздържането от гласуване представлява доброволен отказ от свободата на избор, бягство от свобода (по определението на Е. Фром), унижително самопоставяне на човека в робско състояние на неспособност за автономно житейско решение. Това е самолишаване от човешко достойнство, накратко – самопоставяне в ситуация на нравствена амбивалентност и – ще го кажа направо – на етическа невменяемост.

Питам се обаче кой, удобно въздържайки се от гласуване, ще си го признае?

Бележки

1. Вж *Старогръцко-български речник*, С., 1943: 371: 1. лице, отделен гражданин; 2. прост гражданин, плебей, прост войник; 3. необразован, прост, несведущ човек.
2. Тукидид, 1979, *История на Пелопонеските войни*, С., с. 125-127.

ABOUT THE BOGUS RIGHT TO ABSTAIN FROM VOTING

Bisera Koleva

(summary)

An unpopular thesis that the abstention from voting is not and cannot be a neutral act has been upheld throughout the text. It always involves a definite ethical stance which is vulnerable to criticism from the viewpoint of a positive perception of freedom in the spirit of Kant's moral philosophy.

ОРГАНИЗАЦИОННО ДОВЕРИЕ

*Илина Маркова-Горки**

Обективни причини за развитие на конструкта доверие.

Феноменът доверие навлиза интензивно в полето на емпиричните анализи на организационното поведение с промяната на организационната парадигма – раждат се хуманистични организационни теории. В тях човешкият фактор се поставя наред с печалбите. За начало се приемат хоторненските експерименти на Е. Мейо. Неговите идеи за ролята на човешкия фактор на работното място евалуират в значението на социалното взаимодействие и груповото поведение в организацията. Появява се нова терминология като психологически климат, нравствена атмосфера, организационна култура, фирмена етика. Организацията вече не е само организъм, който трябва да генерира продукти на пазара и печалби, а е съществена част от индивидуалния живот. Развиват се принципи (правила) за създаване на фирмен живот, който трябва да задоволява психологични и социални потребности на наетите работници и служители.. Променят се и стратегиите на управление. Преосмислят се принципите на контрол, власт, отговорност. За ефективността на организацията се отчитат значенията на така наречените „меки“ фактори като солидарност, справедливост, доверие, мотивация, откритост. (Davenport & Prusak, 1998; Levin & Cross, 2004; Malhotra & Galletta, 2003; Park, H, & Schulte, 2004).

Дефиниции и същност.

Определенията на организационното доверие, както и при доверието като феномен, изобилства със своите разнообразия и се забелязват явни затруднения с прецизността на дефинирането. Косвено то датира от началото на ХХ век, периода на засилено икономическо развитие, а и от там на теоретико-емпирични търсения в областта на повишаване ефективността на трудовите колективи. Особено внимание се обръща на колективните взаимоотношения със зараждането на глобализационните процеси и в този смисъл на необходимост от изграждане на климат на сътрудничество, реципрочно доверие в среда на липса на пряк контакт и наблюдение.

* докторант по обществени комуникации в ИНИОД към УниБИТ.

Най-общо казано дефинициите на организационното доверие съответстват на теоретичните подходи на авторите. Най-често по определение и разбиране то се доближава до междуличностното доверие:

- Доверието се състои от желание да се увеличи уязвимостта към друго лице, чието поведение не можете да контролирате, в ситуация, в която вашата потенциална полза е много по-малко от потенциала на загуба, ако другия човек злоупотреби (Zand, 1997);

- Вярата, че онези, от които ние зависим, ще отговорят на нашите очаквания (Shaw, 1997).

Най-разпространената теоретична постановка, на която се базират анализаторите на организационното доверие е тази изведена преди години от Луман (Luhmann, 1988). Той го описва като „зависимо доверие“, което се създава в отношения на взаимни очаквания и задължения и е константно на времето, през което се проявява даденото поведение.

Други автори (Bromiley & Cummings, 1996; Kramer et al, 1996; McAlister, 1995; Tyler & Degoe, 1996) смятат, че на доверието трябва да се гледа, като на един много сложен конгломерат, в който познавателните процеси са необходими, но не и достатъчни за разбирането му.

Доверието може да бъде също така и резултат на офис политики, организационна култура и ръководни практики. Бахман (Bachmann, 2001) твърди, че в рамките на организационен контекст доверието се определя и от установените организационни рамки (например, структура, функционални роли, организационни процедури, които ръководят поведението), която осигурява предвидимост на поведението. Институционалните разпоредби, стандарти, правила, система за контрол и санкции създават среда на предвидимост и сигурност в очакванията при изпълнение на организационните задължения. Подобно нещо твърди и Сидов (Sydow, 1998), като допълва, че по този начин организационното доверие излиза извън междуличностния обмен, функционирайки в конкретни социални практики и традиции. В контекста на тези разсъждения, цитираните автори виждат влиянието върху доверието на такива променливи като ангажимента (мотивацията), властта и контрола. Най-общо казано ангажиментът е вид инвестиция на работника в организацията, която се влияе както от личните мотиви, продължителността на работа, така и от чувството на лоялност. Зависимостта на доверието и властта според авторите произтича от факта, че и двата конструкта участват в регулацията на взаимоотношенията и оформят средата на обмен, като намаляват сложността и координират действията.

Механизмите за контрол по принцип са средство за гарантиране, че поведението на подчинените ще бъде в интерес и на двете страни. Ако това не се случи, се прибегва към наказание. Така системата за контрол се явява мощно средство за влияние. В този смисъл Дас и Тенг (Das & Teng, 1998) твърдят, че контролът има за цел да създаде дейности в съответствие с предписаните очаквания така, че организационните цели и задачи да бъдат постигнати. Според тях, в противоречие на мнението на повечето други автори, силно контролираната среда може да генерира високо доверие, защото и двете промеливи се допълват в създаването на сигурност и предвидимост.

Според Вайхмаер, Ремер и Шнайдер (Wehmeier, Reimer & Schneider, 2001) доверието в организацията се основава на общи вярвания и споделени ценности, относно начина, по който организацията трябва да осъществява своята дейност. Споделените ценности както между работещите, така и между работещите и организацията, предполагат подобни мотивации, сплотеност и идентификация.

Ще си позволя тук да допълня с едно мое виждане, за което не намерих доказателства в емпиричните анализи, но според мен е от значение, а именно чувството на взаимност на интересите. При изпълнение на формалните задължения (роли) трябва да съществува чувство на общ интерес. Ако организацията поддържа високо ниво на ривализация, индивидуални предпочитания в наградите, сътрудничеството и взаимността едва ли ще са полезни модели на поведение. В такава ситуация доверието няма да има голям шанс. Личната печалба и изпъкване (награди, признания) ще мотивират в по-голяма степен от стремежа за коопериране.

В мултинационалните организации организационното доверие ще носи в себе си и белезите на националната култура. Така в еднолитна организационна структура, с еднакви цели и общи стандарти, доверието може да се базира на различни „зависими“ произхождащи от качествата на националната култура (Тромпенаарс, Хампдън-Търнър, 2004; Хофстеде, 2001 и 2003).

Изключително ценна за разбиране на феномена доверие представлява статията на Макнайт Харисън и Червани Норман Л. (McKnight & Chervany, 1995). В нея авторите подчетарат, че акцентът върху организационното доверие се появява с началото на организационната криза или тогава, когато се появяват проблеми с функционирането и структурните реформи във фирмите. Цитирайки редица проучвания на тема доверие, те доказват неговата отонимия и подчетават, че процеса

следва посоката на намаляването ѝ. Подчертават значението на променливите време и структурата на организацията за възникване на доверието, твърдейки че началното доверие е различно от по-късното, например, че е по-крехко и претендира за различен вид информация. В този смисъл извеждат състояние на нагласа за доверие и решение (убеждение) да се довериш. Създават схема, в която са обособени факторите генерализиращи доверието в организацията. Позовавайки се на Левицки и др. (Lewicki, 1998) заемат позиция, че доверието и недоверието са отделни понятия, а не се намират на двата края на един континуум.

Доверието се доближава до установката (*attitude*) и включва освен познавателни елементи и емоционални, и мотивационни компоненти, предпочитано схващане във френската школа, например от Пракс (Prax, 2001). Той смята, че елемента на рационалност в доверителните взаимоотношения няма абсолютно влияние, като подчертава, че в живота индивидите обръщат по-голямо внимание на последната информация или реагират повече на формата, отколкото на фона (атрибутивен подход). От обществена гледна точка дадено лице не се оценява само по неговите резултати, но също така и като социален партньор. В този смисъл може да се засилят очакванията или да се стигне до разочарование, при условие че се постъпва така в съответствие със собствените морални задължения. Подчертава се също така, че много често доверието е в ограничен формат. Това означава, че доверието може да бъде само в областта на дадени взаимоотношения. Според него организационното доверие не е лишено от емоционалност или моралност. Разликата се проявява в това, че в екипа доверието взаимодейства силно с компетенциите – всеки член разчита на друг индивид въз основа на неговия капацитет да изпълнява своите задължения. Една от интересните му позиции е, че доверието се развива по спирала, чрез комулация на пет етапа – пет вида доверие:

- Кредитно доверие (*le confiance instantane*), първоначалното доверие, когато все още партньорите не се познават;
- Калкулирано доверие (*calculée*). Този етап се постига, когато участниците приемат, че доверието носи ползи. Постига се бързо чрез точно разписани роли, задължения и процедури на отчетност;
- Доверие, основаващо се на предсказуемост (*La confiance prédictive*). Доверието се базира на факта, че актьорите се познават и имат натрупан положителен опит в тази насока, изисква предварителни срещи и взаимно опознаване;
- Доверие, основаващо се на резултатност (*La confiance basée sur le résultat*). Най-важно основание е резултата от работата на партньора;

- Интензивно доверие (La confiance intensive). И двете страни признават целите и приемат еднакви ценности.

Според същия автор компетенциите са най-важният фактор за постигане на оптимално доверие в един екип и е от рашаващо значение за ефективността на организацията (колективните постижения). Той се гради върху:

- Ясни (подробни) спецификации на изходния продукт и стандартите;
- Организационна подкрепа, изразяваща се в ресурси, приоритети, добра структура, разписани роли и процеси;
- Лични последици-приемане на другите;
- Feedback в системата – резултати от дейностите;
- Познаване на индивидуалностите на другите (менталността, емоционалността);
- Знания и умения.

В този смисъл се обосновава обучението в организацията, което обаче трябва да бъде комплетно, подкрепено с такива елементи от процесите на управление като процеси на оценяване, признания (награди), моделиране на задачите и спецификация на продукта.

Доверието в екипа расте, когато:

- комуникациите са чести, членовете са добре информирани и споделят своите разбираня;
- съобщенията са категоризирани или форматирани така, че да позволяват да се възприемат, икономисвайки време;
- Задачите, ролите и отговорностите са добре дефинирани, всеки член познава добре обекта на работа (целите на своята работа);
- Членовете спазват сроковете;
- Съществува позитивна атмосфера, всеки член е окуражван и има обратна връзка с останалите;
- Членовете си помагат един на друг, всеки дава своя принос;
- Очакванията на групата и на персонала са ясно идентифицирани;
- Всички членове са еднакво ангажирани;
- Производителността е висока.

В една организация могат да се отграничават различни видове доверие, според формалните релации, в които участва самата организация. Фокс (Fox, (1974) разграничава три типа (вида) доверие в една организация:

- **Хоризонтално доверие** – това, което е сред връстници и или колеги по позиция;

- **Вертикално доверие** – отношение между подчинен и ръководител;

- **Външно доверие** – отношение между партниращи организации, между организация и клиенти или доверие в общественото пространство. В изграждането на доверие в околна среда трябва да се включват всички членове на организацията, мениджъри и служители (Sonnenberg, 1994).

Освен теоретиците с времето все по значима роля в определяне и овладяване на понятието доверие в организацията (организационно доверие) имат мениджърите и фирмените консултанти.

Някои от техните наблюдения се изразяват в следната посока:

- Организацията не може да гарантира пълна безопасност на работното място, периодично увеличение на заплащането и адекватни социални придобивки, според Брейси и Смит (Bracey & Smith, 1992). Ето защо лоялността и съвестното изпълнение на задълженията трябва да се постига по друг начин. Един от начините е организирането и представянето на организационните цели по съответен начин, който да ангажира служащите (Fairholm, 1994) и чрез *създаването на доверие* основано на честност, достоверност и истинска ангажираност в доброто на другите (Sonnenburg, 1994; Covey, 1990; Fairholm, 1994; Taylor, 1989).

- Работната сила вече е много по-добре обучена, много по-опитна и по-малко се чувства зависима. Променят се очакванията към работното място и културата на работа. Ето защо в някои организации се създават специални програми за оптимизиране на атмосферата за работа – изграждане на доверие, с цел поддържане на безконфликтна среда за работа.

- Сред работещите съществува етническо разнообразие и увеличаващ се брой на работещи жени в такава среда, където по традиция са работели мъже. Изследванията са показали, че нивото на доверие е по-ниско там, където се срещат различни култури (Scott, 1983; Jeanquart-Barone, 1993). Също така съществува голяма вероятност жените да не се доверяват, ако техен ръководител е жена, а не мъж (Jeanquart-Barone, 1993).

- Доверието е взаимнообвързано с междуличностните отношения и поведенческите характеристики на служителите и техните длъжности задължения и организационно поведение (Diffie-Couch 1984). Аргирис (Argyris 1964) твърди, че доверието е позитивно асоциирано с откритостта, експериментирането с нови поведения и не застрашава обратната връзка

относно изпълнението, т.е. доверие има там, където човек може спокойно да изрази своето мнение, без да се страхува за последствия. То има въздействие върху качеството на груповото решаване на проблема и взимане на решения (Hollon&Gemmill, 1977; Hurst 1984; Scott 1983a).

Дългогодишният организационен консултант Роберт Брус Шо допринесъл значително за концептуалната рамка на организационното доверие и операционализация на промеливите в известната си книга „Ключове към доверието в организацията“ (2000). Според него доверието е вяра, че другите могат и искат да изпълнят своите задължения спрямо мен. Той е привърженик на разбирането за преливането от доверие към недоверие, т.е. разбирането, че двете промеливи се намират на един континуум. В този смисъл въвежда темата „праг на доверие“. Хората се различават по толерантност към некоректността на другия. Има такива, които бързо загубват доверие, за разлика от други. „Прагът на доверие“ е зависим и от ситуацията. В ситуация на висок риск (заплаха за живота) той е по-нисък. Ролята на този „праг“ е защита от тези, които биха могли да ни навредят. Всички хора, групи или организации притежават такава „граница“, зад която се намира вече недоверието.

Компоненти на доверието и неговото изграждане.

Както в края на XX век, така и понастоящем, множество публикации са посветени на управление на човешките ресурси. Като пример за стратегия на изграждане на доверие може да се приведе тази на Ф. Хансейкер и Е. Алесандър, изразена в книгата им „Изкуството за управления на хората“ (2004). Тя може да се разгледа като наръчник на създаване на отношения на доверие в организационния климат, което авторите подчертават, че е единственият гарант за повишаване ефективността на институцията, което е и „ключът“ към успеха. Авторите разглеждат два модела на управление – формален мениджър и интерактивен мениджър.

В интерактивния мениджмънт се използват четири основни принципа и всички те служат за създаване на доверие, а именно:

1. Целият процес на управление се базира върху създаване на силно доверие чрез откритост и честност.
2. Подчинените изпълняват указанията не защото се подчиняват, а защото чувстват разбиране от страна на ръководителя.
3. Хората отстояват правата си сами да вземат решения. Не акцептират манипулация, проверки или принуждаване.

4. Не решавайте проблемите на подчинените си. Покажете проблема и ги оставете сами да го решат.

В книгата са описани и подробно различните обучителни модули за придобиване на социални компетенции, като: изкуство да слушаш, изкуство да задаваш въпроси, невербални форми на общуване, обратна връзка и т.н.

Принципно, много автори приемат, че за създаването на организационното доверие решаваща роля играе лидерът и вида на управленските процеси. Цитираният по-горе Роберт Брус Шо в същата книга постулира, че организационното доверие се основава на три императива и най-важното средство за изграждане на доверието е лидерството и управленските процеси, а както и формалната архитектура на фирмата и нейната неформална култура. Трите императива, върху които се гради доверието в организацията според автора, са:

- Резултатност (изпълнение),
- Благоприличие (почтенност),
- Проява на грижа.

Изпълнение. Той се изразява в изпълнение на своите задължения (анагжименти) и отговорности. Ако колегите не постигат резултатност по редица причини, сме склонни да ги лишим от доверие.

Благоприличие (почтеност). Под благоприличие се разбира *искрени думи и последователност* в поведението. Най-общо казано ние сме склонни да се доверяваме на тези, които „правят това, което са обещали да направят“. Освен искреност ние очакваме осъществяване на нашите очаквания. Този критерий присъства най-силно в началото на връзката, когато все още доверието се гради.

Проява на грижа. Или други автори го наричат интенционалност. Това е налице тогава, когато съдим дали партньора ни желае доброто или злото. В този критерий се намира лоялността. Особено е голяма ролята на този критерий, когато се отнася към тези, които заемат властови позиции.

По принцип в когнитивния модел за изграждане на доверието, различните автори се доближават до подобни променливи (напр. Schoorman &, 2007), като:

1. *Компетентност*, включва степента, в която колеги и лидерите са възприемани като ефективни, а също така и организацията като цяло (Competence);

2. *Откритост и честност*, точността и искреността на споделена информацията (Openness and Honesty);

3. *Грижа за работниците и служителите* /включва съпричастност, толерантност и безопасност, загриженост, защита/ (Concern for Employees);

4. *Надеждност*, доколко партньорът ни е възприеман като последователен и сигурен, че ще направи това, което казва (Reliability);

5. *Идентификация*, чувството на свързаност с организацията (Identification).

Други променливи, които са били разпознати както на теоретично, така и на емпирично ниво, като корелати на променливата доверие (McCauley & Kuhnert, 1992), включват:

- Участие в процесите на вземане на решения;
- Степен на автономия;
- Обратна информация (feedback);
- Подкрепящото поведение на контролиращите;
- Открита комуникация.

Променливи във всяка от тези променливи играят роля върху нивото на доверие в организацията. Например, повишаването на автономията ще доведе съответно до повишаване на доверието.

Стъпки на създаване на доверие в една организация:

Първа стъпка

Организационна култура. В началото трябва да се започне със създаването на култура, базираща се на споделени ценности, в които хората вярват. Взаимното доверие може да се развие в тази среда, когато съществуват споделени ценности, честност и цялостност (интегралност), които са заложили между индивидите (Fairholm, 1994; Covey, 1990). Формалните равностметки за мисията, мандатите, организационните цели и задачи са символи на културата на организацията.

Втора стъпка

Лидерство. Много автори са на мнение, че най-важният фактор за изграждането на организационното доверие е лидерът. Не съществува единен модел на лидерство, което да генерира най-високи нива на доверие. По всяка вероятност успешният лидер трябва да притежава съответни личностни качества, в този смисъл и морален облик; съответна управленческа стратегия; умение да постига успехи – ефективност във външната среда. А определението „съответно“ означава да е подходящо за формалните качества на организацията (цели, мисии, организационна структура) и характеристиките на колектива. Доказано е, че когато управленческата стратегия признава важността на упълномощаването на

служителите, поддържа ангажирането на служителя (Peter, 1994), позволявайки служителите да увеличават своето участие в процеса на вземане на решения, споделяйки информацията открито и предоставяйки на същите да се включат в смислена работа и с висок морал (Peter, 1994; Farquhar & Johnston, 1992; Argyris, 1973), е достатъчно подходяща за изграждане на доверие.

Трета стъпка

Изграждане, създаване на връзки (зависимости). Заедно със създаването на организационна култура, базираща се на споделени ценности и упълномощаване на служителя, ръководителите и служителите са принудени да построят открити отношения, опиращи се на учтивост, интегралност и взаимна заинтересованост (Fairholm, 1994; Sonnenburg, 1994). Членовете на организацията имат нужда да се чувстват сигурни в работната среда, да общуват учтиво с колегите и ръководителите си. Освен това, е необходимо и двете страни напълно да осъзнават какви са взаимните им очаквания, отговорностите в създаването на доверлива среда.

Функции.

The International Association of Business Communicators Research Foundation, която провежда редица изследвания в полза на развитие на организациите, обръща особено внимание на доверието и неговата роля в организациите (Measuring-organizational trust. Cross-Cultural Survey and Index). В това изследване авторите изхождат от позициите, че доверието не е само социална добродетел, а икономически императив в глобализационните процеси. Способността на организацията да формира отношения на доверие с различни хора е социален капитал на организацията – предиктор за ефективността.

Всепризнатата теза за важността на доверието в общуването довежда до редица изследвания в областта на неговото въздействие. Доверието е широко разпознавано като основно за сътрудничество (Vansina, Taillieu, Schruijer, 1998). Несигурността и тревогата са силни в началото, както и по време на целия процес на постигане на сътрудничество. Доверието има три главни функции. Според Венджен и Хъксем (Vangen & Nuxham, 1998), те са:

- първо, доверието помага на хора да се справят с *несигурността*, защото то опростява ситуацията чрез увеличение на предсказуемостта,

- второ, доверието заменя междуличностния контрол с *вътрешноличния контрол*.

- трето, доверието улеснява *разпознаването и одобрението* на взаимната зависимост сред участниците за постигането на техните съвместни цели (Луман, 2001).

Аргирис (Argyris, 1973) твърди, че междуличностното недоверие, когато се увеличава в организациите, служи на индивидуалните членове, за да оцелеят (така индивидите се приспособяват и се чувстват по-сигурни и безопасни). В резултат на това се намалява потока на информация, увеличава се конформизма и спада ефективността на ръководителя.

Доверието се идентифицира като „ключ“ към извършване на промени – реорганизации (Peters 1994), един процес, който много често се налага в бързо променящата се среда на бизнеса. За да се постигне ефективно ниво на доверие, хората трябва да бъдат привлечени (да вземат участие) към: общото управление на качеството; re-engineering; познаване на програмите за управление; познаване на действителното положение на организацията; иновациите (нововъведенията) и промените, засягащи отделния човек. По този начин се постига най-добра ангажираност и ефективно ниво на доверие, водещо към организационни успехи.

Аналогично, Стивън Ковей (Covey, 1990) в своята книга „Седемте навика на ефективните хора“ (The Seven Habits of Highly Effective People) изтъква, че независимо колко добре се владее реториката или колко алтруистични са нашите намерения, ако не съществува изначално доверие, то едва ли ще се постигнат успехи.

Доверието се налага като обект на изследване от края на миналия век и в руската социално-психологическа литература. В нея редица автори (И. В. Балуцкий, О. В. Маркова, А. Селигмен, Т. П. Скрипкина, П. Я. Шихирев) доказват, че главен фактор за ефективното функциониране на организацията е доверието, като акцентират на ролята на доверието към себе си и към света като основополагащи (личностен подход). Този подход служи в процеса на набиране на персонал.

Картината на организацията, в която липсва доверие се обрисова по следния начин: атмосферата е обикновено тиха; с ниско ниво на енергия и ангажираност, може и да не избухват конфликти, а всеки, който се осмели да критикува системата, е наказван; на всяка промяна се гледа с подозрение и алармирането на управлението играе ролята на щит; най-важен е статусът; решенията се спускат през системата със заповед; хората се чувстват сковани в своята работа. Продуктивността се постига,

когато даден служител може да даде воля на всички умения, идеи и знания, натрупани в неговия житейски опит. Това изисква атмосфера на сигурност. Сигурността възниква в атмосфера на доверие, където енергията тече свободно, без да се появява външна заплаха.

Служителите от организация, които се отличават с ниско ниво на доверие обикновено функционират под силен натиск/напрежение. Те полагат големи усилия, за да „покриват своите „дупета“ (седалища), оправдавайки се за минали решения, или търсейки виновни, когато нещата не вървят. Това пречи на служителите да се фокусират върху работата, която те трябва да извършват и производителността спада безусловно (Sonnenburg, 1994). Ниското ниво на доверие в организацията също така притиска хората да реагират враждебно на непълната информация и да приемат чуждите внушения с подозрителност (Sonnenburg, 1994). В резултат на понижаването на доверието се издигат бариери по пътя на информацията – пълната информация недостига до предназначението си, не се споделя откровено и учтиво. В края на краищата процеса на вземане на решения е застрашен, слаб и се раждат лоши решения (Sonnenburg, 1994). Провеждането на иновации в атмосфера на ниско доверие е трудно, дори и невъзможно за постигане (Sonnenburg, 1994), тъй като „в организации с ниско ниво на доверие, хората са напласени да не бъдат наказани или осмени от техните колеги (Sonnenburg, 1994).

Литература

- Argyris, C. 1973, *On Organizations of the Future*, Beverly Hills: Sage.
- Bachmann, R., D. Knights and J. Sydow 2001, 'Special issue on trust and control in organizational relations' // *Organization Studies*, 22.
- Bracey, Hyler & Smith, Warren 1992, „The New Contract“ // *Executive Excellence*, v. 9, issue 12 (December), 6.
- Bromiley P, & Cummings L. L. 1996, Transaction costs in organizations with trust // *Research on Negotiation in Organizations*, ed. R Bies, R Lewicki, B Sheppard, 5: 219-47. Greenwich, CT: JAI.
- Covey, St. 1990, *The Seven Habits of Highly Effective People*, New York: Simon and Schuster.
- Das, T. K.; Teng, Bing-Sheng 1998, Between Trust and Control: Developing Confidence in Partner Cooperation in Alliances // *The Academy of Management Review*, Vol. 23, No. 3. (Jul.), pp. 491-512.
- Davenport, T. H.; Lawrence P. 1998, *Working Knowledge: How Organizations Manage What They Know*, Cambridge, MA: Harvard Business School Press.
- Diffie-Couch, P. 1984, "Building a Feeling of Trust in the Company" // *Supervisory Trust*, 29, 26-31.
- Fairholm, Gilbert W. 1994, *Leadership and the Culture of Trust*, Westport: Praeger.
- Fox, A. 1974, *Beyond Contract: Work, Power and Trust Relations*. London, Faber and Faber.

Hollon, C. J., & Gemmill, G. R. 1977, Interpersonal trust and personal effectiveness in the work environment //Psychological Reports, 40, 454.

Hurst, D. K. 1984, Of boxes, bubbles, and effective management //Harvard Business Review, 62, 78-88.

Jeanquart-Barone, S. 1993, "Trust differences between supervisors and subordinates: Examining the role of race and gender." //Sex Roles: A Journal of Research, 29 (11/12), 1-11.

Kramer R. M., & Tyler TR, eds. 1996, Trust in Organizations. Thousand Oaks, CA: Sage. 429 pp.

Kramer, R. 1999, Trust and distrust in organizations: Emerging perspectives, enduring questions. //Annual Review of Psychology, 50, 569-598.

Levin, D. Z. & Cross, R. 2004, "The Strength of Weak Ties You Can Trust: The Mediating Role of Trust in Effective Knowledge Transfer." //Management Science, 50 (11), 1477-1490.

Lewicki, R.J., & McAllister, D.J., & Bies, R.J. 1998, Trust and distrust: new relationships and realities. //Academy of Management Review, 23 (3), 438-458.

Luhmann, N. 1988, Familiarity, confidence, trust: Problems and alternatives //D. Gambetta (ed.) Trust: Making and breaking cooperative relations, Cambridge, MA: Basil Blackwell, 94-107.

Malhotra, Y. & Galletta, D. 2003, Role of Commitment and Motivation //Knowledge Management Systems Implementation: Theory Conceptualisation and Measurement of Antecedents of Success.

McAllister, D. J. 1995, Affect and cognition-based trust as foundations for interpersonal cooperation in organization //Academy Management Review, 38, 24-59.

McCauley, Dan P. A & Kuhnert, Karl W. 1992, "A Theoretical Review and Empirical Investigation of Employee Trust in Management" //Public Administration Quarterly, v. 16, issue 2 (Summer), 265-285.

McKnight, D. H. & Chervany, N. L. 1995, Trust building processes in organizational relationships //C. T. Ragsdale.

Park, H., Ribiere, V. & Schulte, W. 2004, Critical attributes of organizational culture that promote knowledge management technology implementation success //Journal of Knowledge Management, 8 (3), 106-117.

Peters, Tom 1994, "And the Winner Is..." //Canadian Airlines Inflight Magazine, December.

Prax Jean-Yves 2001, Le role de la confiance dans la performance collective, pour l'ouverture du KMForum 2001, le mardi 25 septembre 2001, au Palais des Congrès, Porte Maillot, Paris

Scott, K.D. 1980, "The Causal Relationships Between Trust and the Assessed Value of MBO" //Journal of Management, 6 (2), 157-175.

Scott, K. D. 1983, Trust differences between men and women in superior-subordinate relationships. //Group & Organization Studies, 8 (3), 319-336.

Shaw, R. B. 1997, Trust in the balance. Building successful organizations on results, integrity, and concern. San Francisco: Jossey-Bass.

Sonnenburg, Frank K. 1994, Managing with a Conscience, New York: McGraw-Hill.

Taylor, Raymond 1989, "The Role of Trust in Labor-Management Relations" //Organizational Development Journal (Summer).

Taylor, T. & Waldherr, S. 2008, Organizational Trust in the Canadian Forces //DRDC Toronto, N. CR-2008-038

- Vangen, S. & Huxham, C. 1998, Creating a TIP: Issues in the design of a process for transferring theoretical insight about inter-organisational collaboration into practice //International Journal of Public-Private Partnership, 1 (1), 19-42.
- Vansina, L. & Taillieu, T. & Schruijer, S. 1998, Managing multiparty issues: Learning from experience. Research in Organizational. Change & Development, 11, 159-181.
- Wehmeyer, K. & Riemer, K. & Schneider, B. 2001, Roles and trust in interorganizational systems //Eighth Research Symposium on Emerging Electronic Markets, p. 1-14.
- Zand, D. E. 1997, The leadership triad – Knowledge, trust, and power. Oxford University Press.
- Луман, Н. 2001, Власть, М., ИК „Праксис“.
- Фукуяма, Ф. 1997, „Доверие“, С., Рива, 1997
- Хансейкер Ф.; Алессандра, Е. 2004, Искусство управления людьми, М., Гранд-Фаир.
- Хофстеде, Х. 2001, Культури и организации, С., Софттуеър на ума.
- Шо, Р. Б. 2000, Ключи к доверию в организации, М., „Дело“.
- <http://www.wprf2010.se/wp-content/uploads/2010/03/MeasOrgTrust.pdf>, MEASURING ORGANIZATIONAL TRUST. Cross-Cultural Survey and Index, The International Association of Business Communicators Research Foundation.

ORGANIZATIONAL TRUST

Ilina Markova-Gorki

(summary)

Similarly to trust as phenomena the organizational trust has a lot of and different definitions which are difficult to be specified. On the other hand the role of the trust takes more and more unique place in the organizational processes, the management of the organization, the organizational climate, and the efficiency. This paper summarizes chosen American and European analyses of trust in the specific environment of the organization – its role as indicator and predictor in the organizational life.

II. ОБУЧЕНИЕ

СОЦИАЛНАТА ЕКОЛОГИЯ В СИСТЕМАТА НА НАУЧНОТО ЗНАНИЕ

(Епистемологични, педагогически и практически аспекти)*

Когато през 1883 г. Ернст Хекел въвежда термина „екология” в биологичното знание, за да обозначи системата от зависимости между организмите и жизнената им среда, едва ли е предполагал колко бързо и мащабно понятието ще навлезе и ще се наложи в съвременното научно знание. На биологично равнище екологичното знание обичайно се разполага в следната класификация: *автоекология*, която изследва адаптацията на отделно взет вид към околната среда; *динамика на популациите*, изследваща причините за изменение броя на различните видове и проблемите на запазването и размножаването им; *синекология*, която изучава представителите на различните видове и взаимоотношенията между тях; *еволюционна екология*, занимаваща се с еволюцията на видовете, закономерностите на естествения отбор и факторите за изменчивостта им; *палеоекология*, която на базата на палеонтологията и палеогеографията реконструира минали екологични ситуации.

Възлов дял за разбиране на екологичната проблематика от хоризонта на биологичното е еволюционната екология. Тя фокусира биологичната еволюция през процесите на адаптация. Топосът на прехождане от екологична опасност към адаптация и обратно се маркира с понятието „адаптационно поле”. В биологичната еволюция екологичната опасност стимулира адаптацията, но този процес протича твърде специфично при *Homo sapiens*. Социалната еволюция от определен момент насетне обръща тази перспектива – човекът решава проблема за приспособяването към природата като все по-мащабно започва да приспособява природата към своите потребности и начин на живот. След промишлената революция експоненциалният растеж на технологиите вече е видим с просто око дори в границите на едно само поколение. Човекът необратимо сменя в целерационални дейности инстинктивното си движение в адаптационното поле. Променените условия на живот благоприятствуват ръста на народонаселението и от края на XVIII в. демографският проблем трайно влиза в дневния ред на икономически, социалфилософски, етически и пр. изследвания, а зад опитите за неговото

* Този текст представлява отчет за осъществен проект по НИД за 2012 г. от изследователски колектив в състав: проф. А. Стаматов (р/л), доц. А. Рождественский, доц. Х. Стоев, гл. ас. В. Серафимова, гл. ас. Ж. Стефанова.

решаване надничат въпроси, с които отпосле ще се занимава и екологията.

Взривното развитие на използваните от човека технологии радикално променят характеристиките и нормите, в които функционира адаптационното поле. В целерационалната дейност на човека В. И. Вернадский вижда фактор, който с „геологична сила“ тласка развитието на биосферата към „ново еволюционно състояние“, обозначено с термина „ноосфера“¹. Технологичният романтизъм дори допуска, че е възможно глобално моделиране на биосферата, чрез интензифициране на протичащите процеси в собствените ѝ структурно-функционални зависимости. Преследваната цел е определена като „оптимизация на биосферата“. Е добре, ние „можем да действуваме като богове“ – констатира Едмънд Лийч. „Въпросът е – трябва ли да го правим?“². Явно към това питане ни насочва вече „прокъсаната“ дреха на биосферата по правило сякаш в най-пригодните за обитаване от човека региони.

През 70-те години на миналия век Бари Комонър недвусмислено диагностизира възникналата ситуация. Той пише: „Земята се замърсява не защото човекът е някакъв вид особено мръсно животно и не защото има толкова много от този вид. Вината се намира в човешкото общество – в начина чрез който обществото избира как да печели, как да разпределя и как да използва богатството, което се извлича от ресурсите на планетата. След като станат ясни социалните причини на кризата, ние можем да започнем да проектираме подходящи социални действия, за да я преодолеем“³.

Първоначално влиянието на антропологичния фактор върху средата се осмисля преди всичко като технологичен проблем. Допускането, че „екологичните пробиви“ се дължат на незначителни технологични грешки, които водят до нежелани странични ефекти се оказва не съвсем основателно. Въпреки това, то стимулира обособяването на нов дял в екологията – *приложната екология*, която изследва „въздействието на съзнателната човешка дейност върху природата“ (Ги Биола). Този термин обаче се оказва семантично ограничен във възможностите си да обхване и придаде многомерността на антропогенните фактори в екологична проекция и ориентира наличното знание към обезпечаване предимно на „санитарни“ и „екоремонтни“ дейности. Търсеният отговор е подсказан от Джон Кенет Гълбрайт в една работна дефиниция относно същността на технологията. „Технология – според него – означава систематично прилагане на научно или друго организирано знание в практически действия. Нейният най-важен резултат, поне от икономическа гледна

точка, е форсираното разделяне и субделение на всяка работа на съставящите я части..." Следователно, екологичните проблеми възникват не толкова в резултат на некомпетентност и грешки на новите технологии, а по-скоро от високата им компетентност и ефективност, прилагани за постигането на конкретни, непосредствено реализуеми цели без да се отчитат страничните ефекти, които буквално „раздират“ екосистемите. Б. Комонър убедително аргументира тезата, че екологичният провал на технологиите се корени в невъзможността екосистемите да бъдат делени на поддаващи се на технологично въздействие части, „защото свойствата им се изявяват в цялостта, във връзката между частите“. Технологиите биха имали успех само ако са насочени към системата като цяло и то в нормите на собственото ѝ възпроизводство. Тук на преден план излизат проблеми, които са от компетенциите на епистемологията, логиката и методологията на научното познание. *Асинхронността* в развитието на научното знание е една от причините за *фрагментацията* му и за приоритетното технологизиране на определени дялове. Изкушението да се решават „на парче“ наболелите проблеми с авангардни технологии, като се пренебрегват или маргинализират страничните ефекти, е предизвестие за екологичния провал на технологиите. Фрагментацията се поражда и от високата степен на специализация в някои науки. Разбира се, че за представителите на молекулярната биология би било „отегчително“ и непрестижно занимание изследването на каналните нечистотии, но в този и други подобни случаи те се отказват да изследват „естествено живеещите организми“ в обичайното им адапционно поле. Освен това, зад подобен избор на изследователска стратегия отново надничва „призракът“ на *редукционизма* с неговите илюзии, че разбирането на една система е възможно чрез изолирано проучване на нейните части. Б. Комонър специално подчертава, че редукционизмът е склонен не просто да изолира научните дисциплини една от друга, но и всички тях от реалния свят. Налага се изводът, че науката и технологиите, техните ценности (истината и практическата ефективност при решаването на насъщните проблеми) не могат да функционират безопасно във от ценностна система, в центъра на която стои човекът и *естествените условия* на съществуването и възпроизводството му. Струва си да се замислим върху напомнянето на Х. Заксе, че „една система може да се постави под контрол само от позиция, която се намира извън тази система“. Този основен за кибернетиката закон ни подсказва, че кръговратът на производството и потреблението ще могат да се управляват само, когато

открием нови жизнени цели и ценности, които стоят извън чисто технологичната реализуемост на проектите.

Съгласно класическите критерии за икономическа ефективност опазването на околната среда се оказва дейност с особен социален статус. За Карл Щайнбух тя е „антипроизводство“. Ако при обичайното производство се създават желани продукти, то при екологично ангажираната дейност се отстраняват (неутрализират) нежелани продукти. Вторият проблем е практически нерешим чрез традиционно присъщите на пазарното стопанство принципи на предлагане и търсене. Според него за опазването на природата, както при здравеопазването и образованието, е необходим консенсус и солидарна отговорност за предприетите действия от страна на цялото общество.

През последните две десетилетия на миналия век мястото и функциите на практическата екология в системата на екологичното знание се преосмислиха. Не само за специалиста, но и за лаика става ясно, че социалните (антропогенни) фактори в екосистемите не следва да се държат като ракови образувания, което зависи както от индивидуалното, така и от колективните типове поведение в обществото. Ако не се намери решение на този социален проблем, под заплаха ще бъде поставено не просто качеството на живот, но и самият живот. Тази принципно нова ситуация легитимира в края на 90-те години понятието *социална екология*. Комплексният подход налага преди прилагането на технологични средства да се намери стиковано решение на редица философско-антропологически, аксиологически, етически, социологически, стопански, юридически, методологически, педагогически и пр. проблеми в полето на „социалните технологии“. Те са, които в крайна сметка целелогаат и остойността включително резултатите постигнати с класически технологични решения. Почти четвърт век социалната екология се оформя като ново, авангардно направление в разгръщането на екологичното знание. То търси решение на противоречието „социални процеси – биологична еволюция“. Социалната екология изследва влиянието на антропогенните фактори в тяхната многомерност върху екосистемите. В този смисъл тя осъществява синтеза на природните и социални фактори в полето на екологията и има амбицията да генерира научни предпоставки, обезпечаващи хармоничното възпроизводство, както на обществото, така и на околната среда. Екологизацията на знанието е една от най-съществените интердисциплинарни тенденции в науката на нашето време; тенденция, в която социалното знание има конструктивни, организиращи функции спрямо останалите научни системи. Това намира израз и в

прекодирането на знанието чрез все по мащабното използване на общоприети в интердисциплинарното поле термини. Социалната екология преследва осъществяването поне на четири взаимообулавящи се цели:

1/ Да се оптимизират условията за човешка жизнестойност;

2/ Да се рационализира експлоатацията на природните ресурси;

3/ Да се премине към безотпадъчни технологии и затворени цикли в производствения процес;

4/ Да се защити и съхрани геофондът на живата природа.

Посочените проблеми предполагат интердисциплинарно изграждане и на нов тип специалист с квалификация и професионални умения за комплексна оценка и експертна намеса при тяхното решаване.

Има ли МГУ „Св. Иван Рилски“ научния и педагогически потенциал за оформянето на такъв тип обучение?

Епистемологични предпоставки. Геоложкото знание е базисно за научно-изследователската и преподавателска дейност в университета. Редица звена работят в посока на т. нар. „енвайронментална геология“ (геология на околната среда), която изследва взаимодействието на геоложките процеси и процесите предизвикани от дейността на човека. Поради някои епистемологични особености на геоложкото знание съотнесено към другите фундаментални дялове в естествознанието, то в най-голяма степен е съхранило и възпроизвежда синтетичния стил на мислене⁴. Екологизацията или биосферизацията на научното знание предполага придържането именно към такъв стил на мислене. В този смисъл геологията се оказва максимално пригодна да поеме интеграционните функции в процеса на екологизацията, благодарение на посочените предпоставки.

Образователни предпоставки. Научно-изследователската и педагогическа структура на МГУ „Св. Иван Рилски“ е оптимална за организирането на обучение по социална екология в образователно-квалификационната степен „магистър“. Налице са базови специалности като „ЕООС“, „ОРС“, „ХИГ“, „РПИ“, „СДНГ“ и др., които изцяло или частично са ангажирани с подготовката на специалисти за технологично решаване на антропогенно възникнали екологични проблеми. Катедра „Философски и социални науки“ има кадровия потенциал и опит в адаптирано към спецификата на университета преподаване на философско-методологически, аксиологически, социологически и юридически учебни дисциплини, тематично ориентирани към екологосъобразното природоползване. Специалността изцяло се вписва в *Националната квалификационна рамка* и водещите тенденции в развитието на

образователния процес – създаване на общоевропейско образователно пространство; мобилност на обучаваните в него; поддържане на постоянна обратна връзка с обучаемите и потребителите на кадри и т. н. Образователният процес в специалността ще бъде положен върху следните принципи: теоретико-логическа приемственост между изучаваните учебни дисциплини; вътрешна завършеност и системност на включените в учебната програма цикли; конкуретност и изборност на изучаваните дисциплини; отвореност – потенциал за иновативност и обновяване на спектъра от учебни предмети.

Завършващите специалисти ще могат професионално да се реализират в звената на стопанско-промишления комплекс, държавните и граждански институции, ангажирани с проектирането и осъществяването на дейности по опазване на околната среда, при това на позиции свързани с *вземането на управленски решения при съблюдаване на ясно дефинирани ценностни приоритети.*

Незаета ниша за професионална реализация на завършващите млади специалисти е и националната образователна система. Тя включва около 15 специализирани училища (техникуми и професионални гимназии) в областта на добива, обработването, рециклирането на суровини и енергетиката с над 3800 учащи се. Освен това съгласно Наредба № 4/02.09.1999 г. на МОН (*Държавен вестник*, бр. 80/10.09.1999 г.) за образователния минимум в българското училище и Приложение № 1 към задължителните предмети от т. 5. *Природни науки и екология* е включен цикъл „*Човек и природа*” (III клас – 48 часа; IV клас – 48 часа; V клас – 85 часа; VI клас – 85 часа) като за този общообразователен предмет нито едно висше училище у нас не подготвя педагогически кадри.

За желаещите да получат педагогическа квалификация би могло да се организира съпътстващо обучение съгласно държавните изисквания (*Държавен вестник*, бр. 9/1995 г.), което да завършва с получаването на сертификата за педагогическа правоспособност.

* * *

Социологическото изследване, чиито резултати от пилотната фаза представяме в рамките на отчета по заявления от ХД проект, е замислено като логично продължение за пробиране на нагласите на студентите от МГУ „Св. Иван Рилски” към въвеждането на нова магистърска програма с хуманитарно-инженерен профил. *Изследването използва качествения метод на фокус-групите*, поставяйки си за цел да „разголи” нагласи и да даде качествена прогноза за имплантирането на магистърската програма

Социална екология. В първата – пилотна – фаза от изследването основната ни задача е да прецизираме инструментариума за осъществяване на епистемологично продуктивен социален разрез и да направим първични изводи, които да ни служат по-скоро като отправни точки и насоки при провеждането на същинското социологическо изследване. Гайдът за фокус-групите е разделен на три тематични блока. *Първият* се опитва да накара респондентите да споделят впечатленията си от специалността, която изучават като заемат критична позиция и посочат както позитивите, така и негативите открили се в процеса на изучаването ѝ. *Вторият* залага на въпроси, които се опитват да ориентират изследователя в това доколко студентите са склонни да изучават изобщо магистратура, каква и в какъв етап правят избора си да запишат една или друга магистърска програма. *Третият* блок въпроси е свързан конкретно с нагласата на студентите към въвеждането на възможна нова магистърска програма, който и подлагаме на анализ тук.

В пилотната фаза на изследването екипът ни проведе две фокус групи с представители на бакалавърски специалности – „ОРС“ и „ГППТТ“. Изборът на тези две специалности бе продиктуван от едно от търсенията на екипа, заложили в това изследване – *да се изясни кои специалности ще имат интерес към предлаганата нова магистърска програма.* Затова избрахме една специалност, която не е близо, доколкото не се занимава пряко с въпросите на екологията, но може да привиди себе си в тази магистърска програма и една специалност, която не би припознала съдържателно себе си в тази магистратура, но студентите в нея биха я записали, ако търсят магистърска програма, която да разширява компетенциите им, а не да ги стеснява и профилира тясно. Направихме работното допускане, че тази магистърска програма ще намери аудитория сред студентите от специалности, които на първо място привиждат тази магистратура като естествено продължение на специалността, която са изучавали последните четири години и на второ място, ще им позволи да отворят хоризонтите си и да избегнат тясната специализация, която специалността вече така или иначе им е дала и решихме да го проверим. Резултатите от пилотната фаза на изследването потвърдиха тази наша хипотеза – студентите от специалност „ОРС“ се оказаха много по-склонни да запишат новата магистратура с нагласата, че това е магистратура, която ще им даде допълнителни знания и компетенции, от които всеки, който има шанс би се възползвал, отколкото студентите от специалност „ГППТТ“, които придават повече тежест на магистърските програми, които създават тесни компетенции, за да са добри в работата си и да се

реализират по-успешно. Ето как изглеждат и аргументите на двете групи в тази посока:

Всички пет на брой участници от фокус-групата на специалност „ОРС“ са позитивно настроени към новата магистърска програма, която предлага ХД: „Аз може да нямам интерес към тази магистратура... но мисля, че е положително явление... Нещо трябва да се развива, а как би могло, ако тъпчем на едно място“; „Хубаво е да имаме избор... Социална екология... добро попадение... Важно е, защото поставя в центъра човешкия фактор, а именно, как ние влияем на природата... Има възможност за развитие на една такава магистратура“; „Според мен нашата специалност се изчерпва след четири години... Какво ново бихме могли да научим в една магистратура, освен ако тази магистратура не е основно практически ориентирана“; „В бъдещето именно тази специалност би могла да бъде фактор“; „Името на специалността те хваща... Аз например бих проверил дали я има в Европа и бих се поинтересувал повече за програмите, да ги сравня... Нещо те дърпа към тази специалност“; „Мисля, че името ѝ е много добре подбрано, защото обхваща хуманитарния спектър и екологията, човекът и природата“.

На въпроса към кого трябва да бъде насочена маркетинговата стратегия за въвеждане на тази магистърска програма, студентите от „ОРС“ отговориха: „Всички биха се възползвали от такава магистратура... Всеки би се възползвал от шанса да научи нещо ново и да използва новите знания, които усвоява“; „Шанс е да се обучаваш в магистратура, която ти дава възможност за нова квалификация и друг тип работа“. Те смятат, че магистърската програма, която предлага ХД ще намери интерес сред студентите от всички специалности, включително от онези без минен профил.

Не това обаче показват резултатите от пилотната фаза на изследването, както ще видите от отговорите на участниците в другата фокус-група, представителите на специалност „ГГПТТ“ – двама от общо деветте участници в тази група не възприемат магистратурата като възможна опция за инженерно висше училище. Това следва да е отправна посока за изследователите, когато рекрутират и другите участници във фокус-групите: удържане на хипотетичната възможност магистърската програма да има за фокус специалности, които биха били преки консуматори на този проект.

Двама от общо девет запитани от специалност „ГГПТТ“ се изказаха позитивно за новата магистърска програма: „Социална екология ... това е бъдещето... замърсяването идва с пълна сила... Вижте този прекрасен

пейзаж отвън, сигурен съм, че до десет години няма да го има... замърсяването идва с пълна сила”; „Това е добре за втора магистратура”; „Добре е да знаеш повече за онези, които работят в целия процес... Важно е да разбираш и в други области... да помогнеш на колеги... на фирмата... така се расте”; „Според мен това е адекватна за университета магистърска програма”; „Добре е да я има ... Всеки да си направи избор дали да я учи или не”. Студентите, които се изправят срещу нея като неадекватна магистърска програма за рамките на МГУ го правят със следните аргументи: „Защото не профилира... като какъв ще си намеря работа... като чистач ли”; „Магистърската програма трябва да профилира”; „Добре е да си по-тясно квалифициран, за да си знаеш работата... специалист си в определена област и си я вършиш”; „Четири години учиш за газта и след това решаващ да учиш екология, логично ли е това”; „Не ми харесва тази сфера, нека я има в МГУ, аз не бих я изучавал... тя е магистратура за хуманитарен ВУЗ”; „Не ме привлича и името ѝ изобщо”.

С цел коректност на представяните данни ще отбележим, че само двама от общо четиринадесет участници изразяват директното си предпочитание да изучават точно тази магистратура, други пет – трима от специалност „ОРС” и двама от специалност „ГППТТ” – казват, че биха я записали, ако имат възможност, като втора магистърска програма. Първото им предпочитание ще бъде профилираща магистратура, логично продължение на досегашното им четири годишно обучение по специалността.

Няма как де не отразим отвореността на специалност „ОРС” към една по-широко профилирана магистърска програма, която отваря възможност за добиването на нови компетенции и възможности за реализация. В блока, който се опитва да хване предпочитанията им към магистратурите, които университетът предлага в момента, те се показват и като много по-информирани от представителите на специалност „ГППТТ”, които не знаят какви са магистърските програми, към които биха могли да се насочат след успешното завършване на четиригодишното си обучение. От тази фаза на изследването става ясно, че студентите се ориентират относително късно каква ще е магистърската програма, с която ще продължат професионалното си надграждане, ясно вземайки предвид възможностите за реализация, която една или друга магистърска програма ще им даде, защото както казаха от „ОРС” „всичко зависи от магистърската програма – с избора на магистърска програма, определяш и каква работа ще работиш”.

Още един любопитен факт от пилотната фаза на изследването е експериментът, който направи екипът ни и който се оказа успешен: да накара студентите да предположат какви биха били дисциплините, на които залага новата магистърска програма. Оказа се, че те с голяма точност успяха да назоват почти всички като ги нарекоха необходими за магистърска програма с този тип профил. Ето и дисциплините, които назоваха студентите от „ОРС“: екология, социология, философия, логика, биотехнологии, влиянието на човека върху околната среда, общи предмети; „ГПТТ“: психология, екология, химия. Както лесно може да се забележи студентите от специалност „ОРС“ си представят много по-детайлно дисциплините, които могат да бъдат изучавани, което ние ще си позволим да интерпретираме тук като готовност и очакване за въвеждането на такъв тип магистратура и ще го превърнем в хипотетично допускане, което да тества в същинското социологическо изследване.

Резултатите от тази пилотна фаза на изследването показаха, че има позитивна нагласа и потенциална публика за магистърска програма от типа на тази, която проектно предлага ХД в МГУ „Св. Иван Рилски“. Възможността за разширяване на хоризонти и компетенции е категорично желание на една-трета от участниците в проведените фокус-групи; разбирането, че тази магистратура е магистратура на бъдещето, я прави примамлива и от гледна точка на реализацията на студентите след завършването им.

Бележки

1. Вернадский, В.И. 1977, *Размышления натуралиста*, М., с. 21.
2. Leach, E. 1970, *Fluch und Chance des Fortschritts*. – *Gefährdete Zukunft*, München, S. 68
3. Commoner, B. 1972, *Closing Circle*, NY, p. 178.
4. Те се дължат на факта, че геологията почти е изминала *описателно-аналитичния етап* в своето развитие, насочен към дефиниране елементите на изучаваните системи, границите и връзките помежду им и вече решително навлиза в *синтетико-логическия етап* на развитие. Преходът е съпътствуван от все по-мощното използване на интердисциплинарни методи като методи-посредници в геоложките изследвания – геофизически, геохимически, биохимически и пр. методи. Днес геологията получава по-голямата част от знанията си с помощта на методи заимствани от други науки. Има геолози (напр. А. Медунин), които смятат, че тази част достига до 99% от съвкупното геолошко знание.

III. ИЗВОРИ

УКРЕПВАНЕ НА ВЯРВАНЕТО

Чарлз Пърс

I.

Малко хора държат да изучават логика, тъй като вече всеки се смята за достатъчно опитен в изкуството да се разсъждава. Но аз забелязвам, че това удовлетворение е ограничено до собственото логическо съждение и не се разпростира до това на другите хора.

Тук стигаме до пълното притежание на нашата сила да извеждаме умозаклучения – последната от всички наши способности, защото тя е не толкова природна дарба, колкото едно продължително и трудно изкуство. Историята на неговата практика би дала изключителна тема за една книга. Следвайки римляните, средновековните схоластици са направили логиката първия предмет в обучението на младежите след граматиката, тъй като е била много проста. Станало е така, защото така са я разбирали. Съгласно тях, нейният основен принцип се състоял в това, че цялото познание почива или на авторитета, или на разума; но каквото и да е изведено от разума, то в крайна сметка зависи от предпоставка, извлечена от авторитета. Съобразно това веднага след като някой се е усъвършенствал в извеждането на силогизми, неговият интелектуален инструментариум се е смятал за завършен.

За Роджър Бейкн, този забележителен ум, който в средата на тринадесети век е бил почти човек на науката, схоластическата представа за мисленето се явява единствено препятствие за истината. Той е разбрал, че опитът сам учи на всичко – положение, което изглежда за нас лесно за разбиране, тъй като предшестващите поколения са ни предоставили едно отчетливо разбиране за опита, но което и за него също така е изглеждало съвършено ясно, поради това, че неговите трудности все още не са се разгърнали. От всички видове опит той считал за най-добър вътрешното просветление, което учи на много неща за природата, които външните сетива никога не могат да разкрият, като например преосъществяването на хляба.

Четири века по-късно, по-известният Бейкн, в първа книга от своя „Нов органон“, е дал своето ясно обяснение на опита, като нещо, което трябва да бъде отворено за потвърждение и повторна проверка. Въпреки превъзходството, което концепцията на лорд Бейкн притежава спрямо

ранните теории, съвременният читател, който не изпитва страхопочитание пред неговата величественост, е поразен преди всичко от неадекватността на неговата представа за научна методология. Това, че ние трябва да направим само някои груби експерименти, да очертаем кратки резюмета на резултатите в определени празни таблици, да преминем през тези посредством правила, като отхвърляме всичко опровергано и доразвиваме алтернативите и че така за няколко години естествената наука би могла да бъде завършена – каква идея! „Той пишеше за наука, като един типичен лорд-канцлер”, всъщност.

Ранните учени Коперник, Тихо Брахе, Кеплер, Галилей, Харви и Гилбърт са използвали методи като на повечето техни съвременни побратими. Кеплер се е наел да прокара крива през различните местоположения на Марс¹; и неговата най-голяма заслуга за науката е било това, че той е успял да внуши на хората, че това трябва да бъде направено, ако те желаят да усъвършенстват астрономията; че те не трябва да се задоволяват с изследване на това дали една система от епицикли е била по-добра от друга, а да разберат какво в действителност представлява кривата. Той е постигнал това чрез своята несравнима сила и енергия, лутайки се по най-непонятния (за нас) път от една ирационална хипотеза към друга, докато след двадесет и два такива опита, поради самото изчерпване на своето нововъведение, той е попаднал на орбитата, която едно добре снабдено със средствата на съвременната логика съзнание би изследвало почти от самото начало.

По същия начин всеки един научен труд, достатъчно велик, за да се запомни от няколко поколения, дава илюстрация на някои слабости на логическото изкуство за своето време, а всяка важна за науката стъпка е била урок за логиката. Така е било, когато Лавоазие и неговите съвременници са изследвали химията. Старата химическа максима гласи: „Lege, lege, lege, labora, ora, et relege”². Методът на Лавоазие не е бил да се моли и чете, не и да бленува с безразсъдна упоритост, че някакъв дълъг и сложен химически процес ще има определено действие, че ще може да го приложи на практика, а след неговия неизбежен провал да фантазира, че с някои модификации ще даде друг резултат и ще завърши с публикуването на последния блян като факт: неговият похват е бил да вкара своя ум в лабораторията и да направи от своите колби и реторти инструменти на логиката, давайки ново понятие за мисленето като за нещо, което би трябвало да се извършва с отворени очи, манипулирайки реалните неща, а не думи и фантазии.

Дарвиновият спор в голяма степен е въпрос на логиката. Г-н Дарвин

възнамерявал да приложи статистическия метод в биологията. Същото е било направено в един значително различен дял от науката – теорията за газовете. Въпреки невъзможността да се определи какво би било движението на всяка отделна молекула на газа въз основа на определена хипотеза относно състава на този клас тела, Клаузиус и Максвел все пак са били способни посредством приложението на теорията на вероятностите да предвидят, че с времето при такова и такова съотношение на молекулите последните при дадени условия ще придобият такава и такава скорост, че всяка секунда ще има еди-какъв си брой сблъсъци между тях и пр. и че от тези положения за тях е било възможно да изведат определени свойства на газа, особено по отношение на тяхната топлинна зависимост. По същия начин, въпреки че бива неспособен да определи какъв ще бъде ходът на еволюиране и естественият подбор, при който и да било конкретен случай, Дарвин доказва, че животните биха могли да се адаптират към конкретни условия в един по-дълъг период. Дали съществуващите животински форми са длъжни да реагират на такова действие или не, или каква позиция би трябвало да заеме теорията, формира предмета на една дискусия, в която въпросите на фактите и логиката са любопитно преплетени.

II.

Целта на мисленето е от осмислянето на това, което вече знаем да разберем нещо, което още не знаем. Следователно едно разсъждение ще бъде добро, ако бъде такова, че да дава истинно заключение от истинни предпоставки, а не иначе. Така въпросът за неговата валидност е просто въпрос на факта, а не на мисленето. Да кажем, че *A* представя предпоставките, а *B* представя изводите, въпросът е дали тези факти са до такава степен свързани, че ако е налице *A*, е налице *B*. Ако това е така, изводът е валиден, ако ли не, не е. Не на последно място е въпросът дали когато предпоставките са приети от ума, ние усещаме импулс да приемем и заключението. Вярно, че в общия случай ние постъпваме правилно по природа. Но това е случайност; верният извод би останал верен, дори да не притежаваме някакъв импулс да го приемем, а погрешният би останал грешен, макар да не можем да устоим на тенденцията да повярваме в него.

Несъмнено ние сме главно логически същества, но не сме изцяло такива. Повечето от нас например са по природа по-сангвинични и се надяват на повече, отколкото логиката би могла да оправдае. Ние изглежда сме устроени така, че при отсъствието на всякакви факти, по

които да вървим, ние сме щастливи и самодоволни; така действието на опита е да ограничава непрекъснато нашите надежди и стремежи. Въпреки това продължителното приложение на този коректив обикновено не може да изкорени нашия сангвиничен характер. Там, където надеждата не е проверена от никакъв опит, нашият оптимизъм е прекален. Логичността по отношение на практическите въпроси е най-ползното качество, което едно същество би могло да притежава и затова би могла да произтича от действието на естествения подбор; но независимо от това, за едно същество вероятно е по-голямо преимущество умът му да бъде преизпълнен с доволни и окуражителни виждания, независимо от тяхната истинност; и така върху непрактическите въпроси естественият подбор би могъл да причини една погрешна тенденция на мисълта.

Това, което ни заставя от дадени предпоставки да извеждаме по-скоро един извод, отколкото друг, е някакъв навик на ума, независимо дали е бил придобит или естествен. Навикът е добър или не, съобразно това дали поражда или не поражда истинни заключения от истинни предпоставки; и един извод се счита за валиден или невалиден, без да се отнася до истината или погрешността на неговите заключения специално, а според това дали навикът, който го определя е такъв, че да произвежда или не истинни заключения изобщо. Специфичният навик на ума, който ръководи този или друг извод може да бъде формулиран в едно твърдение, чиято истинност зависи от валидността на изводите, определени от навика; и такава формула се нарича *ръководен принцип* на извода. Да допуснем например, че наблюдаваме как един въртящ се меден диск се спира веднага след като попадне между полюсите на магнит, тогава ние заключаваме, че това ще се случи с всеки един меден диск. Ръководният принцип е, че това, което е истинно за едно парче мед, е истинно и за друго. Един такъв ръководен принцип по отношение на медта ще бъде много по-надежден, отколкото по отношение на други субстанции – месингът, например.

Цяла книга би могло да се напише, за да се изтъкне напълно най-важното от тези принципи на мисленето. Трябва да признаем, че такава книга вероятно би могла да бъде безполезна за една личност, чиято мисъл е насочена изцяло към практиката и чиято дейност върви по напълно отъпкани пътеки. Проблемите, които представят себе си на един такъв ум са въпрос на рутина, с които той веднъж завинаги се е научил да се справя, изучавайки своите дела. Но позволете на един човек да пристъпи към една напълно непозната област или там, където неговите резултати не са непрекъснато проверявани от опита, и цялата история показва, че най-

дейният интелект често губи своята ориентация и пилее усилията си в посоки, които не го водят по-близо до целта му или дори напълно го заблуждават. Той е като кораб в открито море, на чийто борд никой не разбира правилата на навигация. И в един такъв случай някакво общо изследване относно ръководните принципи на мисленето със сигурност би се сметнало за полезно.

Проблемът трудно би могъл да бъде разглеждан, обаче, без да е бил предварително ограничен, тъй като почти всеки факт може да послужи като ръководен принцип. Но така се случва, че съществува едно разделение между фактите, такова, че в един клас са всички тези, които са абсолютно съществени като ръководни принципи, докато в другите класове са всички, които представят някакъв друг интерес като обекти на изследване. Това разделение съществува между тези факти, които необходимо се взимат за дадени в питането защо определено заключение следва от определени предпоставки, и тези, които не се предполагат в такъв въпрос. Момент размисъл ще покаже, че едно разнообразие от факти вече е прието, когато логическият въпрос за първи път е бил поставен. Подразбира се например, че съществуват такива състояния на ума като съмнение и вярване – че преходът от едното към другото е възможен, че обектът на мислене остава същия и че този преход е подчинен на някакви правила, посредством които всички умове биват свързани по сходен начин. Доколкото това са факти, които ние вече трябва да познаваме преди да сме си изградили някаква ясна концепция за мислене изобщо, то не може да се предположи, че ще има някакъв подълготраен интерес да се изследва тяхната истинност или погрешност. От друга страна е лесно да се повярва, че тези правила на мислене, които са изведени от самата идея за процеса, са тези, които са най-съществени; и всъщност, че докато ги следва, то поне няма да ни отведе до погрешни изводи от истинни предпоставки. Фактически, важноста на това, което може да бъде изведено от предположенията, включени в логическия въпрос се оказва по-голяма, отколкото може да се допусне и това заради основанията, които трудно могат да се изложат от самото начало. Единственото нещо, което бих желал да спомена тук е, че понятията, които са наистина продукт на логическа рефлексия, но без да се забелязва веднага, че това е така, се смесват с нашите обичайни мисли и често са причина за големи обърквания. Такъв е например случаят с понятието за качество. Едно качество, като такова, никога не може да бъде обект на наблюдение. Ние можем да видим, че една вещ е синя или зелена, но качеството „синьо“ и качеството „зелено“ не са вещи, които ние виждаме, а

са продукт на логическа рефлексия. Истината е, че здравият разум или мисълта, която първа изплува на нивото на тясно практическото, е дълбоко напоена с това вредно логическо качество, към което епитета *метафизическо* обикновено се прилага и нищо не би могло да го проясни, освен един строг курс по логика.

III.

Ние обикновено знаем кога искаме да зададем въпрос и кога искаме да изкажем съждение, поради което съществува различие между чувството на съмнение и това на вярване.

Но това не е всичко, което отличава съмнението от вярването. Съществува практическо различие. Нашите вярвания ръководят нашите желания и оформят нашите действия. Асасините, или последователите на Стареца от планината, са били готови и при най-малката му заповед да се хвърлят срещу смъртта, тъй като са вярвали, че подчинението пред него ще им гарантира вечно блаженство. Ако са се съмнявали в това, те не биха действали по този начин. Така е с всяко вярване съгласно неговата степен. Чувството на увереност е повече или по-малко сигурен признак за наличието на установен навик в нашата природа, който обуславя нашите действия. Съмнението никога не притежава такова действие.

Не трябва да пропускаме една трета точка на различие. Съмнението е едно неспокойно и неудовлетворено състояние на съзнанието, от което ние полагаме усилия да се освободим и да преминем в състояние на вярване, доколкото последното е едно спокойно и удовлетворено състояние, което ние не бихме желали да пренебрегнем, нито да подменим с някакво друго вярване³. Обратното, ние упорито се придържаме не просто към вярването, а към вярването, в което ние наистина вярваме.

По такъв начин както съмнението, така и вярването имат положителни действия върху нас, макар да са много различни. Вярването не ни подтиква отведнъж към действие, а ни поставя в такива условия, че да постъпваме по определен начин според случая. Съмнението ни най-малко не притежава действие от такъв род, но ни провокира към изследване, докато не се разруши. Това ни напомня за раздразнението на нерв и произтичащото от това рефлексивно действие, докато за аналог на вярването в нервната система трябва да погледнем към това, което се нарича нервни връзки – например, този навик на нервите, вследствие на който устата ни се изпълва със слюнка при мирис на праскова.

IV.

Раздразнението на съмнението поражда усилие да се постигне състояние на вяране. Аз ще нарека това усилие *изследване*, макар че трябва да се признае, че това понякога наистина не е подходящо обозначение.

Раздразнението от съмнението е единственият непосредствен мотив на усилието да се постигне вяране. Със сигурност най-добре за нас би било нашите вярвания да бъдат такива, че да могат наистина да направляват действията ни така, че да удовлетворяват нашите желания; и рефлексията ще ни накара да отхвърлим всяко вяране, което изглежда не е било така оформено, за да подсигурим този резултат. Но това ще стане така, само когато на мястото на това вяране се породи съмнение. Затова със съмнението усилието започва и с прекратяването на съмнението то завършва. Оттук цел на изследването е установяването на мнение. Ние можем да си въобразим, че това е недостатъчно за нас и че ние търсим не просто мнение, а едно истинно мнение. Но подложете тази фантазия на проверка и това ще докаже безоснователността ѝ; затова колкото по-бързо едно твърдо вяране бъде постигнато, ние сме напълно удовлетворени, независимо от това дали вярването е истинно или погрешно. Ясно е, че нищо извън сферата на познанието не би могло да бъде наш предмет, защото нищо, което не афицира ума, не може да бъде мотив за мисловно усилие. Това, което най-вече може да се поддържа е, че ние се стремим към вяране, което ще мислим за истинно. Но ние мислим всяко едно от нашите вярвания за истинно и всъщност е чиста тавтология да се твърди това.

Това, че установяването на мнение представлява единственият завършек на изследването, е много важно твърдение. То отстранява отведнъж редица неясни и погрешни концепции за доказателството. Някои от тях могат да бъдат отбелязани тук.

1/ Някои философи си въобразяват, че за да започнат едно изследване е необходимо единствено да се зададе въпрос или да се запише на хартия и дори ни препоръчват да поставим началото на нашето изследване като се усъним във всичко! Но поставянето на едно твърдение във въпросителна форма не стимулира ума към каквото и да било усилие след вярването. Трябва да съществува едно истинско и живо съмнение и без това цялата дискусия е напразна.

2/ Една твърде разпространена идея е, че доказателството трябва да почива върху някои решаващи и абсолютно несъмнени твърдения. Съгласно една школа това са универсалните принципи на една обща

природа, според други – това са първите усещания. Но в действителност, за да притежава един напълно задоволителен резултат, наречен доказателство, едно изследване трябва да изходи от твърдения, които са абсолютно свободни от съмнения. Ако предпоставките фактически са напълно несъмнени, те не могат да бъдат по-задоволителни, отколкото са.

3/ Някои хора, изглежда обичат да спорят по въпрос, при все че целият свят е напълно убеден в него. Но никакъв по-нататъшен напредък не може да бъде осъществен. Когато съмнението престане, мисловната дейност за предмета свършва, а ако наистина продължи, то тя би била безцелна.

V.

Ако установяването на мнение е единствената цел на изследването, а вярването е от природата на навика, то тогава защо не можем да постигнем желаната цел, като вземем всеки отговор на един въпрос, който можем да си въобразим, и постоянно си го повтаряме, спирайки се на всичко, което би могло да съдейства за това вярване и като се учим да се обръщаме с презрение и ненавист към всичко, което би могло да го наруши? Този прост и пряк метод е прилаган действително от много хора. Спомням си веднъж как бях умоляван да не чета определен вестник, за да не се промени мнението ми за свободната търговия. „Да не би да попадна в клопката на неговите заблуди и неверни твърдения“ беше формата на изказване. „Ти не си“ – казваше моят приятел – „специализиран студент по политическа икономия. Затова би могъл да бъдеш подведен от неверните аргументи на проблема. В такъв случай ако прочетеш този вестник, ти би могъл да бъдеш убеден да повярваш в протекцията. Но ти допускаш, че свободната търговия е вярната доктрина и не желаеш да повярваш в това, което е невярно“. Често разбирам, че тази система се приема съзнателно. Още по-често инстинктивният неприязън към едно колебливо състояние на ума, преувеличено до неопределен страх от съмнението, заставя хората спазматично да се придържат към възгледите, които вече поддържат. Човек чувства, че ще бъде напълно задоволително просто да поддържа непоколебимо своето вярване. Нито може да се отхвърли, че една твърда и непоколебима вяра придава силно спокойствие на ума. Същност могат да се породят неудобства, ако един човек решително продължава да вярва, че огънят не би могъл да го изгори или това, че той ще бъде завинаги проклет ако получи своята *ingesta* по друг начин освен чрез стомашна сонда. Но тогава човекът, приел този метод няма да допуска, че неговите неудобства са по-

големи отколкото неговите предимства. Той ще каже: „Аз се придържам неотклонно към истината и тя е винаги полезна“. В много случаи насладата, която извлича от своята спокойна вяра може да надхвърля всички неудобства, произтичащи от нейния лъжлив характер. Така, ако е истина, че смъртта е унищожение, тогава човек, който вярва, че след като умре със сигурност ще отиде направо в Рая, ако е изпълнил определени прости обичаи в своя живот, то притежава едно евтино удоволствие, което не би последвало при най-малкото разочарование. Подобно съображение изглежда има тежест за много личности по отношение на религиозните въпроси, поради което често чуваме да се казва: „О, аз не бих повярвал в еди-какво си, тъй като бих могъл да бъда нещастен, ако го направя“. Когато един щраус си заравя главата в пясъка, щом наближи опасност, вероятно заема най-уместната стратегия. Той се прикрива от опасността и тогава спокойно казва, че няма никаква опасност. Но ако се чувства напълно убеден че няма такава, тогава защо надига глава, за да провери? Човек през живота си може да се предпазва систематично от всякакъв възглед, способен да промени неговото мнение и ако той обаче успее – опирайки своя метод, както прави, на два основни психологически закона – не виждам какво може да се каже против. Би било егоистична безочливост да се възрази, че неговият похват е ирационален, защото това само означава да се каже, че неговият метод за установяване на вяране не е нашият. Той няма за себе си намерение да бъде рационален и всъщност често говори с презрение за слабостите и илюзиите на човешкия разум. Така че нека го оставим да мисли, както намери за добре.

Но този метод за укрепване на вярането, който може да бъде наречен метод на упорството ще бъде неспособен да се задържи здраво в практиката. Срещу него е социалният импулс. Човекът, който го усвои ще открие, че останалите хора мислят по различен от него начин и има вероятност да му дойде на ум, че техните мнения са добри, колкото и неговото собствено и това ще разколебае увереността му в собственото вяране. Разбирането, че мисълта или чувството на другите хора могат да бъдат еквивалентни на моите собствени е една очевидно нова и изключително важна стъпка. Тя произтича от един импулс в човека, твърде силен, за да бъде потиснат, без да съществува опасността от унищожение на човешкия вид. Освен ако не превърнем себе си в отшелници, ние със сигурност ще си влияем един на друг на мненията; така проблемът, който възниква е как да укрепим вярането не просто в индивида, но и в обществото.

Нека тогава волята на държавата да действа наместо тази на

индивида. Нека бъде създадена институция, която ще има за цел да поддържа пред хората правилните учения, да ги повтаря непрекъснато и да запознава младите с тях, притежавайки в същото време силата да предотврати противоположните учения от това да бъдат преподавани, защитавани или изразявани. Нека всички възможни причини за промяна на мисълта да бъдат изкоренени от човешките разбирания. Нека бъдат невежи, да не би да се научат поради някаква причина да мислят различно. Нека техните страсти бъдат подкрепени, така че да могат да гледат на личните и необичайни мнения с ужас и омраза. Тогава нека всички, които отхвърлят установеното вярване да замлъкнат ужасени. Нека народът да накаже и да прогони такива хора или нека изтезанията се насочат срещу начина на мислене на заподозрените лица и когато се признаят за виновни, заради забранени вярвания, нека бъдат подложени на изключително наказание. Когато пълното съгласие не може да се постигне другояче, избиването на всички, които не мислят по определен начин е доказало наистина ефективните си средства за установяване на мнение в една страна. Ако няма власт да се направи това, нека се състави списък от мнения, с който нито един, притежаващ поне малко независима мисъл човек не би могъл да се съгласи и нека се изисква от преданите приемането на всички тези твърдения главно, за да се изолират толкова радикално, колкото е възможно от влиянието на останалата част на света.

Този метод още от най-ранни времена е бил един от основните способности за утвърждаване на конкретни теологически и политически учения, както и за запазване на техния универсален и правоверен характер. В Рим особено той е бил прилаган от времето на Нума Помпилий до това на Пий IX. Това е най-точният пример в историята, но и където и да е съществувало духовенство – а нито една религия не е съществувала без такова – този метод се е използвал повече или по-малко. Където и да съществува аристокрация, сдружение или някаква асоциация на група от хора, чиито интереси зависят или се очаква да зависят от определени твърдения, неизбежно ще се намерят някакви следи от този естествен продукт на социалното чувство. Жестокостите винаги придружават тази система, а когато тя постоянно се поддържа, те се превръщат в зверства от най-ужасен вид в очите на всеки един рационален човек. Това обстоятелство не би трябвало да изненадва, доколкото служещият на обществото не се чувства оправдан, когато в името на милосърдие предава интересите на това общество, тъй като той би могъл да притежава свои лични интереси. Следователно естествено е по такъв начин милосърдието и разбирателството да пораздат най-безмилостната

сила.

Отсъждайки този метод за укрепване на вяраването, който може да бъде наречен метод на авторитета, на първо място трябва да признаем неговото мисловно и морално преимущество пред метода на упорството. Неговият успех е пропорционално по-голям и в действителност не веднъж е давал величествени резултати. Той е причина за това да се сравняват самите каменни постройки – в Сиам, например, в Египет и в Европа – много от които притежават възвишеност, с която и най-великите творения на природата трудно могат да си съперничат. И с изключение на геоложките епохи, няма такива обширни периоди от време, каквито са онези, отмерени посредством някои от тези организирани вяравания. Ако разгледаме въпроса внимателно ще открием, че не съществува нито едно от техните вероучения, което винаги да се запазва същото; въпреки това, промяната е твърде бавна, за да бъде забележима за един човешки живот, така че личното вяраване остава значително укрепено. Така за множество хора няма по-добър метод от този. Ако това е техният най-силен импулс да превърнат себе си в интелектуални роби, то роби би трябвало да си останат.

Но нито една институция не може да поеме задължението да регулира мненията по всички въпроси. Само най-важните могат да бъдат взети под внимание, а останалите трябва да бъдат оставени на действието на естествените причини. Този недостатък няма да бъде източник на слабост, докато хората се намират в такова състояние на културата, в което едно мнение не влияе на друго – т.е. докато не могат да съберат две и две: но и в обществата, които най-силно се намират под властта на свещенослужителите ще се намерят такива, които се издигат над това условие. Тези хора имат по-богато социално чувство; те забелязват, че хората от други епохи и страни се придържат към твърде различни учения в сравнение с тези, в които те са възпитани да вярват; и те не могат да не разберат, че това, че са обучени, така както са били, е чиста случайност и че обичаите и асоциациите, които са имали и от които са били заобиколени са ги накарали да вярват така, както го правят, а не по твърде различен начин. И тяхната прямота не може да устои на мисълта, че няма никакво основание техните собствени възгледи да се оценяват по-високо от тези на другите нации и епохи; и това поражда съмнение в техните умове.

По-нататък те ще разберат, че съмнения като тези трябва да съществуват в умовете им по отношение на всяко вяраване, което както изглежда се определя от каприз на самите тях, или от онези, които са

поставили началото на обществените мнения. Оттук волята за вярване и нейното деспотично налагане върху останалите, и двете трябва да бъдат изоставени и трябва да бъде усвоен един нов и различен метод за установяване на мнения, който не само ще поражда един импулс за вярване, но ще може да даде решение какво е това твърдение, в което да вярваме. Нека въздействието на естествените предпочитания да бъдат невъзпрепятствувани и нека хората, общувайки помежду си и разглеждайки проблемите в различна светлина, под тяхно влияние да развият постепенно своите вярвания в съзвучие с естествените причини. Този метод наподобява това, посредством което понятието за изкуство е доведено до завършек. По-точен пример за това може да бъде намерен в историята на метафизиката. Системи от такъв род обикновено не се базират на никакви наблюдавани факти, поне не до голяма степен. Те са били главно усвоени, тъй като техните основни твърдения са изглеждали в „съгласие с разума“. Това е един уместен израз. Той не означава това, което е в съгласие с опита, а това, в което сме склонни да вярваме. Платон например намира в съгласие с разума това, че разстоянието между две небесни сфери би трябвало да бъде пропорционално на различните дължини на струните, които произвеждат хармонични акорди. Много философи са стигали до техните основни изводи съобразно подобни разсъждения, но това е най-слабо и малко развитата форма, която методът приема, тъй като е ясно, че някой друг би могъл да намери в по-голямо съгласие с *неговия* разум Кеплеровата теория, че небесните сфери са пропорционални на регистрираните и описаните сфери от различните симетрични тела. Но сблъсъкът от мнения скоро ще изведе хората към предпочитания от далеч по-универсален характер. Да вземем за пример учението, че човек действа егоистично – т.е. съображението, че определен начин на действие ще му доставя по-голяма наслада от друг начин на действие. Това не почива на никакви факти от света, но то получава своето широко одобрение като единствената разумна теория.

Този метод е далеч по-разумен и достоен за уважение от гледна точка на разума в сравнение с останалите методи, които разгледахме. Но неговите недостатъци са най-изтъквани. Това превръща изследването в нещо подобно на развитието на вкуса; но вкусът, за съжаление, е винаги повече или по-малко въпрос на мода и съгласно това метафизиците никога не са достигали до някакво устойчиво съгласие, а махалото още от най-ранни времена се е олюлявало напред и назад между материализма и идеализма във философията. И така от това, което е било наречено *априорен* метод, ние сме тласкани, според езика на лорд Бейкън, към една

истинска индукция. Ние разглеждаме този априорен метод, като нещо, което обещава да освободи нашите мнения от техния случаен и непостоянен елемент. Но развитието, доколкото е процес, който отстранява действието на някакви случайни обстоятелства, само засилва това на други. Затова този метод не се отличава съществено от този на авторитета. Правителството може да не е предприело нищо, за да повлияе на моите убеждения; на мен може отвън да ми е била предоставена твърде голяма свобода да избирам, да речем, между моногамията и полигамията, но обръщайки се единствено към моята съвест, мога да заключа, че практиката на последната е сама по себе си безнравствена. Но когато разбрах, че основна пречка за разпространение на християнството сред хора от твърде висока култура, като индусите, е било едно убеждение за аморалност в нашето отношение към жените, аз не мога да не забележа, че макар управляващите да не се намесват, развитието на техните нагласи ще бъде определено от случайни причини. Сега има някои хора, между които може да бъде и моят читател, които като разберат, че някои от техните вярвания биват определени от обстоятелства, независими от фактите, от този момент не просто ще допуснат, с няколко думи казано, че това вярване е съмнително, а истински ще се усъмнят в него, така че най-накрая то ще престане да бъде в някаква степен вярване.

Следователно, за да се разсеят нашите съмнения е необходимо да се изнамери метод, чрез който вярванията ни биха били определени не от нещо човешко, а от някаква вътрешна константа – чрез нещо, върху което нашето мислене няма никакво действие. Някои мистици си въобразяват, че те придобиват такъв метод в личното просветление по отношение на възвишеното. Но това е само една форма на метода на упорството, в която понятието за истина, като нещо общодостъпно все още не е развито. Нашата външна установеност не би била външна, според нашата преценка, ако беше ограничавана в своето въздействие върху един индивид. Тя трябва да бъде нещо, което въздейства или би могло да въздейства върху всеки човек. И въпреки, че тези свойства са необходимо различни толкова, колкото индивидуалните условия, все пак методът трябва да бъде такъв, че последните заключения на всеки един човек трябва да бъдат еднакви. Такъв е методът на науката. Неговата основна хипотеза, казано на по-обикновен език, е следната: има реални неща, чиито качества са напълно независими от мнението ни за тях; тези реалности въздействат на нашите сетива съобразно регулярни закони и макар че нашите усещания са толкова различни, колкото и нашите

отношения с обектите, все пак, възползвайки се от законите на възприятието, ние можем да установим посредством разсъждение как нещата наистина и реално са. И всеки един човек, ако има достатъчно опит и разум, ще бъде изведен до едно истинно заключение. Новото понятие, за което става въпрос тук е това за реалността. Може да бъде попитано, как въобще знам, че съществуват някакви реалности. Ако тази хипотеза е единствената поддържаща този метод на изследване, то моят метод на изследване не трябва да бъде използван в подкрепа на моята хипотеза. Отговорът е този: 1/ Ако изследването не може да бъде разглеждано като доказващо, че има реални неща, това най-малкото няма да доведе до противоречив извод, а методът и разбирането, върху което се основава, ще останат винаги в хармония. Затова никакви съмнения относно метода не произтичат по необходимост от неговото приложение, какъвто е случаят с всички останали. 2/ Чувството, което издига някакъв метод за укрепване на вярането е неудовлетворението от две несъвместими твърдения. Но тук вече имаме едно смътно отстъпване, че съществува едно нещо, което би могло да се представи от едно твърдение. Затова никой не може да се усъмни, че има реалности, или ако той го направи, то съмнението не би било източник на неудовлетворение. Следователно хипотезата е нещо, което всеки допуска. Така че социалният импулс не кара хората да се съмняват в това. 3/ Всеки използва научния метод за много неща и престава да го използва единствено, когато не знае как да го прилага. 4/ Изпитването на метода не е давало повод за съмнение в самия него, а тъкмо обратното, научното изследване е достигнало до най-забележителните победи по пътя на установяване на мнение. Това дава обяснение на отсъствието на съмнение у мен по отношение на метода или на хипотезата, която той предпоставя; и без да имам никакво съмнение, нито вяра, че някой друг на когото бих могъл да повлияя се съмнява, би било чисто бръщолевене за мен да кажа нещо повече от това. Ако някой има съмнение по въпроса нека го обмисли.

Целта на тази поредица от статии е да опише метода на научното изследване. Сега имам възможност само да отбележа някои конкретни моменти между този и останалите методи за укрепване на вярането.

Това е единственият от четирите метода, който разкрива някакво различие между един правилен и един погрешен път. Ако приема метода на упорството и не допускам до себе си никакви влияния, каквото и да мисля, че е необходимо да правя, то е необходимо съобразно този метод. Така стоят нещата и с метода на авторитета: държавата може да се опита

да събори ереса чрез средства, които от научна гледна точка изглеждат недостатъчно обмислени, за да изпълнят нейните цели; единственото изпитание за *този метод* е какво мисли държавата, така че тя не може да следва метода погрешно. Така стоят нещата и с *априорния метод*! Самата му същност е да мисли, както човек е склонен да мисли. Всички метафизици ще бъдат убедени, че правят това, макар че те могат да са склонни да се обвиняват един друг, че са превратно погрешни. Хегеловата система разбира всяка естествена тенденция на мисълта като логическа, макар да е сигурно, че се отхвърля от противоположните тенденции. Хегел смята, че съществува една регулярна система в последователността на тези тенденции, в следствие на което, ако за дълго време се носим по един или друг път, най-накрая ще стигнем до правилните мнения. И е вярно, че метафизиците най-накрая достигат до правилните мнения. Хегеловата система на природата представя поносимо науката на неговото време и човек може да бъде сигурен, че каквото и научно изследване да отстранява нашите съмнения, то ще получава своето временно априорно доказателство от страна на метафизиците. Но с научният метод случаят е различен. Аз мога да започна с познатите и наблюдавани факти, за да продължа към непознатото и все пак правилата, които ще следвам, правейки това могат да не са такива, каквито изследването ще одобри. Проверката на това дали аз наистина следвам този метод не е непосредствен апел към моите чувства и цели, а напротив, самата тя включва употребата на този метод. Оттук слабото разсъждение е възможно, както и силното, и този факт е основа за практическата страна на логиката.

Не трябва да се допуска, че първите три метода за установяване на мнения не представят никакъв напредък в сравнение с научния метод. Напротив, всеки притежава собствено специфично удобство. Априорният метод се отличава със своите удобни заключения. Естеството на процеса е да приемем каквото и да е вярване към което имаме склонност, като съществуват определени ласкателства на суетата на човека, в които ние всички по природа вярваме, докато не се събудим от нашия спокоен сън посредством суровите факти. Методът на авторитета винаги ще ръководи масата хора и тези, които притежават различна форма на организирана сила в държавата никога няма да бъдат убедени, че опасното мислене не трябва да бъде потиснато по някакъв начин. Ако свободата на речта трябва да бъде невъзпрепятствувана от по-грубите форми на принуда тогава единството на мнението ще бъде осигурено от един морален тероризъм, за който почтеността на обществото ще даде своето цялостно

одобрение. Следването на метода на авторитета е пътят на мира. Определени несъгласия са разрешени, други (считани за несигурни) са забранени. Те са различни в различните държави и през различните периоди, но където и да се намирате, оставате да се знае, че вие сериозно поддържате забраненото вярване и може да сте абсолютно сигурни, че на вас ще се гледа със злоба по-малко брутална, но много по-прецизна, отколкото, ако ви преследваха като вълк. Така най-великите интелектуални благодетели на човечеството никога не са се осмелявали и сега не се осмеляват да изразят цялостта на своята мисъл; и така сянката на едно съмнение *prima facie* е хвърлена върху всяко твърдение, което се разглежда, като съществено за сигурността на обществото. Забележително е, че преследването не идва изцяло отвън, но човек се измъчва и често бива нещастен, улавяйки се да вярва в твърдение, което той сам е започнал да разглежда с ненавист. Затова миролюбивият и състрадателен човек ще открие, че е трудно да устои на изкушението да подчини своето мнение на авторитета. Но най-вече, от всичко, аз се възхищавам на метода на упорството, заради неговата сила, простота и непосредственост. Хора, които го следват се различават по характера на тяхното решение, което става много лесно с такова мисловно правило. Те не губят време да решат какво искат, а светкавично се залавят за първите появили се алтернативи, поддържат ги докрай без ни най-малка нерешителност, каквото и да се случи. Това е едно от великолепните качества, което по принцип съпътства брилянтния, продължителен успех. Не е възможно да не завиждаме на човек, който може да пренебрегне разума, въпреки че знаем какво трябва да последва от това.

Такива са предимствата, които другите методи за установяване на мнение притежават пред научното изследване. Човек трябва да ги разгледа добре и тогава да поразсъждава, относно това, че в крайна сметка той желае неговото мнение да съответства на фактите, както и това, че няма никакво основание резултатите на тези три метода да съвпадат с тях. Постигането на тази цел е привилегия на научния метод. Взимайки под внимание подобни съображения той трябва да направи своя избор – един избор, който е далеч повече от това да приемеш някакво интелектуално мнение и който е едно от ръководните решения в неговия живот, към което, веднъж взето, той е длъжен да се придържа. Силата на навика понякога става причина човек да поддържа стари вярвания, дори когато той е в състояние да види, че те са безоснователни. Но рефлексията върху положението на случая ще преодолее тези навици и той би трябвало да допусне рефлексията в нейната пълна тежест. Хората

понякога избягват да правят това, имайки идеята, че вярванията са полезни, като не могат да не почувстват безоснователността на това. Но нека такива хора допуснат един аналогичен, макар и различен случай от техния собствен. Нека се попитат какво биха казали на един новопокръстен мюсюлманин, който би се колебал да се откаже от своите стари схващания по отношение на сексуалните взаимоотношения; или на новопокръстен католик, който би отбягвал да чете Библията. Не биха ли казали, че тези личности би трябвало да обмислят напълно въпроса и ясно да разберат новото учение и тогава да го възприемат в неговата цялост? Но преди всичко да се обмисли, че това, което е по-полезно от всяко едно лично вярване е интегритетът на вярването и че да избегнем поддържането на някое вярване, поради страх да не се окаже гнило е твърде неморално, както и неблагоприятно. Личността, която признава, че има такова нещо като истина, която се отличава от лъжата по това, че ако действа, тя би трябвало в пълния смисъл на думата да ни води към целта, без да ни заблуждава и тогава макар да е убедена в това тази личност не се осмелява да знае за истината и се стреми да я отбягва и така, всъщност, се намира в едно жалко състояние на съзнанието.

Да, другите методи имат своите заслуги: ясното логическо съзнание си струва – точно както всяка добродетел и всичко за което копнеем ни струва скъпо. Но ние не бихме искали другояче. Геният на човешкия логически метод трябва да бъде обичан и уважаван, като негова годеница, която той е избрал из целия свят. Не е нужно да презира останалите; напротив, той трябва дълбоко да ги уважава, а като прави това той само я уважава още повече. Тя е тази, която е избрал и той знае, че е бил прав в избора си. И след като го е направил, той ще се бори за нея, без да се оплаква от ударите, които ще понася, с надеждата, че ще има толкова много, колкото и все по-трудни, с които да отвърне и той ще се бори да бъде достойният за нея рицар, от блясъка и великолепието на която той черпи своето вдъхновение и сила.

Бележки

1. Не точно така, но доколкото е възможно да се каже в няколко думи.
2. Чети, чети, чети, работи, моли се и препрочитай (превод - В. Любенова).
3. Аз не говоря за вторични действия, породени случайно посредством намесата на други импулси.

Превод от английски **Вера Любенова**
по: Peirce, Ch. S. *The Fixation of Belief*,
in: *The Popular Science Monthly*, November, 1877, pp. 1-15.

IV. ИЗ ФИЛОСОФСКИЯ АРХИВ

ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕТО НА ЧОВЕКА В СВЕТА*

*Иван Гюзелев***

1. Каква поука можем да изведем от всичко гореизложено? Според мене, тая поука е много важна. При изследване на природата ние намираме, че *нищо не произлиза случайно*: всичко е подчинено на известни неизменности или закономерности. По-нататък от това ние не можем да идем, т.е. ние не можем да открием началото, или причината или ако щете и силата, която движи и управлява тая закономерност. Дотук спират нашите знания. Нашата познавателна способност не може да задмине тая граница, колкото и да се сили човек да я прескочи. С това са съгласни най-силните и най-сериозните умове, които досега са се занимавали с тоя толкова важен въпрос.

Но следва ли от това, че всички наши знания, които сме придобили досега за природата и които ще придобием отсега нататък, са напълно недостатъчни и съвсем безполезни за прекрочване поменатата по-горе граница? Никак не. Всеки от нас признава, че ако не бяха тия знания, придобити въз основа на непосредния опит и наблюдение, човек по никоя начин, не би напредвал, не би успял да създаде такава висока цивилизация, каквато днес съществува, а завинаги би останал в диво състояние, в което и досега се намират неразвитите умствено човешки общества. Че човечеството отива към самоусъвършенствуване, че това самоусъвършенствуване е безгранично, върху това, мисля, не могат да съществуват две мнения, макар и да са се появявали понякога мислители, които по една заблуда са почвали да вярват, че човечеството изобщо отива към израждане, като се основават върху израждането на някои отделни общества или народи. Е добре, щом признаваме, че при помощта на придобитите досега знания човечеството изобщо, а не отделен някой народ отива към самоусъвършенствуване във всяко отношение, трябва ли да се дохожда до нелепото заключение, че всички придобити досега знания, както и начинът на придобиването им са неща *случайни*, а не

* Този текст е част от съчинението „Абсолютното съзнание“ (Опит за проникване в областта на обективния свят), писано през 1914 г., но публикувано през 1942 г. в „Списание на БАНИ“, кн. LXIV.

** Иван Гюзелев (1844-1916) е български философ и общественик.

предварително предначертани от някое напълно съзнателно начало? Да допускате такова нещо, ще рече да влезем в пълен конфликт със здравия разум. Здравият разум, основан върху опита, ни учи, че в природата случайностите са изключени, че всичко се основава върху най-строги закономерности. Как можем след това да допускате, че нашите собствени знания, както и начинът на придобиването им, се дължат на някаква си сляпа случайност? Когато се стремим да обясняваме явленията на природата, ние приемаме съществуването на някакви фиктивни физически сили, лишени от какъвто и да е съзнателен елемент. За да бъдем последователи, би трябвало поне да заключим, че и нашите собствени знания, както и начинът на придобиването им, зависят от някоя физическа сила, лишена от каквото и да е съзнание. Обаче самите последователи на материализма ясно съглеждат всичката нелепост на такова заключение и се стараят да го избегнат като поддържат, че в началото на образуването на вселената с всички нейни слънчеви системи всяка материална частица, всеки атом е съдържал в себе си елемента на съзнанието в потенциално състояние. С време от взаимодействието на слепите физически сили сгрупиранияте атоми са създали неорганическата природа, от която постепенно и по еволюционен начин се е появил органическият свят. А той ни е дал в резултат човешкото съзнание.

Като вземем предвид, че нашите знания се състоят в установяването на закономерности, по които следват природните явления, че същите тия знания се градят върху непоколебимата ни увереност в *неизменността* на всички тия доловени закономерности, че всички организми без изключение се стремят към своето самосъхранение; че най-после, въз основа на тъй придобитите знания при стремежа към самосъхранение, надарените със съзнание организми отиват все повече и повече към безгранично самоусъвършенствуване, ние не можем оттук да вадим заключение, че всички тия установени факти дължат своето съществуване на някаква *случайност*. Да приемем такава нелепост, ще рече да отхвърлим издъно всичкото досегашно наше знание, придобито от човека въз основа на опита и наблюдението. Това би значило още да отхвърлим най-капиталния принцип на науката, според който случайността е изключена от явленията, произлизащи в природата. И наистина, ако последните изводи на науката ни водят към пълната закономерност при възникването на природните явления, как можем ние, без да влезем в конфликт със здравия разум, да санкционираме случайността относно установените по-горе факти и да я поставим като венец на своите научни знания? От друга страна, при обясняване на установените вече факти, ние

не можем да се задоволим с това, да ги припишем на някоя сляпа и безсъзнателна сила, подобна на измислените досега от нас различни „физически сили“, защото, както показах и по-горе, при помощта на тия сили ние собствено *нищо не обясняваме*, а само се залъгваме. Но захвърлим ли тоя начин на обяснение като напълно негоден, как да си обясним тогава произлизането и значението на установените по-горе факти? Според мене, тук *никакво* научно обяснение не е мислимо. Всички обяснения, които бихме могли да дадем и по тоя повод, биха носили само характер на предположения; или, по-точно казано, на *догадки*. Ние можем например да предполагаме или че установените вече факти са в зависимост от едно безсъзнателно начало, от някой безсъзнателен деец, или пък, че са в зависимост от някой съзнателен деятел, съзнанието на когото е *съвсем различно* от нашето собствено съзнание, или пък, най-сетне, че те не зависят от никакъв деятел, бил той съзнателен или несъзнателен, а просто са факти, по-нататък от които човешкият разум не трябва и да се стреми да отива, защото зад тях не можем да открием съществуването на какъвто и да е деятел.

2. Преди всичко, ще се помъча да покажа, че ни един от изброените факти на нашата психична природа не може да бъде обясняван при помощта на тия средства и начини, с които се ползува науката при своето развитие. Нека вземем например факта, че всички наши знания се състоят в установяването на някакви закономерности в природата и нека се попитаме, коя е причината, гдето нашето съзнание при своето развитие действа по такъв, а *не по друг някой начин*. Естествено е, че ако искаме да отговорим научно на тоя въпрос, трябва да се основем на някой предварителен опит, на някои данни, които да показват, че това явление е следствие от някой природен закон, включващ в себе си явлението, което се стремим да обясним. Такъв закон, доколкото е известно, ние досега не сме открили, освен ако приемем, че *самият факт*, който се домогваме да обясним, е *същевременно и закон за себе си*.

Нека поясним същата мисъл с други думи. При изследване на начина, по който действа съзнанието ни за придобиване знания, ние откриваме, че то формира *всякога* закономерности. Самото пък това наше откритие е вече природен закон. Но то е същевременно и фактът, който се стремим да обясним. Значи, ние *обясняваме факта чрез него самия*, което ще рече, че ние повтаряме същото нещо два пъти, без да можем да направим ни крачка напред. Това е все едно като да кажем, че нашето съзнание при своето умствено развитие открива закономерности, защото то открива закономерности! Това именно свидетелствува, че фактът, който

се стремим да обясним, е сам по себе си първичен факт, по-нататък от който не можем да идем, колкото и да се мъчим да обясним неговата природа. Но тъкмо това вършат материалистите, когато се мъчат например да обясняват произхода на инстинкта у животните със способността на нервната клетка да акумулира получените множество пъти едни и същи впечатления. Такова нещо върши и физиката с всичките си обяснения, когато приписва причината на явленията на някакви си физически „сили“. Падането на телата, казват, зависи от силата на тежината. Въобразили сме си, че земята е едва ли не снабдена с някакви мускули, които притеглят нещата, както и ние, снабдените с мускули, ги притегляме. А тъй като не е доказано още, че земята има мускули, излиза, че нашето обяснение се свежда към формулата: *телата падат, защото падат!*

3. От същата категория е и фактът на нашата непоколебима увереност в неизменността на изведените досега от науката *закони на природата*. Тоя факт би могъл на пръв поглед да се обяснява донегде с това, че самият досегашен опит ни дава право да вярваме в тая неизменност, тъй като досега не се е оказал ни един случай на тяхното нарушение. Обаче такова обяснение не може да се смята за напълно удовлетворително, защото, ако опитът ни е научил, че досега не е забелязвано такова нарушение, той не може да ни обезпечи, че и за в бъдеще няма да произлезе някакво нарушение на установените вече природни закони. А между другото всеки от нас непоколебимо вярва не само, че тия закони не са били нарушавани досега, а и в това, че те никога не могат да бъдат нарушени и занаяпред. С други думи, науката вярва и поддържа, че законите на природата са непоклатими. Такива са били те досега, такива ще си останат завинаги. И трябва добре да забележим, че ние не можем иначе да вярваме в дадения случай, защото щом допуснем и се съгласим само за минутка, че изведените от нас природни закони подлежат на изменение, с това сме вече принудени да се откажем от всички придобити досега знания, т.е. да се отречем от самата наука. Всичко това свидетелствува, че нашата вяра в непоклатимостта на установените от науката природни закони е *първичен* факт. Той предхожда всяка наша опитност. Той е вложен в съзнанието ни *преди* да почнем придобиването на каквото и да е знание. Тоя факт, както понаеах и по преди, се забелязва не само у човека, но и у всеки организъм, надарен с усетливост. Според това, смело можем да кажем, че нашата увереност в неизменността на изведените досега природни закони не подлежи на никакво научно обяснение.

4. От същата категория са и останалите установени от нас по-горе факти, именно стремежът на всяко живо същество към самосъхранение, както и стремежът към самоусъвършенствването на съзнателните същества. Тия факти не могат да се обясняват научно, т.е. ние не можем да се облегнем на някои предварителни опити, за да изведем от тях като следствие стремежа към самосъхранение, както и стремежа към самоусъвършенствване, защото и двата тия факта предхождат всеки опит, придобиван от съзнанието ни при неговото постепенно развитие. Те не могат например, да се извеждат като следствие от прогласения от еволюционната теория принцип, наречен „борба за съществуване“, защото самата тая борба е следствие както от стремежа на живите същества към самосъхранение, тъй и от стремежа им към самоусъвършенствване. Ако не съществуваха тия два стремежа у организмите, нямаше да има никаква борба за съществуване. Тая борба тъкмо затова съществува, защото организмите са надарени както със стремежа към самосъхранение, тъй и със стремежа към самоусъвършенствване. А щом стои тъй работата, поменатите стремежи, като предварително дадени, не подлежат на никакво научно обяснение.

5. Но ако не може да се дава каквото и да е научно обяснение на тия първични и основни факти на нашата духовна природа, то явява се сам по себе си въпросът: трябва ли да се стремим изобщо към тяхното тълкуване, трябва ли изобщо да се питаме, какъв е техният произход и какво е тяхното назначение? Не е ли по-добре да ги приемем веднъж завинаги като нещо дадено и *не подлежащо на никакво тълкуване*? Самият дългогодишен и постоянен опит ни налага в тоя случай да не можем по никой начин да пренебрегваме тълкуването на тия основни факти на нашата психическа природа. От момента, когато човечеството е дошло да се самоосъзнае, т.е. да съзнае себе си като *отделно* от окръжаващата го природа същество, то всякога се е стремил да си обяснява, какво е неговото *назначение* и какъв *смисъл* има неговият живот. Тоя стремеж към разрешаване на въпроса за нашето назначение като същества живи и съзнателни – се е изразил в създаването на всевъзможните религии, в какъвто вид и да бъдат те, в най-груб или в най-изтънчен. От само себе се разбира, че човечеството още от първия момент на своето самосъзнание не е могло да се стреми към разрешаването на поставения по-горе въпрос в тоя му вид, в който аз го формулирах. Обаче, не е трудно да се разбере всяка религия, дори и в най-грубата си форма, не е нищо друго, освен стремеж към *тълкуване същината и назначението на живота*. Всяка религия без изключение се

състои в създаването на някое или някои съзнателни същества, които по своята същина стоят по-горе от човека и които имат някакво влияние върху съдбата на човека или изобщо известно отношение към него. Тия създадени от въображението на човека висши същества или божества, според възгледа и на най-последния дивак, уреждат съдбата на човека, те изискват от него строго установени начини на поведение, за да може той да достигне определена цел, която във всички случаи се е заключавала в това: *да си обезпечи човек един по-добър и по-съвършен бъдещ задгробен живот*. От тук се вижда, че и най-последният дивак, както и най-развитият културно човек, непосредно изповядващ каквато и да е религия, при помощта на тая именно религия е разрешавал направо и непосредно въпроса за *своето назначение в природата*. С други думи, човек като съзнателно същество не е чакал да се развие първо интелектуално в достатъчна степен и да начене след това, тъй да се каже, да философствува, да дойде до известни въпроси, да си ги постави и подир това да пристъпи към разрешаването им, а направо и непосредно се е стремил да определи своето назначение в природата, изразено в създадената от него религия. Но искат някои последователи на материализма да кажат, че тъкмо *страхът* е накарал дивака да си създаде религия, тъй че излишно е да допускаме вроден в човека стремеж към някакво си божество, което е само измислено от фантазията на дивака.

Е добре, да приемем, че действително страхът е подтикнал човека да си създаде религия. Обаче, съгласете се с мене, че този страх не би съществувал у човека, ако предварително не беше вложено в неговата психика чувството или, по-добре, стремежът към самосъхранение. Разбирам, че страхът е *непосредна* последица от предчувствуваните болки, придружаващи разрушението на организма, или най-малкото нарушение на естественото му развитие. При все това, избягването на самите тия болки не е в крайния си резултат нищо друго, освен вроденият в човека и изобщо в организмите стремеж към самосъхранение. А този именно стремеж е довел съзнателните същества до създаването на религиите, т.е. до съзнателното или несъзнателно решаване на поставения по-горе общ въпрос за назначението на човека, или все едно до решаването на въпроса за смисъла, заключаващ се в основните стремежи, вложени непосредно в неговата психика. Можете да смятате това непосредно, инстинктивно решение на общия въпрос за глупаво и неудовлетворително, обаче нямате право да отричате, че за всеки случай то е едно решение. Моята пък цел в случая беше: да установя, че човечеството всякога се е стремилло към разрешаването на този общ въпрос

още от самото възникване на неговото самосъзнание. Колкото пък се отнася до факта, че човечеството не е преставало да се стреми към разрешаването на поставения по-горе общ въпрос през всичкото време на своето умствено развитие, в подкрепа на това най-добре свидетелствуват всички създадени досега философски системи, от най-грубата до най-съвършенствуваната.

6. И тъй, необорим факт е, че човек като съзнателно същество, всякога се е стремил да *обясни своето назначение в природата*. При това, в своето първобитно състояние чрез създадените от него религии той е давал направо отговор на общия въпрос, без да се вдълбочава по-нататък в смисъла и значението на вродените в него основни психични факти. А после, при своето по-високо умствено развитие, той се е мъчил чрез създаваните от него философски системи да даде действителен отговор на общия въпрос. На пръв поглед съществува известна разлика между решаването на въпроса за назначението на човека в природата изобщо и за смисъла на посочените от мене основни факти, именно: начинът на формирането на природните закони, вярата в тяхната неизменност, стремежът към самосъхранение и към самоусъвършенствуване. Обаче всъщност, *никаква разлика* тук не може да съществува, защото, ако успеем да изтъкуваме смисъла на тия основни факти, с това вече значително ще улесним и разрешаването на въпроса за нашето назначение в природата.

7. При всичката неоспоримост на факта, че човечеството всякога се е стремilo към разрешаване на въпроса за нашето назначение в света, все пак остава открит основният въпрос, именно: трябва ли и назапред да се стремим към същото, или пък да го изоставим, като се примирим завинаги с мисълта, че е съвсем безполезно да се занимаваме с такива отвлечености, които в резултат не могат да ни дадат нищо? На това някои естественици от материалистичната школа отговарят категорично, че такъв въпрос е напълно безсмислен, че той дори и не трябва да се задава. Други пък от тях, по-предпазливи в своите съждения, макар и да съзнават уместността на тъй поставеното питане, все пак твърдят, че решението му е вън от силите на човешкия разум. Нека разгледаме поотделно тия два възгледа на естествениците от първата и от втората категория.

8. Основателно ли е твърдението, че *въпросът за предназначението на човека няма своя raison d'être*? Аз намирам това твърдение неоснователно и то по следните причини. То не се основава на никакъв опит. Науката изисква всяко твърдение да бъде основано на някакви факти. Кои са обаче фактите, които потвърждават възгледа, че въпросът за нашето предназначение няма никакво разумно основание? Ще ми

кажете, че най-здравото доказателство за безсмислеността да се поставя този въпрос е, че и досега разрешаването му е останало *безрезултатно*, т.е. и до днес не е даден на него никакъв задоволителен отговор. Обаче аз не мога да смятам този аргумент за валиден, защото опитът постоянно ни сочи, че много въпроси, разрешаването на които дълго време е оставало безрезултатно, т.е. на които човечеството дълги векове не е могло да даде задоволителни отговори, най-после са бивали разрешавани напълно задоволително. Примерите за това са многочислени, тъй щото излишно е да ги привеждаме тук. Друго едно съображение, което ме кара да не се съгласявам с този възглед на естествениците от първата категория, е много по-съществено от горното. Според мене, който твърди, че поставянето на въпроса за нашето предназначение е съвсем безсмислено, той *трябва* направо и непосредно да *докаже*, че наистина човек няма *никакво* предназначение в природата, че нашият живот е само това, което ни дават непосредните факти и че във от туй нищо друго не съществува. Ето това, именно, *трябва* да се докаже от писателите от първата категория, за да се съглася с възгледа им, че въпросът за предназначението на човека няма никакво право на съществуване. Но това досега никой не е могъл да установи въз основа на опита, а и надали ще може някога да го установи. Вън от всички тия съображения аз смятам, че който самоволно се отрича от разрешаването на въпроса за нашето предназначение, с това вече той признава себе си неспособен да отива по-нататък в своето самоусъвършенствуване. Той туря вече точка на своето духовно развитие. Всички ние без изключение признаваме, че придобитите от човека въз основа на опита всевъзможни познания ни помагат да се самоусъвършенствуваме физически и нравствено. А щом този факт е необорим, то естествено след това се налага сам по себе си въпросът: има ли някакво значение, някакъв смисъл този наш стремеж, или пък нашето самоусъвършенствуване е факт сам за себе си, без каквото и да е отношение към крайния резултат на този наш естествен и вроден подтик? На поставения по този начин въпрос аз смело отговарям: щом неизменно съществува същият стремеж все към едно и също нещо, не можем по никой начин да отричаме каквото и да е значение или каквото и да е смисъл на този стремеж. Наистина, ние не можем въз основа на опита да определим това значение, този смисъл на вродения в нас подтик към самоусъвършенствуване. Но от това пък никак не следва, че казаният стремеж е без смисъл и значение. Този наш неизменен стремеж към самоусъвършенствуване все трябва да има някакъв смисъл, следователно поставеният въпрос за нашето предназначение има своя *raison d'être*.

9. Материалистите от втората категория признават уместността на поставения въпрос за смисъла и значението на нашето съществуване в природата, обаче те твърдят в същото време, че неговото разрешаване не е по силите на човека. Трябва да признаем, че това тяхно твърдение е основателно, макар и не напълно. То е основателно от гледището на науката, защото науката като наука, т.е. като фактор, дължен при своето развитие да се основава върху опита, не може да ни даде непосреден отговор на този капитален въпрос. Никакъв досегашен опит не може да ни помогне, за да бъдем в състояние да отговорим напълно задоволително на въпроса за нашето предназначение в природата. Опитът ни помага да се издигнем до законите, по които стават явленията. Обясненията пък на явленията се състоят в привеждането им към откритите досега еднообразности. Стремещт към нашето самоусъвършенствуване е факт, който не се отрича от науката, но в същото време не може да бъде отнесен към някой предварително сформирани от науката природен закон, за да бъде обясняван с него. С други думи, той е сам за себе си и *факт*, и *закон*, защото нему са подчинени всички живи организми. От това гледище фактът за нашия постоянен стремеж към самоусъвършенствуване не подлежи на по-нататъшно обяснение. Също, както например на въпроса: от що зависи падането на телата към земята, ние не можем да отговорим другояче, освен че телата падат, *защото* падат, тъй и на въпроса: от що зависи нашият стремеж към самоусъвършенствуване – ние не можем другояче да отговорим, освен че се стремим към самоусъвършенствуване, *защото* всеки организъм се стреми към същото. А това ще рече: появата на този стремеж е закон сам за себе си. На това място вече науката спира, освен ако е в състояние *с време* да отнесе този факт към друг, още по-първичен от него. Но въпросът тук не е *от що зависи* този факт, а какво е неговото значение, какъв *смисъл* има нашият стремеж към самоусъвършенствуване. На този въпрос науката не може да отговаря, защото, както знаем, тя тълкува фактите или ги обяснява само чрез *отнасянето им към известни вече, предварително сформирани природни закони*. Но следва ли оттук, че съзнателните същества не трябва да се занимават с въпросите за смисъла и значението на нещата? Видяхме, че човечеството чрез създадените от него религии и философски системи, *всякога* се е стремил към разрешаването на тия въпроси, като е давало дори и отговори на тях, макар ние и да нямаме абсолютното право да твърдим, че тия отговори са напълно задоволителни.

Установихме също, че стремежът на съзнателните същества към тълкуване на смисъла и значението на нещата е *напълно основателен*,

защото, ако човек се ограничи с обясняването на явленията само чрез отнасянето им към предварително сформирани от него еднообразия или закономерности в природата, той с това вече туря точка на своето по-нататъшно умствено развитие, а следователно, и на своето по-нататъшно усъвършенстване.

И тъй, за мене е вече напълно сигурно положението, че ние имаме достатъчно основание да се стремим към разясняване на въпроса, какво значение или какъв смисъл имат откритите от нас основни факти на нашата психическа природа, за които досега говорихме, а с това заедно, доколкото ни позволява нашето съзнание, да си уясним какво е назначението на човека в природата.

V. ECE

ПЕНЧО СЛАВЕЙКОВ И ФРИДРИХ НИЦШЕ: Пътят на болката и самотата

Мадлен Ангелова*

Един от най-проникновените интерпретатори на Фридрих Ницше в България безспорно е Пенчо Славейков. Твърде рано той е орисан да познае страданието и самотата след тежкия инцидент на река Марица, за който сам твърди, че „го е направил поет“. По време на лечението си той има възможността да замести болката в борбата със смъртта с литературата и философията. Пребиваването му в Лайпциг го доближава до творбите на Хайне, Ницше, Ибсен и други автори, отсетне оставили траен отпечатък в творчеството и живота му.

Самотната битка с болестта е факторът, който превръща П. П. Славейков в съпреживяващ живота на Фр. Ницше творец. Той е възхитен от литературните похвати и съвършеното владееене на езика във философското дело на великия немски мислител. За него Ф. Ницше подобно на стъпил на капрата кочияш, управлява конете на словото, държи юздите на думите и препуска през изреченията в една неизчерпаема мисъл. Пенчо Славейков смята тази изключителна поетическа и литературна вещина в Ницшевите творби за плод на „омразата му към филологията“¹, защото ако искаш с право да кажеш, че мразиш нещо, трябва да го разучиш подробно и да го превърнеш поне закратко в смисъл на живота си.

* * *

Ролята на самотника, легнала върху плещите на Ницше и Славейков още от младостта им по един или друг начин, ги съпътства през целия им жизнен път. Независимо от обкръжението те остават всепогълнати от себе си и заплениени единствено от звуците на класическата музика, която играе немалка роля в творчеството и на двамата. П. П. Славейков посвещава едно от най-великите си произведения – *Cis Moll* – на Бетховен и музиката му. Ф. Ницше от своя страна, освен философията и разходките, е имал до себе си само още един верен приятел – музиката. Той дори се опитва да композира и част от

* студент по философия в СУ „Св. Климент Охридски“.

тези композиции са запазени до днес. Философът твърди, че музиката е най-висшето изкуство и че „без нея животът щеше да е грешка“. За разлика от Аристотел, който обявява зрението за висше сред сетивата, Ницше винаги акцентира концептуално на слуха. П. П. Славейков специално изтъква това, обладаван от поетическото звучене на Ницшевия изказ. Той пише: „...ухото у Ницше е майсторът, ухото и чистия въздух“. „Вдишването“ на една идея и яркото звучене на особените ѝ трепети се заместват мигновено от друга, вплитащи се в хаотичната нишка на творчеството му. През целия си живот философът слугува на идеите си, които не му дават мира и покой, връхлитат го непрекъснато, докато накрая, неспособен да ги спре, не стига до умопомрачение. П. Славейков акцентира върху Ницшевото откровение, че философският му „път-утеха“ минава през „Шопенхауер, Шумановата музика и най-сетне самотните разходки“. За българския поет Ф. Ницше е „музикантът във философията, философът в музиката, самотникът минувач край другите и вечният скитник в себе си“ (с. 61). Незабележим, но забележителен, затворник на собствените си бесове, които примесват рационалното с импулса във философията му. Философията и музиката – двата феномена, в които всичко друго изчезва, за да се открие чистата, неподправена рефлексия, окъпана във водите на самотността. Пенчо Славейков описва Шопенхауер като съдба за Ницше, с която мислителят като заложник се бори, въпреки че точно това донася стойността на битието му. Вечната борба между Аполоновото и Дионисиевото начало, описана в *Раждането на трагедията*, борба между съзидателното и унищожителното в неговата собствена, а защо не и във всяка друга личност, хранят мисълта, че именно крахът, достигането на абсолютното дъно носи най-голямата градивност, че падението и страданието са ключът към преодоляването на всяко страдание. Преживяването, натрупването и накрая бурята, избухването, финалният тътен, който унищожават слабостите и ражда силната воля на Свърхчовека – това е желание за битие, което да преодолее установеното и една прелюдия към цялата по-късна борба на екзистенциализма за персоналност, новаторски ценности, живот на идеите.

За П. П. Славейков, текстовете на Ницше са белязани от концептуална цялост. Хаосът от идеи, които геният поместна в произведенията си, са едно екзистенциално споено единство, отприщило силата на внушенията си в *Заратустра*. Самотата е нещото, което най-пряко свързва двамата автори и според П. П. Славейков именно тя е била онази „разходка“ на Ницше, след завръщането от която той е готов да подчини света. Ала пребиваването в самотата конфликтно заражда завръщането.

За него и цялото съпътстващо го напрежение никой не е напълно готов и рано или късно то го обгръща в стремежа си да го унищожи. П. П. Славейков сочи, че подобна съдба е била отредена на: изпилия чашата с отрова Сократ (раждането на идеята); след него на разпнатия на кръста Христос (символът-първоносител) и накрая обезумелият преди да приключи делото си Ф. Ницше (унищожителят на идеологията в името на живота). Като създател на кръга „Мисъл“ и прокаравщ идеи в среда, където доскоро е било невъзможно зачеването им, Пенчо Славейков сякаш вижда в образа на Ницше собственото си отражение. Именно затова не се затруднява да опише състоянието, в което протича жизнения им път: „Много самотности има на тоя свят и най-грозната от тях е самотността на първия паяк в новата къща“ (с. 63) – споделя поетът.

Да положиш Свръхчовека в Ницше и да го потърсиш в себе си не е абстракция, нито форма за реорганизиране на личността. Въсщност всеки велик човек намира в себе си подобна свръхформа на менталност. Заложено е във всеки гений да се чувства отхвърлен; да се чувства извисен и длъжен да предаде това, което при него е в излишък, което го мъчи до лудост, на тия дето имат прекален недостатък от него. А мигар и Пенчо Славейков не е виждал своя Свръхчовек в себе си?

„Спаси ме, докато направя,
що с вяра в тебе съм почнал
и посегни от мен тогава
да земеш туй що си ми дал“.
(*Ти който бдиш от небесата...*)

В горните редове ясно личи теглото на „предзададеното“, на непоносимата сила на гения над простолюдието. Както при Ницше, така и при Славейков страданието сякаш е цената, която плащат за полученото свише. И двамата разглеждат това чувство като висша форма на мотивация, като огромен позитив в живота си. Единствено готовността да се изправиш пред страданието те прави готов за светлината на идеите, за новото и Свръхчовешко и целият този процес на илюминация се случва винаги, когато изминаваш своите пътеки на самотата. Именно нея е намирал Ницше по време на разходките си по пристанището на Рапало; именно нея е откривал Славейков, борейки се за живота си в Лайпциг. Българинът твърди, че единствените трима вечни сподвижници на Ницше са „мисълта, самотността и болестта“ (с. 64), но и той самият не се е радвал на по-различна компания. Тази триада прозира и в творчеството на П. П. Славейков. Откриваме я в стихотворението „Орисия“, включено в

сборника *Епически песни*, завършен по време на следването му в Лайпциг. Първата орисница, която се появява в живота на литературния герой е самотността:

„Първа рече и нарече:
Да живее ден за ден,
за живот да му е свидно -
от живота отчужден“.

Отчуждението, самотността са в основата на омразата към теб самия. Научиш ли се да мразиш себе си и да виждаш грешките, които допускаш неминуемо ще ги видиш в много по-висока степен у останалите хора. Това е единственият начин, по който може да се роди прототипът на новото; да се роди Свръхчовекът, когато в отчуждението се разбира моралната недостатъчност и поривът за надграждане. След самотността се нарежда орисницата на болестта:

„Втора рече и прирече:
Пораз да го порази!
Неговий живот да мине
в пот и кървави сълзи“.

Сякаш самотността не е достатъчно мъчителна и страданието на гения трябва да бъде допълнително ескалирано. Тогава идва третата орисница – мисълта, която превръща Славейков в Поет, а Ницше във Философ.

„Нека тленна плът изтлее,
а живее дух терзан -
за да има що да хули
жадната за хули сган“.

Идеята за трансцендентното, където приживе орисаната на болки и страдания „втелеснена“ душа търси мъдрост и спасение в творческото си вдъхновение е използвана многоаспектно от различни мислители. В Платоновата философия това е реалният свят на идеите, който избавя хората от квази-битийността на предметното; в източната философия тази роля играе „просветлението“ под формата на нирвана, самсара; в християнската философия се явява чрез идеята за Бога и т.н. Ф. Ницше сякаш елиминира трансцендентното, за да лансира схващането, че тази идея все пак е постижима, но в нова форма – като Свръхчовек. Според самия него най-величественото в тази идея е „непосредствеността на

образа“, непосредственост, която същия век, но по-рано С. Киркегор открива в любовта си към Регине Олсен и обявява за най-висша характеристика на романтичната любов изобщо. Общото при П. П. Славейков, С. Киркегор и Ф. Ницше е *страданието по една идея*, която им се струва едновременно толкова далечна и толкова близка; идея която ражда техните творчества, любовна мъка към Сврѣхчовешкото, към Просвещението, към една Жена. И в трите случая причината за величието на тези личности е бил копнежът, всякога непосредствен, постоянен и непоколебим. Тласъкът към някакво оценностяване, целеустременост и възход в идеите, възход в личното за сметка на всеобщото, а от друга страна на всеобщото чрез страданието и болката на личността. Този процес се превръща в принцип на всеки творец.

Нищо велико не се ражда, докато нещо твърде лично и оценностено не умре завинаги. Точно такъв коментар дава и Пенчо Славейков за Ницшевото творчество: „Неговото твърдо убеждение, подкрепено твърдо и от опит е, че самотността е единственото състояние, в което може да се твори“.

Бележка

1. Посочените в скоби страници са по изданието: *Ницше в България. Антология*, София, АИ „Проф. Марин Дринов“, 2012 г.

ЦЕННОСТНИ ПРОМЕНИ, ИЗРАЗЕНИ В ЕЖЕДНЕВНИЯ ЕЗИК

*Добрин Тодоров**

Тази подборка от кратки есеистични работи включва текстове, в които през наблюдавани напоследък промени в езика правя опит за осмисляне на характерни явления от духовния живот на съвременника. Те предлагат анализ на тенденции на изменение в манталитета на мнозинството съвременни българи, на особености на нравите в нашето общество, както и на важни черти в световъзприятието на човека в днешния свят. Текстовете са провокирани от явления в масовата езикова практика, които изразяват рискови насоки в мисленето на сънародниците ми. Като тръгвам от често използвани изрази и клишета в публичния говор се опитвам да изследвам значими проблеми от живота на съвременните хора. Напомням позабравени истини, които се прилагат при разглеждането на нови събития, тъй като не са загубили истинността си.

„Бъди, какъвто си”

По навик включвам радиото в определени моменти от денонощието. В продължение на месеци попадах на предаване на БНТ под надслов „Бъди, какъвто си”. Заслушвах се донякъде в него, доколкото то представлява седмична класация за български поп и рок, тъй като имам афинитет към подобен вид музика. Дълго не изпивах раздражение от заглавието на предаването, напротив – беше ми симпатично, тъй като знаех, че то възпроизвежда припевът на популярна песен на група „Тангра” от 80-те години на миналия век. Давах си сметка, че в ония социално-исторически условия призивът „Бъди, какъвто си” се разглеждаше от тогавашните младежи като повик за личностна автентичност против статуквото на средния, незабележим и приспособяващ се към обстоятелствата среден човек. За промяната на това ми разбиране спомогна прозрението, че за съвременните млади хора този исторически контекст е непознат, респ. посланието на визириания израз може да се разбере по съвсем друг начин. В крайна сметка стигнах до извода, че заглавието на предаването, разглеждано само по себе си, е в състояние да внуши на днешния слушател неприемливо виждане за начина на живот, който следва да води. То може да се разглежда като своего рода манифест за разграничение от наличните социални норми, без носителите

* доктор на философските науки, професор по история на философията в МГУ „Св. Иван Рилски”.

му да осъзнават, че такива принципно по-добри не са измислени дори в най-развитите страни от „цивилизация свят“. Като си дадох сметка за възможните негативни следствия от подобно тълкуване на този израз, реших да разгледам накратко неговия смисъл.

Смятам за очевидно, че чрез максимата „Бъди, какъвто си“ се изразява в концентриран вид определена философия на живота, изхождаща от водещата ценност на отделния човек. Нейно ядро представлява разбирането за първостепенната важност на конкретния човек, който разглежда себе си като отправна точка в своята картина на света. Всъщност става дума за отдавна известната позиция на *индивидуализма* и тясно обвързания с него субективизъм при познанието и оценяването на действителността. Обикновено появата на това схващане се свързва с името на гръцкия софист Протагор („Човекът е мяра на сичкинеща“). Привърженици на подобно разбиране във времето от древността до наши дни винаги е имало, като изглежда в последно време техният брой осезателно нараства. Индивидуалистското разбиране на човека е привлекателно със своя акцент върху неповторимостта на личността и завета тя да бъде пазена на всяка цена от заплахата за претопяване в различните групи, в които всеки представител на човешкия род така или иначе участва. В това отношение не бих спорил с представителите на тази мисловна традиция, като се съгласявам с тях, че веднъж открояна, уникалността на човека следва да бъде съхранена и да се противопостави на опитите за нейното унищожаване чрез разтваряне на личността в колективите.

Бих искал обаче да припомня някои, струва ми се, важни прозрения по темата. На първо място, че оличностяването на всеки човек не е гарантирано, а предполага активно участие при изграждане на специфичната му духовна физиономия. На второ място, че процесът на създаване на неповторим облик никога не завършва в определен момент от човешкия живот, т.е. говорим не за окончателна характеристика на дадения човек, а за донякъде променлив набор от черти. И не на последно място, нужно е да се отбележи, че идентичността е сложен феномен, доколкото нейното изграждане предполага съпричастност към редица споделени с други хора белези. Иначе казано, нужно е съизмерване с нещо друго или някой друг – поради изконната несамодостатъчност на отделния човек в света. Следователно, отговорът на въпроса „Кой съм аз?“, не е очевиден и саморазбиращ се. Напротив, до него се достига трудно и след многопосочен анализ. Нужно е да бъдат полагани сериозни усилия, за да се стигне до задоволително решение. При това проблемът

постоянно се възпроизвежда, предвид динамичното съществуване на човека. Именно заради неговата сложност и отворения характер на това питане мнозина го отбягват и се стремят да го заобиколят. Затова и призивът „Познай себе си!“ – свързан най-вече с името на Сократ, не губи актуалност във времето. Защото самопознанието, насочването взора на човека навътре и самоанализът са мъчителни, а резултатите – винаги (поне отчасти) – незадоволителни.

Опасявам се, че авторите на максимата „Бъди, какъвто си“, не си дават сметка за посочените обстоятелства. Техният призив може да има за резултат насърчаване на определен тип виждане на човешкия индивид за себе си и произтичащо от него поведение, които да са опасни не само за социалното, но и за личностното му здраве. Имам предвид преди всичко тълкуването на израза в смисъл на апел за възпроизвеждане на вече наличното състояние на отделния човек. Подобна интерпретация на интересувания ни словесен израз означава отказ от усъвършенстване и задоволяване с вече постигнатото. Ако го преформулираме, той би могъл да се разчете като друг начин за изказване на убеждението, че „няма нужда да ставам друг“, защото „така съм си добре“, а „ако на някой не му харесвам, това си е негов проблем“. От подобно разбиране на човешката индивидуалност като даденост, а не постижение, логично следват самодоволството и безкритичността към себе си. Но от егоцентризма и самолюбуването до егоизма има само една крачка.

От буквалното приемане на максимата „Бъди, какъвто си“ може да се стигне и до друго следствие. Имам предвид претенцията за признание на значимост заради самото съществуване на дадения човешкия индивид. Нещо повече, той смята, че му се полага да получава само „защото ме има“. От тази гледна точка му изглежда разбиращо се от само себе си ползването на създадените от другите хора блага, но без поемане на задължение за личен принос към общото благосъстояние. Казано другояче, въпреки отсъствието на реални заслуги, да му се гарантира участие в разпределението на създаденото от неговите съграждани.

Във визириания израз може да се разчете и друго послание. Насърчаване на вглеждането в себе си не просто като способ за самоопределение, а като узаконяване на безконтролното действие. При подобно тълкуване отделният човек очаква да ползва определени права, без да поема отговорности към себеподобните. Такова разбиране на индивидуалната свобода нашият народ нарича слободия. С тази дума се означава стремежът на някои хора да се отдадат изцяло на своите прищевки и капризи, без да се интересуват от последствията за околните

от своите действия. Обратната страна на такъв начин на поведение е бунтът срещу всички въздействия на социалната среда, в които се прививда само опит за лишаване на личността от нейната свобода. Крайният резултат от усилието на всяка цена да се удържи личната независимост е демонстративното загърбване на околните, намиращо израз в твърдението „Аз съм си аз и другите не ме интересуват, нито имат право да ми казват какво да мисля или правя”.

Разбира се, изразът „Бъди, какъвто си” може да се разтълкува и по други начини. Смятам за полезно чрез него да се апелира към съпротива срещу форматирането на личността и напъхването ѝ в социални калъпи. Подобна интерпретация ми изглежда легитимна, тъй като на заплахата от вкарване на човека в определени стереотипи следва да се противодейства. От друга страна, всеки от нас е в правото си да защитава собствен периметър, т.е. да отвоюва неприкосновено лично пространство в ежедневието си. Ако визираната максима се разбира по някой от тези начини, то не бих се съпротивлявал срещу нейното следване, понеже прокламирането ѝ не би представлявало както заплахата за съвместното ни общежитие, така и за прекомерно развитие на собственото его.

„Живей за мига”

Напоследък у мен постепенно узря прозрението, че значителна част от сънародниците ми се отнасят към миналото по особен начин, различен от този на категорията от хора, към която принадлежа. Това впечатление се формира от наблюдения върху поведението на представители от различни поколения съвременни българи. Разбира се, особено ярко то се проявява у най-младите, които разглеждат събития, случили се преди няколко години, десетилетия, столетия или хилядолетия като еднакво отдалечени от настоящето. Изразява се още както в пренебрежение към стореното от поколения предшественици, така и в начин на живот, съсредоточен единствено в настоящето. Ако използвам въведения от Фридрих Ницше термин, става дума за специфично *безпаметство*, което може да бъде кратко изразено чрез рефрена на популярна у нас песен – „Живей за мига”. Смятам тази нагласа за потенциално застрашаваща нормалното съществуване не само на тези, които се ръководят от нея, но и на обществото като цяло. Тя засяга всички негови членове и оправдава поредното връщане към темата за отношението ни към миналото.

При анализа на разглежданото явление уместно ми изглежда припомнянето на някои тези от есето „За ползата и вредата от историята за живота” на споменатия Ф. Ницше, което е част от неговите „Нес-

воевременни размишления”. В него немският мислител се опитва да убеди своите съвременници, че обръщат прекалено голямо внимание на миналото. Той им препоръчва да се излекуват от „историческата треска”, като вместо от „свръхисторизъм” в своя живот да се ръководят от „антиисторизъм”, да заемат „надисторическа” гледна точка или да се изпълнят с „неисторически дух”. Ницше се стреми да провокира читателите, като им дава за пример щастието на животните, които не познават измерението на времето и пребивават в безвремие. Той смята, че за хората е важно да се научат да забравят, за да се освободят от товара на миналото, който ги смазва. Според него прекомерното вторачване в историята и следването на наследените образци парализира свободното действие и затруднява творчеството на съвременния човек. По такъв начин Ницше отправя явно предизвикателство към един от постулатите на християнската култура, според който човешкото съществуване е исторично по дълбоката си същност.

Изглежда днес позицията на Ницше не само не шокира мнозина съвременници, а се е превърнала в тяхно кредо, макар вероятно повечето от тях и да не са чували за нейния автор или произведението, в което тя е изразена. В случая обаче е важно не толкова да се напомни първоизточникът ѝ, колкото да се посочат ефектите от нейното прилагане в поведението на споделящите я. Има смисъл да се размишлява и върху отношението, което следва да вземат към нея традиционно мислещите граждани, вярващи, че познаването на историята не обременява, а обогатява.

Първото проявление на поведението съобразно максимата „Живей за мига” е стесняването хоризонта на времето. Според терминологията на Ницше този хоризонт става „точкообразен”, което означава, че съществуването на човека става изцяло в настоящето. Всеки миг се разглежда като завършен в себе си. Това свиване на времето до случващото се в момента или най-много до непосредствено предстоящото изпраща състояните се вече събития в обречено на забрава „минало свършено време”. Състоянията преди и след настоящето – миналото и бъдещето – се загърбват. Всяко събитие извън текущия живот изглежда от друг свят. То не предизвиква интерес, доколкото знанието за него не може да се използва за решаване на непосредствените екзистенциални проблеми. Ала по този начин се отхвърля разбирането на времето като континуум, т.е. тясната обвързаност на различните му проявления. Пренебрегва се обстоятелството, че не може да се прокара точна граница между минало, настояще и бъдеще, така добре анализирано от „бащата на

Запада" Аврелий Августин още в първите векове на Средновековието („Изповеди“, кн. 11).

Важно следствие от разглеждането на времето само в измерението му на настояще е неспособността за сравнение със събития от миналото. А липсата на съизмерване със сходни явления, случили се отдавна или дори наскоро, води до загуба на възможност за трезва преценка за значимостта на текущите събития. Последните изглеждат уникални и появяващи се за пръв път, т.е. тяхната важност се надценява, без да се държи сметка, че в повечето случаи се наблюдава повторение на възпроизвеждащи се действия в изконната човешка ситуация. От друга страна, се губи усет за включеността на хората в дълготрайни процеси, а с него се загърбват важни развития и тенденции, в които те са въввлечени. Съществен резултат от подобна дезориентация и пренебрежение към стореното от предходниците е неблагодарността към тях. Наследството им се разглежда едва ли не като природна даденост, а не като набор от изстрадани постижения, получени в резултат от съзнателно положени усилия. Тази специфична слепота спрямо достиженията на човечеството е проява на очевидна несправедливост и не бива да бъде насърчавана.

Едно от основанията за разглежданото ограничаване на човешкото съществуване до настоящето виждам в тържеството на себичността като доминираща нагласа и произтичащия от нея егоизъм. Индивидът се мисли като самодостатъчен във всеки момент. Ала когато човек изхожда от убеждението, че светът започва и завършва с него, тогава стореното от другите, особено когато те не са съвременници, изглежда маловажно и пренебрежимо. На създаденото от тях няма как да се гледа като на ценен опит. От историята няма какво да се научи, тъй като тя е просто поредица от грешки и провали. Изводът е ясен – преди и след мен нищо не ме интересува. Отдавам се на опиянението от мимолетното настояще.

Цинизмът на екзистенциалната максима „Живей за мига“ има своя корен и в ширещия се прагматизъм, пронизващ ценностната система на мнозина сънародници. Съзнателното безпаметство е логичен плод на убеждението, че всичко, което не ме засяга лично, не бива да ме интересува. Ако знанието за миналото не ми носи пряка и видима полза, то е излишно. В най-добрия случай към него се изпитва безразличие, а в по-лошия се стига до отвращение. Чрез доброволното безпаметство се осигурява възможност и за бягство от обвързване с определени модели на поведение. Преднамерено избраната забрава се разглежда като освобождение от робуването на чужди примери. Разбира се, подобно тълкуване на свободата е късогледо и ограничено, свеждайки я просто до

необвързаност. Зрялото ѝ разбиране предполага ангажиране с определена позиция, която по правило има своя аналог в поведението на хора, живели преди нас.

Бих искал да обърна внимание, че загърбването на историята може да се дължи и на неподходящото ѝ представяне, например в процеса на обучение. Пресищането с информация за вече станалото логично води до загуба на интерес към него. Естественото любопитство се потиска и от излагането на историческите събития като лишени от човешкия им смисъл, което води до тяхното обезценяване. Стремещът към обективност често се изразява в акцентиране върху неповторимостта на обстоятелствата, които стоят в основата на вече случилото се, като по такъв начин се внушава, че между „преди“ и „сега“ няма съществена прилика. А коренно различните условия и уникалността на ситуацияите правят несравними проблемите, пред които стоят хората днес и онези, с които са се сблъскали техните предшественици. При подобен подход се пренебрегва принципната еднородност на фундаменталните въпроси, с които всички хора се сблъскват, независимо кога и къде живеят. А следователно се затваря и пътят към посочване на сходните решения на възпроизвеждащите се дилеми. Стига се до погрешния извод, че всяко поколение е принудено наново да изобретява съвсем непознати способности за действие.

Накрая бих искал да напомня какво ни дава историческата перспектива в нашето възприемане на действителността. Чрез нея ние сме в състояние по-лесно да преоткриваме важни за съществуването ни екзистенциални истини. Историята като равнометка на стореното от човечеството ни прави по-мъдри и ни позволява да си извлечем поуки от грешките на хората, живели преди нас. Миналото ни помага и да се самоопределим, доколкото отговорът на въпроса „Кои сме ние?“ е невъзможен без задоволително решение на питанията „Откъде идваме?“ и „Накъде отиваме?“. Разглеждането на минало, настояще и бъдеще в неразкъсваемо единство означава, че всички те са част от нас, живеят чрез нас, а следователно потенциалното им обособяване би довело до разкъсване на нашата личност. Не на последно място, познаването на миналото ни дава надежда, поражда у нас очакване за по-добро бъдеще, както и импулс да го изградим.

„Мързелът е вроден талант“

Наскоро срещнах реклама в медиите, която привлече вниманието ми не с претенцията за оригиналност на посланието си – такава по определение търсят всички представители на този жанр, а с явното

предизвикателство към обичайната оценка на един от основните човешки пороци. Очевидно авторът на звучащото като морална сентенция твърдение „Мързелът е вроден талант” съзнателно търси провокация, за да обърне зора на преситената от кухи фрази аудитория към точно определена стока. Той разчита на мисловната разкрепостеност и чувството за хумор на потенциалните потребители, като ги съблазнява да купят продукт, който ще им спести усилия и гарантира безметежно прекарване на времето. Сам по себе си този стремеж не е осъдителен, а проявата на въображение в тази сфера следва да се насърчи. Но в случая притеснението ми идва от внушението, съдържащо се в така прокламираната максима, за начина на живот, който се препоръчва. Именно върху него ми се ще да поразсъждавам.

Леността съвсем не е ново явление в живота на хората. Напротив, тя е налице, откакто съществува човешкият род. Вероятно ще го съпътства докато го има, тъй като поривът за бездействие, при това заедно с насладата на нищоправенето, едва ли някога ще напусне неговите представители. Няма човешко същество, което да не е копняло да бъде оставено на мира поне за малко, пребивавайки в блаженото състояние на покой и съзерцание. В този смисъл стремежът към избягване на каквито и да е усилия е „вроден”. Но не по-малко обичайно е излизането на същия този човек от състоянието на летаргия и предприемането на някакви действия, просто защото човекът по природа е *активно* същество и придобива облик в конкретните си начинания. Наблягането върху характеристиката на мързела като „талант” обаче вече променя познатата откакто свят светува ситуация, тъй като предполага особена дарба и дори воля за нейното усъвършенстване. Привлекателността на леността се търси не просто в бездействието, а произтича от това, че то е достояние на малцина, доколкото всяка дарба е присъща на ограничен кръг хора – тези, които са готови да се опълчат на социалното статукво и да се отдадат на мързела си без скрупули и угризения на съвестта. Иначе казано, това е възхвала не на краткотрайната отмора, а на безделието като основно състояние, в което следва да пребивава тази категория избрани люде. А това вече засяга самите основания на човешката цивилизация, доколкото ерозира основната ѝ ценност – трудът, като гарант за оцеляване и развитие на хората. За да съществуват като такива, те неизбежно вършат нещо. Пред тях досега винаги е стоял въпросът на коя дейност да се даде приоритет, а не да се откажат от каквато и да е такава. В случая обаче дори не става дума за съзнателно въздържане от

определен вид работа, а изобщо от полагането на труд. Може да се каже, че се предлага алтернативен на обичайния трудов морал.

Съдържащият се във визираната тук реклама идеал за начина на желаното човешко съществуване е опасен, тъй като предлага ново разбиране за неговия смисъл. Ако бъде възприет сериозно, той би ерозирал цивилизацията, основана по традиция върху постигането на резултати, вследствие от полагане на индивидуални или колективни усилия. Оспорването на този основополагащ принцип – макар и на шега – може да подтикне към преосмисляне фундамента на човешкия опит от критична маса хора, като той бъде заплашен с подкопаване и разклащане. Нещо повече, утвърждава се пагубната илюзия, че целите в живота могат да бъдат постигнати от само себе си или с минимален разход на енергия. От друга страна се внушава самодоволство от наличното битие и се тушира стремежът за подобряването му. Не на последно място, изоставя се амбицията за реализация на дългосрочни и сложни лични или социални проекти, като се приема статуквото.

Начинът на живот, базиран върху максимата „Мързелът е вроден талант“, произтича от възприемането на специфична скала от ценности. Водещи в нея са бързината и леснината, като желанието на споделящите този идеал е да постигат целите си, ако може веднага и без усилия. Те не искат да изчакват отложен във времето ефект от начинанията си. Отнасят се с презрение към класическото разбиране за достигане на резултати след мъчителен и продължителен труд. Отказват да полагат системни усилия, да проявяват търпение и упоритост. Не желаят да преминават през изпитания по пътя към успеха.

Утвърждаването на мислене съобразно правилото „Резултат тук и сега“ говори за принципна атака срещу основните характеристики на светогледа, създаден в рамките на европейската цивилизация. Става дума за скъсяване на хоризонта и смаляване на мащаба му. Нещо повече, в човешката психика връх вземат екзистенциалната нетърпеливост и припряност. Невъзможността да се изчаква и отлага – макар и до недалечно бъдеще, е съпроводена с непоносимост към болки и страдания. Всички тези промени говорят за отслабване на човешката воля и като цяло – на съпротивителните сили на днешните хора. Изглежда дългият период, през който западната цивилизация не е била подложена на големи изпитания, е довел до закърняване на инстинкта за самосъхранение на нейните чедя и е подронил собствените ѝ основи. Въпросът днес е трябва ли ние непременно да преминем през нов грандиозен катаклизъм, за да напуснем състоянието на разглежена резигнация и се върнем към

пълноценното си съществуване, базирано върху труд, или ще се отдадем на пагубното изкушение на мързела?

„Бързо, лесно, вкусно”

Пред очите ми многократно са минавали рекламите на държавната телевизия за кулинарното ú предаване „Бързо, лесно, вкусно”. Тъй като по принцип не се интересувам от изкуството на готвенето, дълго не му обръщах внимание, а когато попаднех случайно на него, просто превключвах канала. Наскоро обаче бях поразен от едно свое „откритие”, до което вероятно и други зрители са достигнали. Изведнъж осъзнах, че това заглавие изразява в концентриран вид житейската философия на масовия съвременен човек. Струва ми се, че то може да послужи като максима за предпочитания му начин на съществуване. Изглежда, отдавна познатият идеал за безметежно съществуване намира в него своя най-ярък израз. Смятам, че всяка от съставките му изразява основна ценност в представите на огромното мнозинство от днешните хора за облика на щастливия живот. Тук предлагам някои размисли – далеч непретендиращи за оригиналност, за особеностите на „стълбовете” в тази ценностна система.

Едва ли някой ще оспори, че пребиваващият в настоящето човек е изцяло подвластен на стремежа за поддържане на максимално високо темпо в своето съществуване. От него се очаква да реагира веднага на изискванията на средата, като им предлага незабавен отговор. На външните предизвикателства, а и на собствените пориви, трябва да се отговаря веднага, без отлагане. Иначе казано, високата скорост на действието става сама по себе си водеща цел, независимо от неговото съдържание. Какви са ефектите от това върху живота на човека? На първо място, променя се неговата емоционална настроеност, така че той се изпълва с нетърпение, т.е. припряността става постоянен психологичен фон на съществуването му, а тревогата от забавяне или изоставане се превръща в негов постоянен спътник. На второ място, съществено се изменя начинът му на осмисляне на времето като основен ресурс за осъществяване на неговите начинания, извършвани с нарастваща скорост. То придобива изключителна важност, като се превръща едва ли не в основна характеристика на човешкото битие („Битие и време”, М. Хайдегер). Всъщност свръхоценностияването на времето може да се разглежда като следствие от принизяването – до степен на пълно отрицание, на измерението на вечността в човешкия живот. Доколкото в картината на света отпада гарантът за съществуване на личността в

евентуално бъдещо безвремие („Бог е мъртъв”, Ф. Ницше), то за вечност вече е безсмислено да се говори. Резултатът е съкращаване и свиване на житейския хоризонт до настоящото битие, тъй като няма друг свят, в който да се продължи земното съществуване. Оттук и нуждата то да се изпълни с максимален брой събития по възможно най-бързия начин.

Втората житейска ценност, изразена в разглежданото заглавие, представлява друг стожер в предпочитания начин на живот от съвременника. За него леснината е също толкова важна – ако не и по-значима, колкото бързината, с която се реализират неговите действия. Тя изразява стремежа му да прави нещата без каквито и да е усилия. Идеалът е редуциране до минимум напрегането на тялото и духа, особено на волята. Очакваният резултат е постигане на такава лекота на съществуването, при която негови основни характеристики са приятното чувство и безгрижието. Това може да стане в условията на комфорт, осигуряващ максимално удобство в живота. Съответно се проявява особена нетърпимост към скуката, произтичаща от изпълнението на свързани със затруднения дейности. На нож се посреща досадата от рутинни и прозаични занимания, които обстоятелствата налагат да се вършат.

Последната ценност във визираната поредица вече касае не начина на протичане, а съдържанието на желания от днешния човек начин на съществуване. Смятам, че в случая „вкусното” може да се разглежда като изразител не само на стремежа за задоволяване потребностите на конкретен сетивен рецептор, а като символ на емоционално приятното във всичките му проявления. Все пак извеждането му на преден план не е случайно, тъй като чрез него твърде категорично се демонстрира наблюдаваният разгул на сетивността у днешните хора. Чрез храненето – и то непременно вкусното, се изразява стремежа им за опитването на колкото е възможно повече наслади. То е особено добро проявление на хипертрофиралото им желание за разнообразяване на изпитваните удоволствия. Целта му е да се опитат не само колкото се може повече гозби, но и стилове и способности на съществуване. Образно казано, задачата е да се „погълне и прокара през стомаха” цялата действителност, макар преяждането при хранене, а и не само при него, да води до неприятен край на цялото начинание. В случая е налице готовност да се преглътне претоварването на сетивата, като се пренебрегне заплахата от тяхното износване.

Не е трудно да се определи същината на концентрирания в разглежданата кратка езикова формула житейски възглед, тъй като той е

отдавна известен на човечеството. Става дума за познатия от древността хедонизъм. При тази житейска философия водещата ценност е удоволствието, като следването му предполага изпитване на максимален брой наслади от най-разнообразен вид. Можем да констатираме обаче, че днешната форма на хедонизма не само е крайна, но за разлика от миналото се е превърнала едва ли не в доминираща сред възможните начини на живот. Докато нашите предходници не са я поставяли на челно място в спектъра от потенциални способности за съществуване, днес тя като че ли няма конкуренция. Ала не е излишно да припомним, че хедонизмът е бил подлаган на основателна критика, доколкото (ако се следва последователно), води до поквара, морална разюзданост и емоционално опустошение. Към този упрек могат да се добавят още аргументи. С просто око се вижда, че следването на житейската максима „Бързо, лесно, вкусно“ води до разглеждане на хората. У тях закърява способността им за справяне с проблемите и изпитанията, които неизбежно възникват в живота им. Намаляват съпротивителните им сили срещу трудностите и възможностите за преодоляване на препятствията, с които се сблъскват. Това ги кара да се опитват да изтласкват настрана всички грижи и да изобретяват разнообразни способности за бягство от тях. Всичко това ги прави все по-малко годни да устояват на бурите в живота и по-зависими от хората, които се нагърбват – или поне демонстрират готовност, да решават многобройните проблеми в тяхното съществуване.

Разбира се, тук не пледирам за радикален отказ от търсене на удоволствия. Не виждам нищо притеснително в това хората да се стремят към по-голямо удобство в своя живот. Да се живее приятно като че ли е естествена човешка цел. Както винаги въпросът е в мярата и способността да се преценява трезво. В случая се противопоставям на опитите на мнозинството съвременници за изграждане на едно безгрижно съществуване, доколкото този стремеж за безметежност ги води както до собствената им деградация, така и обикновено до обременяване на други хора. Бих искал да припомня поне две от прозренията на житейската мъдрост, изкристализирали през вековете: първо, човешкото съществуване е по определение *проблематично*, т.е. изпълнено със затруднения, с които човек така или иначе следва да се справя; второ, опитите за избягване на всички грижи са обречени, а заместването им с безкрайна поредица от наслади *опустошават* хората физически и духовно. Изводът е, че бързината, лекотата и приятните усещания не могат да бъдат безусловни цели на човека. Да не говорим, че колкото и мъчително да се понасят бавното, трудното и неприятното, те следва да се приемат както

като неизбежен спътник на човешкото съществуване, така и като стимул за неговото усъвършенстване.

„Някак си”

Мнозина са правили опити да проумеят българския манталитет. Постигнато е немало, като прозорливи наблюдатели са открили трайни черти в него. Все пак си струва периодично да си припомним известното и да проверяваме неговата валидност в настоящето. В случая ще се опитам да определя основната житейска нагласа на мнозинството съвременни българи посредством използваните от тях езикови изрази при отговора на обичайното за ежедневието питане „Как си?” („Как я караш?”). Чрез тях смятам за възможно да уловя собственото им субективно усещане за качеството на живота, който водят.

Всеки от нас лесно установява, че на посочения въпрос у нас рядко се дава еднозначно положителен отговор „Добре съм”. Вместо него се среща цял спектър от варианти за изразяване на неутрално и/или неясно състояние: „Горе долу” („Орта будала”), „Криво ляво”, „Каквото дойде”, „Иди, доди”, „И така, и иначе” и пр. Понякога се прибегва до израза „Бива”, но обикновено в смисъл на „бивало е и по-добре”, а не „бивало е и по-зле”. Често се използват словосъчетанията „караме” или „бутаме” живота „някак си”. Струва ми се, че именно това „някак си” най-добре изразява предпазливото и ориентирано предимно към оплакване основно настроение на българите, вкл. съвременните. То трябва едновременно да съобщи, че положението е задоволително, т.е. не е съвсем зле, но заедно с това и в никакъв случай да не се каже категорично, че е благоприятно. Дори когато има безусловни поводи за радост от определени постижения, пак се прибегва до това неопределено заявление.

Превръщането на израза „някак си” в житейска максима може да се оцени по различен начин. От една страна той е проява на мъдрост, доколкото изразява трезв поглед към собственото битие. Чрез него се демонстрира въздържане от прекомерно самоизтъкване и неуместно самохвалство. От друга страна посредством него се парира в зародиш зараждането на завист у потенциалния недоброжелател, дори цената за това да е подценяване на реално постигнатите успехи. Тук чувството за самосъхранение проговаря чрез лукаво прикриване на истината, наричано в простонародния говор „шикалкаване” или „хитруване”. Най-солидно обаче ми изглежда обяснението за тази житейска нагласа, стъпващо върху признанието за ниското самочувствие на мнозинството сънародници. Последното се дължи на осъзнаването на ограничените им природни

заложби, недостатъчната квалификация и компетентност, а следователно на недобрите шансове за успех в пряк конкурентен сблъсък с по-надарените личности. Така се стига до добре познатата фалшива скромност и прикрито недоверие към другия, стоящи зад гореспоменатото заявление. Разбира се, не бива да се забравя, че в разглеждания израз може да се разпознае удобството, което настоящото състояние дава на конкретния индивид, но което той не желае да признае открито.

В основата на съществуването според модуса „някак си“ стои един дълбоко вкоренен в психиката на мнозинството българи фатализъм. Приемането на безусловното превъзходство на сляпата съдба над индивидуалните усилия за промяна на съществуващия природен и социален ред не може да роди нищо друго освен примирение. То пък от своя страна е очевиден източник на униние, водещо понякога до отчаяние. Оттук до апатията има една крачка. От тази перспектива логично се стига до възможността за формулиране на схематично изразена екзистенциална верига с краен брой брънки: *безверие* (не означава липса на каквато и да е вяра, а склонност към суеверие, за сметка на осмислената религиозност) – *безволие* (не предполага изобщо отказ от желаниа и стремежи, а от методични усилия за тяхното постигане) – *безсилие* (не води непременно до ступор, а само до извършване според принудата на обстоятелствата на минимално възможните усилия) – *безхаберие* (не е свързано със загуба на всякакъв интерес към случващото се, а на траен ангажимент към определена кауза и готовност за продължителни действия при нейната реализация). Последният елемент в нея намира ярък словесен израз в типично българските „Карай да върви“, „Каквото има да става, то ще стане и без мен“, „Оставете ме на мира, аз ли ще оправя света“ и др.

Доколкото и българите са хора, т.е. дейни същества по природа, то и ние така или иначе извършваме определени дела. Въпросът е как гледаме на тях: като на „отбиване на номера“ или като на постижения, стимулиращи развитието ни като личности. Изглежда че първото разбиране е значително по-широко разпространено. Резултатът от неговото следване обаче не е насърчителен, тъй като прекомерно ограничава амбицията за постигане на високи цели. Този отказ от гонене на максимално възможното намира словесна изява в оценката на своите и чуждите постижения чрез израза „все е нещо“, който на практика означава задоволяване с наличното битие или минималното му усъвършенстване. Липсата на стремеж за качествено подобряване на личното и социалното битие обрича на постоянно кретане тези, които са готови да живеят „как да е“.

Пребиваващите в екзистенциалния модус „някак си“ не са лишени от своите успехи, постижения и признания. Те обаче обикновено изразяват проблясъци на възход, повече отколкото последователни усилия за подобряване на статуквото. За тях е по-лесно да се разбунтуват в кризисна ситуация, отколкото да работят за нейното предотвратяване или бъдеща невъзможност.

Така очертаната водеща житейска нагласа на мнозинството съвременни българи не бива да се драматизира, но и да се подценява. Всъщност става дума за социалнопсихологическа проява на добре известния модус на човешко съществуване, какъвто е *конформизмът*. Той не е присъщ единствено на българите, още по-малко пък само на днешните. Това е типичната житейска позиция на преобладаващата част от човечеството във всички времена. Друг е въпросът какви са степените и формите на нейното проявление при отделните нации, както и последиците за качеството на живот на техните представители. А формулата му е добре изразена чрез думите на най-известния литературен герой на Ярослав Хашек: „Нека е било, както и да е било. Все е някак си било. Никога не е било, някак да не е било“. Дано намерим сили да надмогнем това „някак си“ и да пожелаем точно определено „еди-как си“.

„Защо пък не“

Изглежда в българското общество нараства делът на хората, които проявяват нетърпимост към съществуващия ред – правов и морален. Все повече стават опитите да се налага „правото“ на личен произвол, прикрит зад маската на свободомислието. Особено ярък и концентриран израз на тази нагласа намирам в често използвания израз „защо пък не“. Той се е превърнал в неявен девиз и ръководен принцип за търсещите узаконяване на действия, предизвикани от моментни хрумвания и приумици. Смятам този феномен за твърде застрашителен за що-годе нормалното функциониране на обществото и държавата у нас. Поради това той се нуждае от осмисляне, както и от противодействие на тенденцията за налагането му като основа в поведението на мнозинството съвременни българи.

Възприемането на модус на съществуване, подчинен на индивидуалните капризи и прищевки, не е нещо неизвестно у нас и зад граница, днес и в миналото. Става дума за добре познатото бунтарство на обладания от демона на отрицанието човек. Този разрушителен тип поведение отдавна е класифициран като анархизъм. Той намира израз в

съпротива срещу всяко изискване на средата – възприемано като ограничение на собствената свобода – и отхвърляне на наличните социални норми. При този начин на мислене всяка граница се определя като ограничение, а всяка рамка – като нетърпимо препятствие пред абсолютизираната свободна воля. В престоноародния език пък явлението е названо „слободия“, по традиция обяснявано с разглеждане и недостатъчна личностна зрялост.

В днешно време обаче въставането срещу съществуващия обществен ред намира особено силна подкрепа в някои иначе позитивни сами по себе си идеи (например опазването на природата). То се обосновава чрез правото на лично мнение и апелира за толерантност към инакомислещите. Нещо повече, нерядко тази позиция се оправдава с нуждата от формиране на критично мислене и инициативност в действията, особено на младите хора. Въпреки по същество разрушителния си характер, този вид постъпване дори се насърчава като специфична проява на „креативност“, т.е. на социално творчество. Често зад тази благо-склонност се прикрива не толкова либерална търпимост към различия, колкото безразличие или още по-лошо – безволие за противопоставяне на проявите му, афиширани с предизвикателното заявление „да видим какво ще ми направиш“.

Проявите на открито и съзнателно несъобразяване с правила, институционални изисквания и обществени задължения напомнят много на добре известния на всички детински инат. Този особен тип инфантилизъм се ръководи от максимата „няма пък да е по вашето“. Но той съвсем не е толкова безобиден, колкото мимолетното сърдене на малко дете, чиито моментни капризи не се удовлетворяват от възрастните. Твърде опасно е, когато прекалено много уж зрели граждани възприемат за свое кредо анархисткото правило „Всичко трябва да е възможно“, т.е. не са важни последиците от моите действия, а самият акт на съпротива срещу статуквото. Налагането му като модел за подражание заплашва удържането целостта на социалната тъкан и нормалното функциониране на държавата. Отказът от съобразяване с всички налични дадености – условия, обстоятелства и контексти, подлага на изпитание основанията на съществуващия морален и правов ред. Стига се до широкомащабно ерозиране на общностната среда. Оттук и належащата необходимост от даване постоянен отпор на разпространението на бунтарството като поведенчески модус сред днешните българи. Разбира се, ако не желаем само да наблюдаваме безучастно задълбочаващия се разпад на обществото и държавата, в които живеем.

VI. КАЛЕНДАР

През **януари 2012 г.** за директор на Хуманитарния департамент бе избран проф. д.ф.н. Добрин Тодоров. За ръководител на катедра „Философски и социални науки“ бе избран проф. д.ф.н. Атанас Стаматов, на катедра „Физическо възпитание и спорт“ - доц. д-р Йордан Иванов, а на катедра „Чужди езици“ - ст. пр. Венета Ангелова.

През **май 2012 г.** Съвета на Хуманитарния департамент одобри и предостави на факултетите в МГУ „Св. Иван Рилски“ *Принципна схема за организация на обучението по дисциплините, водени от преподавателите в катедрите на Хуманитарния департамент*, която да бъде използвана при преработката на учебните планове на специалностите във висшето училище.

През **юли 2012 г.** бе одобрен и започна реализацията на научно-изследователски проект по НИД в МГУ, на тема *„Изследване на наличния потенциал и нагласи за въвеждане на нова магистърска програма „Социална екология“ в МГУ „Св. Иван Рилски“*, осъществяван от преподаватели от катедра „Философски и социални науки“. Ръководител на проекта е проф. д.ф.н. Атанас Стаматов.

През **октомври 2012 г.**, в рамките на Международната научна конференция МГУ'2012, заседава секция *Хуманитарни и стопански науки*. Доклади изнесоха преподавателите от катедра „Философски и социални науки“ – проф. д.ф.н. Добрин Тодоров и доц. д-р Андрей Рождественский, а от катедра „Физическо възпитание и спорт“ – доц. д-р Йордан Иванов.

През **ноември 2012 г.** успешно завърши процедурата по заемане от доц. д-р Йордан Иванов от катедра „Физическо възпитание и спорт“ на академичната длъжност „професор“.