

КАНТОВАТА ПРОСВЕЩЕНСКА ЕТИКА. СИСТЕМАТИКА И ФУНКЦИОНАЛНОСТ

Мая Русева

KANTIAN ENLIGHTENMENT ETHICS: SYSTEMATICS AND FUNCTIONALITY

Maya Ruseva

Abstract: The article analyzes Kantian ethics in the context of the Enlightenment from three points of view: with regard to its semantic foundations, its principles, and in the light of its social applicability.

The text explores the ontological considerations of faith and morality in the critical philosophy of Immanuel Kant. It leads to the conclusion that, in his philosophical system, creativity is the main criterion for both faith and truth. Achieving them lies in using criticism as a main method and morality as a guiding principle.

The paper concludes that eudemonism is inherent in Kant's ideas and examines the meaning of liberty in the Kantian doctrine of morality. The Kantian understanding of the enlightening role of philosophy for change and improvement is systematically derived.

The analysis is based on the texts of Immanuel Kant.

Keywords: critical method; ethics; Kant; Enlightenment; enlightening.

Просвещението е духовен процес, в който „смирената мъдрост на вярващия“ отстъпва място на аналитичната вяра на мъдрия. Блаженството е под прожектора на критическия метод. Свободната воля под морален закон става мярка. Просвещението се стреми към абсолютната нравственост, основана не върху Бог и не върху „ограничени и преходни жизнени единства“ като социални групи или принадлежности, дори не върху „емпирическото добро и зло“, а върху човека като ценност и идеята за човечност (Михалчев 1981: 510–511).

Предизвикателството. Истина, вяра, морал.

Разсъжденията на Кант за вярата и религията, надеждата и блаженството илюстрират новата тенденция на човешката хуманност и конституирането на нова морална философия. Те отвеждат при проблема за свободата, погледнат по нов начин. Отвеждат при социалните мотиви за приложна етика, разработени от Кант и развити в неокантианството.

Характерно за Кантовата философия е **обвързването на вярата с морала** и разглеждането им в онтологическа зависимост. Вярата, ако ще се разглежда в смисъл на религиозна вяра, не може да се мисли „безотносително към морала“. Мислена като теоретическа истинност „отвъд и над морала“, тя „въобще не е част от религията, защото нито прави човека по-добър, нито доказва, че може да го направи“ (Кант 1994: 50). Отношението към морала е критерий за истинна вяра, а истинската вяра е гравивна по отношение на доброто. Действената роля на религията няма нищо общо с „безсърдечният ортодоксизъм и пагубния за разума мистицизъм“. На тяхната пасивна съзерцателност Кант противопоставя критицизма на практическия разум, който „въздейства с божествена сила на всички хора, за коренното

им усъвършенстване и ги обединява в една всеобща (макар и невидима) църква“ (Кант 1994: 71). На „чистата мистика“ в религията противостои критическият метод на философията. На приетото на вяра добро – активната смислотворческа разумност, водеща към по-добро. Лишаването на човека от ортодоксия не е лишаване от вяра, а замяна на религиозната доктрина с религиозност от друг порядък¹. Неговите идеи не водят до духовно осиротяване, а до трансфериране между вяра и идея, между всеобщата религиозна доктрина и всеобщия морален закон. „И действително, какво друго е категоричният императив, ако не е един опит покрай другото да изрази и *безкористието* като основа на морала?“ (Михалчев 1981: 514).

Критическият метод е нова концепция за истината и методите за нейното постигане (Кант 1994а: 50-55). Установеният преди немската класическа философия метод за кореспондентност на истината, изисква съществуващото познание да съответства с обектите, които познава. Самият Кант, в своя докритически творчески период се опира на този метод за познавателно съответствие. Методологическата крачка, която прави в „Критика на чистия разум“, е утвърждаването, че не само знанието се съобразява с опита, но съществува правило „... и това правило се изразява в априорни понятия, с които всички предмети на опита трябва значи да се съобразяват и съгласуват“ (Кант 1994: 57). Кант приема, че истинно е и създаването на обекти, които да се съгласуват с предварителни представи за тях, излиза „извън границата на опита и на всички явления“ (Кант 1994: 57). „Заслугата на немския класически идеализъм се изразява в оценката на активната, съзидателна мощ на човешкото съзнание...“ (Сивилов 1990: 241). В Кантовата философска система **съзидателността е критерий за вяра и за истина, методът за тяхното постигане е критиката, а принцип е моралът.**

Абсолютната истина, притежание на Бог се среща със субективния свят на истината, вложена аргюи в човека, способна да създава свои идеали и ценности и да ги съблюдава². Тези истини не са различни, а разнорангови и отвеждат при отношението между блаженство и морал.

Блаженство и морал

Имануел Кант предлага своя интерпретация на отношението „грехопадение – спасение“. Тя, макар непряко изявена, е значима тема в неговото творчество. Човешкото предназначение, идеалът за блаженство и за автономна личност са своеобразно продължение на търсенията му по отношение на произхода и тенденциите в развитието на живата и нежива материя, продължение в сферата на духовното измерение. Теорията за естественото образуване и развитие на Вселената се противопоставя на господстващото дотогава мнение за неизменната и сътворена от Бог Вселена. Същинското предизвикателство за философа, по негово признание, се оказва не „естественонаучната история на небето, а естествената история на развитието на живота“ (Асмус 1973: 18). По-голямо предизвикателство за Кант се явява изследването на човешкото предназначение и развитието на човешкия род. В контекста на тези си търсения той интерпретира по нов начин ортодоксалната тема за спасението. **Трансформира християнската доктрина в морални императиви и идеали за развитието на човешкия род.**

Стремежът към щастие е естествен за човека: „...под природа се разбира, господстващият у човека принцип за умножаване на своето щастие“; у човека има заложено и „изконно морално устройство, което е добродетелността“ (Кант 1994: 51). Тези две начала, атрибутивни за човешкото същество, природното и добротворското, влизат в противоречие и понякога са антиномични. Кант разсъждава към какво правило да се придържа, при наличието на такъв конфликт и формулира моралния императив: „Прави това, което ще те направи достоен да бъдеш щастлив.“ (Кант 1992а: 720). Да се държиш така, че да не си недостоен за блаженство, не е обещание за постижимост на щастие. Спазването на моралния закон не дава абсолютно основание за надежда: „Но тази система на нравствеността, която сама се награждава, е само идея“ (Кант 1992а: 721). Както съблюдаването на моралната норма, така и надеждата за блаженство поради съобразяването с нея, са необходимост, „но само в идеята на чистия разум“. Осъществяването ѝ „се основава върху

¹ Приносът на Кант, по оценка на Шопенхауер, е в развенчаването на абсолютизма на законите на явлението. Той поставя в основата на етическото не учението на блаженството и не стремежа към съвършенство, властвали като идеали дотогава. Той подчертава, че човекът се съвършен, т.е. „изчерпателен, „защото в индивида присъстват и следователно действително са налице всички предикати, които се съдържат в понятието за неговия род“. (Сивилов 1990: 568–569).

² За логическата априорност на критическата Кантова теория виж по-подробно: Недялков 1908: 23.

условието, че всеки прави това, което е длъжен, т.е., че всичките постъпки на разумните същества стават така, като че произтичат от една върховна воля, която обхваща в себе си и под себе си всяка частна воля“ (Кант 1992а: 721). Съзнаването на условността на божествената воля не я лишава от активност, нито от смисъл. Условието за блаженство не е приемане „на вяра“, а спазване по воля на моралния императив от всеки човек във всеки свой акт. Кант преобръща смисъла на вярата и ѝ придава съзнателен елемент – според неговите възгледи **не религията е морал, а моралът е религия.**

Разликата между чистата религиозна мистика и императивите на метафизиката се свежда до убеждението, че съзнанието, а не „влиянието на някаква външна, висша действаща причина, по отношение на която човек има пасивна позиция“ (Кант 1994: 51), е основание на доброто и блаженството. Постижимостта на тези цели зависи от общовалидността на **морала като закон, под който всяка свободна воля се поставя доброволно.** Тълкуването на Писанието, според Кант, трябва да се съобразява с човешкото дело. Ако човек се ръководи от своя вътрешен и свръхсетивен принцип на дълга, добродетелна е самата човешка природа. Условие за това е **разсъдъчното осмисляне на справедливостта.** Само при невъзможност разсъдъчно да осмисли справедливостта самият разсъдък се нуждае да я приеме на вяра. „Тези части от Писанието, които съдържат призив за пасивно смирение спрямо някаква външна сила, пораждаща в нас святост, трябва да бъдат тълкувани, щото да стане ясно, че ние сами трябва да работим за развитието на онази морална нагласа в нас...“ (Кант 1994: 52). От всичко това, може да се изведе идеята на Кант за блаженството, неговия „небесен град“ – доброто е в нас, но то е част от вътрешната ни противоречива природа. От съзнателния избор на човека като разумно същество зависи дали ще го развие и ще се ръководи от него. Моралното самоусъвършенстване на всички е блаженство, основано на доброто като творящо начало. Кант създава свободна от догми и предразсъдъци интерпретация на вярата. Трансформира „Бог е любов“ в любовта е бог, свежда религията до морал и издига морала до религия. В това се състои същностното различие от Отците на християнството. Именно с този подход скандализира протестантска Пруссия и нейния крал³. Блаженството не е нищо друго, а идеалното състояние на морала. Възгледите на Кант се отличават от възгледите на християнската догма с присъщата си социалност. Моралът, според тях, е социалнотворящ принцип. Ценностите и идеалите, които философът извежда, са действени и с претенция за общовалидност. Към тях сме призвани императивно да се стремим, да ги приближаваме като човеци и като човечество. Не вярата е в основата на доброто, а доброто – в основата на вярата. **Кантовата идея за „вечно присъстващото в нас християнство“ е идея за: вечност – като общочовешка ценностна система; присъствие в нас – като субективна валидност на нравствените норми; християнство – тъждествено на морал.** От възгледите му произтича заключението, че човешкото предопределение е неоснователно предубеждение. Човешката природа е предопределена единствено да бъде творяща, а не като добра или зла: тя е творяща идеи, цели, собствения си характер (самоизграждаща се разумност), вида като системно цяло (социалнотворяща), рода като ценност (културотворяща), прогреса (Кант 1992: 223 и сл.).

В отличие от всички живи същества уникалността на човешката ситуация в света се характеризира с наличието на технически, прагматически и морални заложби, които са йерархически субординирани и всяка една от тях сама по себе си е специфично човешка (Кант 1992: 224). Сетивният харак-

³ Интересен елемент в анализа на проблематиката е влиянието на изразените „дръзки“ за времето си възгледи за религията върху личния живот на философа. Според изследователите на неговия живот и творчество (напр. Асмус 1973: 8 и сл.) сблъсъкът на Кант с пруското правителство по повод възгледите му за религията е едно от малкото сътресения, нарушили „подредения и тих живот на Кант“. Равномерността, подредеността и привидното спокойствие на битието му са разколебани от острата реакция на богословските и правителствени кръгове най-вече по повод „Религията в пределите на самия разум“ (Кант 1997). Историята на този конфликт е твърде интересна, защото пруският крал Фридрих-Вилхелм издава писмен указ, съдържащ заплаха за репресии, ако продължат изявите на Кант по религиозните въпроси. От своя страна, философът писмено обещава да се въздържа от изявления, както в лекциите си, така и в съчиненията си по парливата проблематика. Това обяснява и късната поява на „Спорът на факултетите“. Кант не само бързо се съгласява с наложената възбрана, но и също така бързо възстановява тези си занимания, като приема, че е свободен от писменото си обещание веднага след смъртта на Фридрих-Вилхелм през 1797 г. (виж по-подробно: Канавров 1994: 225 и сл.)

тер се отличава с предразположение към зло и е притежание на човешкия индивид като своеобразна готовност за зло. Интелигибилността на характера се проявява чрез заложеното у индивида добро и представлява притежаване „по природа“ на човечеството в човека: „... можем да приемем, че естествено предразположение на рода се състои в непрекъснатия прогрес към по-доброто“ (Кант 1992: 227). Предопределението на отделния човек е да допринесе посредством съзнанието си за дълг към този прогрес. Концепцията на Кант за блаженството и човешкото предназначение е различна от религиозната догма най-вече с отчитане на творческите способности в персонален, социален и културен аспект. Макар и скептичността при оценяването на постиженията по отношение на човешкото предназначение да доминира (Кант 1992: 228), начинът, по който Кант го формулира разкрива перспективите пред неговата реализация, принципи и методи за приближаване към по-доброто. Спасението не е в Божията благодат, не е и в свободната воля, то е в доминирането на **културната човечност над човешкото естество**. Спасението на човека е в спасението на човечеството в неговата социална, но и в неговата индивидуална форма. То може да разчита само на постигнатото културно ниво, надградено над природното предразположение.

Идеалът на Кант се опира на идеята, че културното ниво трябва да придобие значимост и самò да породи една, по същество културна, природа (Кант 1992: 231). Начинът за това е да се подчини принципът на щастието на принципа на доброто, а сетивната индивидуална природа – на природното намерение, вложено в човешкия род. Развитието е интерпретирано в смисъл на усъвършенстване на човешките заложби с оглед придвижване на човечеството към все по-добро. Природното предназначение е човекът да се надмogne, да се въздигне над собствената си природа, да постигне себе си, като държи сметка за човечеството в свое лице. То е **хармонизиране между предназначение и заложби**. Идеята на Кант за спасение е идея човек да се изгради „за себе си“ и „за обществото“ чрез надхвърляне на себе си (естество) и конкретната си историчност (обобщественост) чрез субективизация на културата. На пръв поглед това е антиевдемонизъм⁴. Под повърхността на тази привидност обаче може да се каже, че става дума за своеобразен моралистичен евдемонизъм: да се откажем от това, което ние като човешки същества искаме (щастие) в името на това, което природата иска от нас като човешки род (морал). Триадата „искам – съм – трябва“ и субординацията между трите ѝ компонента Кант организира така, сякаш човешкото състояние е сводимо до някаква абстракция, а характерът – до предузнато предназначение (виж Кант 1992: 231). Възникват въпросите къде остана предразположението на човешката природа към творческа съзидателност, от която тръгнаха етическите разсъждения, и водят ли до човечността като цел или до схематизъм?

В разсъжденията за същността на морала и предназначението на човешкия род темата за дълга неизбежно е свързана с темата за щастието. Съградена е върху опровергаването на неговата целесъобразност (напр. Кант 1992: 230–231; Кант 1992а: 56 и сл.). Изхождайки от интерпретациите на философа, остава подозрението, че макар да става дума за морал, същностният проблем за Кант е именно щастието: „Или ако досега сме бъркали пътя, какви указания можем да използваме, за да се надяваме, че ще бъдем по-щастливи, отколкото други са били?“ (Кант 1992а: 56). При по-дълбоко вглеждане идеята на Кант за човешкото предназначение не се свежда просто до морал, а до **морала като форма на щастие**. **Моралният евдемонизъм, присъщ на Кантовата етика, е рационален**: към щастието човешкият род е тласкан от природата, „докато разумът го ограничава до условието да е достоен за щастието, т.е. до нравствеността“ (Кант 1992: 228). Евдемонизмът като мотивирана от стремежа към щастие воля е отхвърлена, но не и опровергана от Кант алтернатива на морализма. В практическото поведение на хората той различава два плана – „искам“ и „трябва“. В своите Критики отхвърля стремежа към щастие („искам“) като определящо основание за свободен избор като утвърждава, че идеалът за блаженство остава непостижим посредством евдемонизъм. Щастието като всеобщ практически закон, според Кант, съдържа риск от хедонизъм и израждане в себелюбие (Кант 1993: 62). Тук проличава предубеденост, но не и аргументираност на твърденията. Кант отчита вероятна тенденция, която не е задължителна. Страхът евдемонизмът да се изроди в хедонизъм е некоректен, поради съществуващата паралелно, без да е отчетена, също толкова значима вероятност морализмът да се изроди в доктринерство. Тази предубеденост има важно значение за разбиране социалните възгледи на Кант.

Цялата система на критиката на практическия разум е построена върху това рехаво основание и некоректно игнориране на евдемоничната алтернатива. По-задълбоченото вглеждане в основанията на

⁴ Така интерпретира възгледите на Кант например А.Ф. Асмус.

философа, води до подозрение, че липсата на механизъм за контрол върху субективната представа за щастие е същинската причина за това предпочитание на моралния императив пред щастieto като всеобщ морален закон. Кантовото систематизиране на двата плана в практическото поведение на човека е съчетаване на рационализъм и дълженство, при съзнателно игнориране на пожеланото. Не е потърсен вариант за триединство между тях. Ноуменалното като интелигибилна същност („е“) се съотнася с феноменалното („трябва“) като основа на практически-поведенческото. Кант разглежда философията като наука за човешките представи, мисли и действия. Разбирането му за човека е за „съставен от две части от различен вид“: 1) такъв, какъвто е, според естествените му дадености като сетивност и разсъдък; 2) такъв, какъвто трябва да бъде, според морала и свободата като разум и свободна воля (Кант 1994: 84). „Човекът трябва да се определя по отношение на два съвсем различни свята“ – земен свят и царство на нравите. Разсъдъчната способност е активна, функционираща в сетивния свят – „всички негови представи и понятия са негови творения“. Разсъдъкът свършва там, където свършва човекът. Разумът обаче, надхвърля човека, устремен е към свършенството, „Следователно моралността не е разсъдъкът, а това, което прави човека човек“ и свършва там, където свършва човечеството (Кант 1994: 85).

Свободата

Установеният критицизъм, своеобразният морален евдемонизъм и противоречието между творческия заряд на идеите с провъзгласеност на човешкото предназначение се проектират в най-висша степен в интерпретацията на проблема за свободата. В Кантовата систематика тя е компонент на моралния свят, на човешкото „трябва“. Независима е от външни неща: „Свободата е напълно независима и се определя единствено чрез вътрешния закон“ (Кант 1994: 85). Свободата е блаженство: „В моралния (интелигибилен) свят такава система на блаженството, свързана с моралността, може да се мисли също като необходима, защото свободата, отчасти движена, отчасти ограничавана от нравствените закони, би била самата причина за всеобщо блаженство, следователно самите разумни същества под ръководството на такива принципи биха били творци на собственото си трайно благополучие и на това на други“ (Кант 1992а: 721). Може да се заключи, че за Кант **свободата е вътрешното регулиране на индивидуалното поведение, съобразно принципа на нравствеността**. Тя осигурява достойнството на човешката личност и се ръководи от съзнанието за дълг, „...а човекът – доколкото се е издигнал само заради своето достойнство и своята независимост от всичко, което не е закон – трябва да се определя просто чрез самия себе си“ (Кант 1994: 87). Субективният вътрешен закон на нравствеността ограничава, но и обезпечава независимостта. За Кант автономията не е пълна независимост, а доброволна зависимост от съзнателно избран принцип. Неговите възгледи се отличават с двойствено интерпретиране на свободата – като свобода на волята и свобода в абсолютен смисъл. **Едното е битие, а другото – състояние на свободата**, като могат да преминават от едно в друго. Съществено за предмета на изследването е да се очертаят тези две форми.

Светът според Кант съществува ноуменално, като нещо в себе си, и феноменално, като предмет на опита. Ноуменалният свят е предмет на чистия разум и ние можем да мислим за нещата от този порядък, каквито са бог, свобода, безсмъртие, „привсе, че не можем да ги познаем като такива“ (Кант 1992а: 78–89). Тук във философската система веднъж се явява **свободата като нещо само по себе си**, като ноумен. Именно като причастен към интелигибилния свят човекът е притежател на свобода. Отнесен към феноменалната действителност, той е детерминиран от средата, несвободен. Да се разглежда човекът от гледна точка на чистия разум, изисква да се отчита иманентната му свободност. Този подход го поставя в уникално, спрямо всички други живи същества, положение – да бъде „винаги цел и никога средство“.

От друга страна, от позицията на практическия разум, в сферата на битовия и поведенческия план, свободата на зависимия от средата човек е **свобода на волята**. В най-строг смисъл, самата воля е свободна и необвързана със света на явленията (Кант 1993: 63). В конкретен смисъл, свободният избор се основава на съзнанието за моралния закон, контролиран от разума. Този постулат на нравствеността постановява: „Постъпвай така, че максимата на твоята воля да може винаги да важи същевременно и като принцип на едно всеобщо законодателство“. Същността на този закон е **общовалидност на общочовешкото**. Той може да се разгледа и като интерпретация на евангелското поучение „Не прави

на другите това, което не искаш да сторят на теб“. Възпиращото действие на моралния императив ориентира индивидуалното поведение към общочовешките идеали и ценности, разполага конкретния поведенчески акт в глобално измерение, в широк социокултурен контекст. Моралният закон удържа непосредственото поведение в просоциални рамки, явява се социоподдържащ регулатив. Рационализиран прочит на евангелското поучение можем да открием и в трите му Критики (виж например: Кант 1993: 128). Кант интерпретира евангелското: „Обичай Бог над всичко и ближния си като себе си.“, като го преориентира от мистико-религиозното в сферата на междуличностното общуване. Моралният фанатизъм се свежда до заслуги към Бог чрез „ласкателно добронравие“, а съзнателното съблюдаване на моралния закон за разлика от него, не се опира на страхопочитанието и премахването на границите на разума, а тъкмо обратното – на опора в самия разум и самоподчиняване на собствената личност (Кант 1993: 131). Кант заменя съблюдаването на Божията воля със свободна воля под морален закон. Самият той не е нищо друго, освен автономията на чистия практически разум, но става приложим под формата на способност за съждение: „... От всички интелегиблени предмети, само свободата (чрез моралния закон) има реалност...“ (Кант 1993: 68). **Моралът според Кант е онова средоточие, което позволява ноуменалното да функционира като феноменално. Моралът създава конкретно битие на свободата.**

Моралната свобода се различава от моралния фанатизъм и по механизма на присъщата си мотивация. Докато религиозното страхопочитание се опира на ограничения, свързани с чувство на неприятност и преживяване на лишаване, действието на моралния закон се основава на изградени морални чувства – смирение, уважение, съобразяване със закона. Кант изтъква позитивното преживяване като мотив на моралното поведение. Според него, емоционалното преживяване съзнателно се трансформира в морално чувство чрез преминаване от субективно-афективна към социално-рационалистична оценъчност и това е „будеща уважение идея за личността“, която разкрива възвишеността на човешката природа, „която ни оставя да забележим липсата на съответствие на нашето поведение и себе си“ (Кант 1993: 112). Моралният закон дава социално измерение на присъщото ни свръхсетивно съдържание. Светостта на човека се изразява в съизмеримостта с човечеството. „Моралният закон е свят (ненарушим). Човекът наистина е достатъчно несвят, но в негово лице човечеството трябва да бъде свято за него. В цялата вселена всичко, което искаме и върху което можем да въздействаме може да се употреби, и само като средство; единствено човекът и с него всяко рационално съзнание е цел сама по себе си. Той е именно субектът на моралния закон, който е свят по силата на автономията на своята свобода.“ (Кант 1993: 131–132) Критическият метод, изследващ практическия разум има за цел да установи метафизическото познание за морала като ръководство за човешкото поведение (Торбов 1993: 1). Можем да се доверим на Цеко Торбов, че критиката притежава функционална стойност на метод и ръководство за социалната практика.

Просветителската роля на философията

Визията на Кант за по-добро общество е свързана с концепцията за обобществяване на човека. Когато става дума за социалната теория в Кантовите възгледи, трябва да се отчита, че той интерпретира развитието и целите, вложени в природата на разумния човек, „неговата философия на историята трябва да се схваща като морална телеология“ (Недялков 1908: 22–40). Теорията за практическите регулативни функции на моралния закон е по същество идея за идентичност между свобода и социалност. В контекста на такъв прочит хармонизирането на автономност и дълг е философска концепция за социалната роля на педагогиката. Кант полага основите на учение, което учителите трябва да реализират, основано на философска просветителска методология. Главни акценти в тази методология са: А) Идеите са социално активни и социално градивни чрез систематизиране на учение за учението. Педагогическото може да реализира общочовешкото само ако се основава на философското, ако надхвърли процесуално-технологическата си ограниченост и я подчини на културната приемственост; Б) Свободата и социалността са идентични за морално възпитания човек (автономна личност). Синхронизирането на автономия и дълженство е същността на моралното възпитание.

За Имануел Кант автономната личност е практически (феноменално) детерминирана, но притежава атрибутивно и своята свобода (ноуменална същност). Това я хармонизира не само социално, но и глобално – хармонизира я с човешката култура. Индивидуалната свобода и социалният просперитет са взаимопроникнати, но имат смисъл от гледна точка на културата и общочовешките ценности. **Без**

полагане в културен контекст, социалните и просветителските идеи на Имануел Кант не могат да бъдат разбрани, тъй като той е смислостворяща същността им. Кант диференцира проблема за културата (неотделим от проблема за хуманизма, моралният идеал се отнася към културата) от проблема за цивилизоваността (прилагането на тази морална идея като пристойност на поведението)⁵.

Човекът според Кант е онтологически проблемен (Фотев 1993: 330) – от него зависи какъв е в действителност и какъв ще бъде. Той е съзнателен субект на собственото си поведение и притежател на воля. Обществото също е проблемно. То се развива и функционира в антиномичност между: индивидуално и социално; самоутвърждаване и детерминираност; общество и култура; потребности, идеали и ценности; индивидуална автономност, автономност на държавата и прогрес на човешкия род. Самата педагогика е онтологически проблемна: „... възпитанието е най-големият и най-трудният проблем, който може да се постави пред човека. Защото възгледите зависят от възпитанието, а пък възпитанието – от възгледите“ (Кант 1994: 145).

Гражданското общество изисква двустранен процес на зачитане: на закона – нравствения и правовия ред – от страна на гражданите, от една страна, и на свободата на личността от държавата, от друга. Този тип общество е най-добрата позната форма на практическо хармонизиране между обществено и индивидуално, между свобода и социалност според философа. Кант ратува за единството на личност и общество, гражданин и държава, политика и морал. По този начин се реализира функционалността на моралния принцип в общество на свободни хора (Кант 1994: 97). Гражданите трябва не само да се подчиняват на закона, но и да законодателстват като съвкупен субект, това е по Кант **управление, съгласувано със законите на свободата** (Кант 1994: 106–107, 109). **Автономната личност**, чиято основна характеристика е, че поставя свободата си под морален закон, е личностният идеал за Кант. **Гражданското общество** с присъщи механизми за саморегулиране и самоподдържане чрез демократично законодателство и регулативи за законосъобразно поведение е общественият му идеал. **Блаженството**, разбирано като прогрес на човешкия род към по-добро, е културната ценност, снемаша в себе си личностното и социалното измерение на идеала. Всеки компонент е мислим и постижим в контекста на другите два. Идеята за смислостворящо единство между култура, социалност и свобода е ключова за Кантовата философска система. Тя е проектирана и в неговото „учение за учителите“. Синхронизира се с триединството на висшите способности „разум – способност за съждение – разсъдък“ (Кант 1993а: 71). Синхронизира се и с троичната функция на възпитанието: „развитие на съзнанието–превенция–формиране на поведение“. Това заключение произтича от цялостния дух на неговата философия. Кант полага просветителството в триъгълника на блаженството, гражданското общество и личността. Блаженството се явява смислообразуващият компонент на това триединство. Характеристика на кантовата философия е присъщата цялостност, вътрешно единство, завършеност. Идеите за просветителството заемат своето място в консистентността на философската система.

Блаженството като постижимо обществено състояние⁶ е разгледано в „Спорът на Философски факултет с Юридически“: „И така, аз твърдя, че според изгледите и предзнаменованията на днешния ден на човешкия род може да се предскаже ... постигането на тази цел и със самото това, на движението към по-добро, което вече не може да бъде напълно обратимо“ (Кант 1994: 103). Постижимостта на блаженството и необратимостта на тенденцията към добруване, Кант свързва с учението за възпитанието. **Просветителските му идеи са функционален мост между философско-критическия метод и социалната практика.** Тя е призвана да доведе „максимите, положени в основата на напредъка към по-добрия свят“, до индивидуалното съзнание. „Просвещение на народа означава публичното му поучаване относно неговите задължения и права с оглед на държавата, към която принадлежи“ (Кант 1994: 105). Чрез идеите за възпитание моралната философия става социално активна, явява се метод и социален фактор. Педагогиката е посредник между света на идеите и обществената практика⁷ (Сх. 1).

⁵ Кантовата идея за същността на културата е изложена в „Идея за всеобща история в световно-граждански план“ (1784), цитирано по: Лазарова 1985.

⁶ Кант разглежда идеала като все още неосъществена в опита идея, което не я прави неосъществима.

⁷ Опосредстваният характер на социално творещата функция на педагогиката на базата на критическия метод е идея, доразвита от Паул Наторп.

Възпитанието съдейства за социалния прогрес, като подкрепя държавата⁸, проектирано според „добре обмислен от висшата държавна власт (съгласно нейните цели) план“. Надеждата за човешкия род е в „мъдростта, разпростираща се отгоре надолу“ (Кант 1994: 109). Възпитанието е средство за „движението към по-добро“ с инициатор философията.

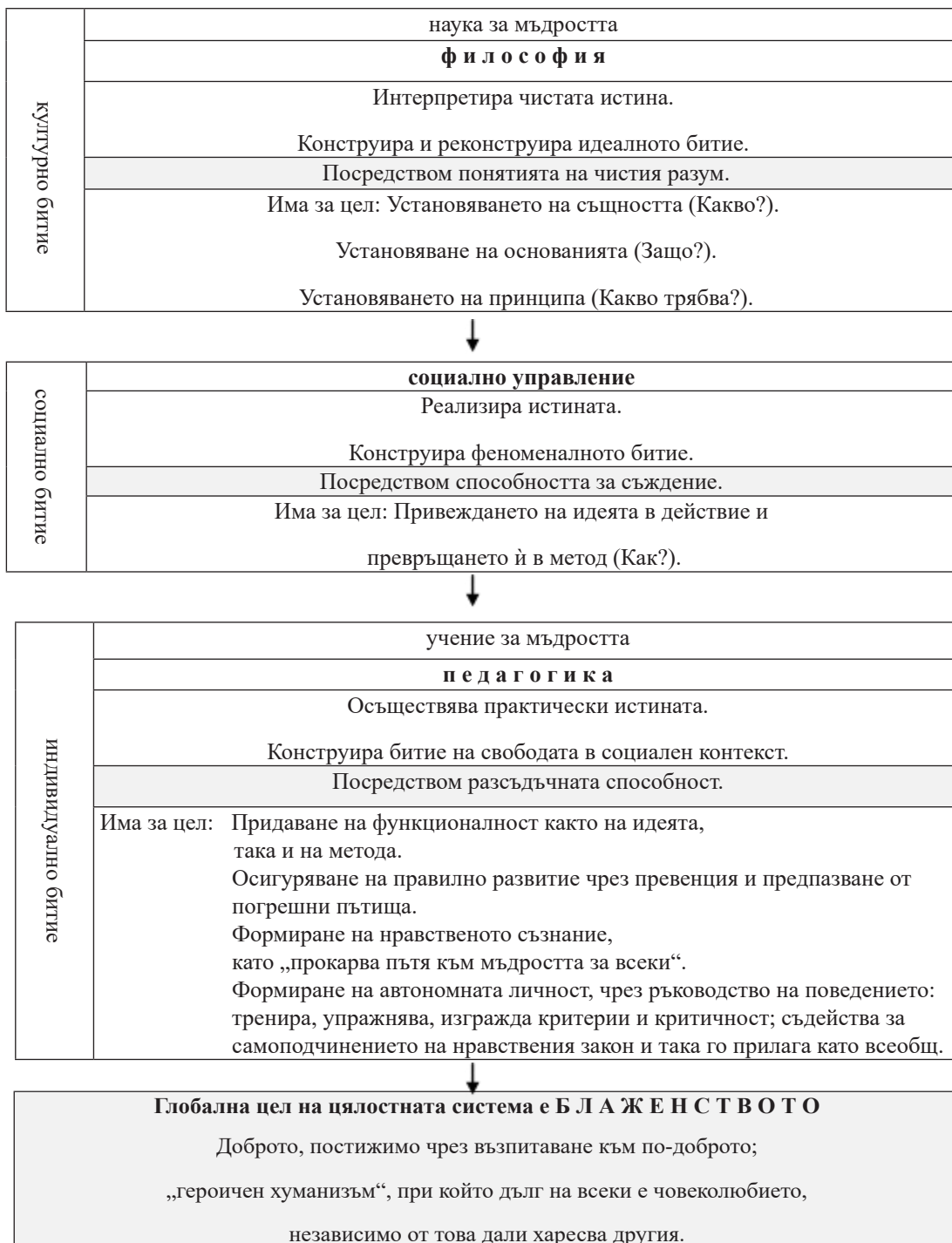


Схема 1. Схематично представяне на отношението философско – управленско – педагогическо, конструирано въз основа на „Критика на практическия разум“

⁸ Тук се прокарва асоциация с ролята на философа-държавник при Платон (в диалога „Държавата“ (Платон 1914 , 310 с, 150с)

В КАНТОВАТА метафизика не благоденствието, а дългът е основа на моралното възпитание. Трайните морални понятия, критериите за собственото и чуждото поведение могат „да станат субективно-практически“, т.е. да се възпитат само ако **обективните закони на нравствеността се разглеждат от гледна точка на конкретния човек**. Моралният закон изисква „спазване от дълг, а не от предпочитание“ (Кант 1993: 212–213). Паралелът между дълг и благородство разкрива спецификата на моралната педагогика на Кант (Сх. 2).

БЛАГОРОДСТВО	особености	ДЪЛГ
Героизъм в романтико-сентиментален вариант. Свързан с копнежи по празно съвършенство (нечужди на учителите).	същност	Суха и сериозна представа за закона и човешкото дълженство спрямо него.
Притежава ценност спрямо човечеството.	ценност	Притежава ценност спрямо човека и неговата индивидуалност.
Основава се предимно на ентузиазма. Свързано е с качества като благородство, великодушие, похвалност.	мотивация	Основен на понятия. Свързан с разума.
Води до самолюбие, поддържано от сетивността.	насоченост	Води до осъзнатост и надсетивна рационалност.
Чрез него се постига възпитаване на душата, което е много непостоянно.	възпитателен ефект	Чрез него сърцето се подчинява на дълга.

Схема 2. Отношението благородство – дълг и тяхното значение за моралното възпитание според Кант

В изведения паралел между достойнството и дълга се съдържа учение за просветителство, мотивиращо и съобразено с индивида. Благородството като абстрактна ценност няма пряк възпитателен ефект – тя е естетическа, не етическа и поради това поражда повърхностна душевна нагласа. Дългът може да бъде възприет субективно, неговата природа е интелектуална и поради това е основа за формиране на трайни понятия за ръководство на поведението. Дългът е средството „да се доведе до душата чистото морално подбудително основание... защото учи човека да участва в собственото си достойнство“ (Кант 1993: 131). Дългът е **способност да бъдеш отговорен към собственото си достойнство** и затова се явява необходимо условие за него⁹. Приложната просветителска етика на Имануел Кант е свързана с Просвещението, с амбициозността на времето, в което се поражда. Противно на съществуващото предубеждение сред изследователи на творчеството на философа (за тези оценки виж Канавров 1994: 235), просветителският му проект има приемственост в идеите на неокантианците. Що се отнася до „духа на Просвещението“, самият Кант утвърждава, че не живее в просветена епоха, а в епоха на Просвещение. „За просвещението не се иска нищо друго, освен свобода, и то най-невинната от всичко, което може да се нарече свобода, а именно – винаги и изцяло открито, публично да използваш разума си.“ (Кант 1984: 76).

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Асмус, В. Ф. (1973). *Имануил Кант*. Москва: Наука. // Asmus, V. F. (1973). *Immanuel Kant*. Moskva: Nauka.

Донев, Д., В. Канавров. (1985). Към културологическа интерпретация на трансценденталния идеализъм на Имануел Кант. *Философска мисъл*, № 11, с. 23–33. // Donev, D., V. Kanavrov. (1985). *Kant*

⁹ Интересен е паралелът с моралната доктрина на Конфуций, ориентирана към формиране на „благородния“. Китайският философ също засяга проблема за отношението между природното в човека и култивиранията човечност, но препоръчва съразмерен баланс между тях: „*Учителят рече*: Надделява ли суровата сила на природата над образоваността, резултатът е всеобща първобитност. Надделява ли образоваността, резултатът е педантичността на писаря. Само правилното съчетание на природна сила и образованост създава Благородния“.” (Конфуций 1992, IV: 16, 49); сравни с Нешев 1997:, 10).

kulturologicheska interpretatsia na transtsendentalniya idealizam na Imanuel Kant. *Filosofska misal*, № 11, s. 23–33.

Канавров, В. (1994). *Животът на философа или философията като начин на живот*. В: Кант, И. *Педагогика. Спорът на факултетите*. София: Христо Ботев, с. 224–239. // Kanavrov, V. (1994). *Zhivotat na filosofa ili filosofiyata kato nachin na zhivot*. V: Kant, I. *Pedagogika. Sporat na fakultetite*. Sofia: Hristo Botev, s. 224–239.

Кант, И. (1984). Отговор на въпроса „Що е Просвещение?“. *Философска мисъл*, № 12, с. 75–80. // Kant, I. (1984). Otgovor na varpota „Shto e Prosveshlenie?“. *Filosofska misal*, № 12, s. 75–80.

Кант, И. (1992). *Антропология от прагматично гледище*. София: УИ Св. Климент Охридски. // Kant, I. (1992). *Antropologia ot pragmatichno gledishte*. Sofia: UI Sv. Kliment Ohridski.

Кант, И. (1992а). *Критика на чистия разум*. София: БАН. // Kant, I. (1992a). *Kritika na chistiya razum*. Sofia: BAN.

Кант, И. (1993). *Критика на практическия разум*. София: БАН. // Kant, I. (1993). *Kritika na prakticheskiya razum*. Sofia: BAN.

Кант, И. (1993а). *Критика на способността за съждение*. София: БАН. // Kant, I. (1993a). *Kritika na sposobnostta za sazhdenie*. Sofia: BAN.

Кант, И. (1994). *Педагогика. Спорът на факултетите*. София: Христо Ботев. // Kant, I. (1994). *Pedagogika. Sporat na fakultetite*. Sofia: Hristo Botev.

Кант, И. (1994а). *Логика*. София: Гал-Ико. // Kant, I. (1994a). *Logika*. Sofia: Gal-Iko

Конфуций (1992). *Добрият път*. Велико Търново: Елпис. // Konfutsiy (1992). *Dobriyat pat*. Veliko Tarnovo: Elpis.

Нешев, К. (1997). *Философии на морала*. София: Фил-Вест. // Neshev, K. (1997). *Filosofii na morala*. Sofia: Fil-Vest.

Лазарова, Е. (1985). За отношението култура – цивилизация. *Философска мисъл*, № 11, с. 35–43. // Lazarova, E. (1985). *Za otnoshenieto kultura – tsivilizatsia*. *Filosofska misal*, № 11, s. 35–43.

Михалчев, Д. (1981). *Избрани съчинения*. София: Наука и изкуство. // Mihalchev, D. (1981). *Izbrani sachineniya*. Sofia: Nauka i izkustvo.

Наторп, П. (1911). *Социальная педагогика. Теория воспитания воли на основе общности*. (Пер. А. А. Тромбаха съ 3-го доп. нем. изд.). Санкт Петербург: Акционерное Общество Типографического Дела в Санкт-Петербурге. // Natorp, P. (1911). *Sotsialnaya pedagogika. Teoriya vospitaniya voli na osnove obshtnosti*. (Per. A. A. Trombaha sa 3-go dop. nem. izd.). Sankt Peterburg: Aktsionernoe Obshtestvo Tipograficheskogo Dela v Sankt-Peterburge.

Наторп, П. (1913). Кант и марбургская школа. В: *Новыя идеи въ философи*. Часть II. Теория познания. Санкт Петербург: Образование, с. 93–132. // Natorp, P. (1913). *Kant i marburgskaya shkola*. – V: *Novyya idei va filosofii*. Chast II. Teoriya poznaniya. Sankt Peterburg: Obrazovanie, s. 93–132.

Недялков, А. (1908). *Основните проблеми на социологията. Марксизъм или неокантианство? (Методологична студия върху принципите на критичната социология)*. София: Печатница на Гр. Т. Паспалев. // Nedyalkov, A. (1908). *Osnovnite problemi na sotsiologiyata. Marksizam ili neokantianstvo? (Metodologichna studia varhu printsipite na kritichnata sotsiologia)*. Sofia: Pechatnitsa na Gr. T. Paspalev.

Платон. (2014). *Държавата*. София: Изток–Запад. // Platon. (2014). *Darzhavata*. Sofia: Iztok–Zapad.

Сивилов, Л. (1990). Критерий за истинност. (Послеслов). В: *Практиката*. (Съст. Л. Сивилов). София: Климент Охридски, с. 239–252. // Sivilov, L. (1990). *Kriteriy za istinnost*. (Posleslov). – V: *Praktikata*. (Sast. L. Sivilov). Sofia: Kliment Ohridski, s. 239–252.

Торбов, Ц. (1993). Предговор към българския превод. В: Кант, И. *Критика на практическия разум*. София: БАН, с. 1–23. // Torbov, Ts. (1993). *Predgovor kam balgarskia prevod*. V: Kant, I. *Kritika na prakticheskiya razum*. Sofia: BAN, s. 1–23.

Фотев, Г. (1993). *История на социологията*. Т. I. София: УИ Св. Климент Охридски. // Fotev, G. (1993). *Istoriya na sotsiologiyata*. T. I. Sofia: UI Sv. Kliment Ohridski.