

THE ETHICAL – A PRIORI METAPHYSICS
VERSUS PRAGMATISM

DOI: 10.54664/QYMU8166

Ilinida Markova

Abstract: This paper examines the constant aspiration of special sciences to appropriate abstract categorical concepts in order to break and mould them, so that they become suitable for their theories and analyses of the subject they study. Such pragmatism cannot be ignored as it inevitably accompanies the encounter with any knowledge. But to what extent does it develop such knowledge?!

Keywords: ethical, metaphysical, will, intelligible world, pragmatism.

Ако си припомним какво ни е казал Шопенхауер за етическото, бързо ще започнем да си задаваме въпроси обвързани с него, но и преплетени с онова негово битово приложение (доколкото може да има такава), което неизбежно проследява еволюционното развитие на нашия вид. Защото проблемът за намирането на етическото не е породен в модерната мисловност. Той е съпътствал човешката мъдрост през вековете и в същото време неговото развитие все още не е намерило своите отговори днес. Както казва Стефан Цвайг „от времето на първобитната орда, чак до века на електричеството, всяка общност с различни методи

* Илинида Маркова, д-р, учител по философия в СУХНИ „Константин Преславски“ – Варна *e-mail*: ida.markova@gmail.com

се е мъчила да преодолее първичните инстинкти... макар и жестоки в своите повели... такива драконовски времена служат на логиката на една идея. А всяка идея оправдава до известна степен насилието, употребено за нея.“ (Цвайг 1989: 479) Вероятно това е причината да се срещаме с разнопосочни и диалектически противоречащи си твърдения. Общото за всички тях е, че „нравствеността се явява сетивна форма на една свръхсетивна идея“ (Цвайг 1989:480)

Ясно е, че човечеството е изправено пред две алтернативи – идеята за нещата и тяхното очовечаване. Етическото не прави изключение. При него, както и при другите науки, се разглежда идеята за морала, от една страна, и неговото „тук и сега“ в действителния живот – от друга (с цялата условност на понятието „действителен живот“). В тази посока е и констатацията на Кант, формулирана като заглавие на част в неговата метафизика на нравите – „преход от обикновено нравствено рационално познание към философско“, с която ни задава основанията за дълбокото разграничение.

В сферата на етическото именно добрата воля е „добро без ограничение“ (Кант 1974:29). Защото в зависимост от това как ще се използва тази воля, се определя и какво ще е приложението на природните дарби на човека, наречени от Кант „характер“, и на даровете на щастието, към които той причислява чест, власт и благополучие. Тук неизменно стигаме до оценъчните способности на човека. Именно способността да оценява света около себе си, да го степенува и йерархизира е истинският проблем. Причината се крие в това, че оценката може само да насочи към конкретното „тук и сега“, към конкретното битие, конкретната житейска ситуация. Тя не може да надскочи наличното, за да излезе извън предела му. За разлика от оценката, добрата воля надскача самата себе си, тя е сама по себе си отвъдна, тя е „чиста воля“ (Кант 1974:31).

Как се изявява оценката? Кои са основанията ѝ?

Мотивът да се „създаде“ оценка произлиза от акта на пожелаването на нещо, основано на целесъобразността. Както же-

ланието, така и пожелаваното са елементи от бита, нещо повече, често определяни като критерии за цивилизованост. Така, във въпрос на навик се превръща човешкото умение да намира приложение според целта на всичко, което го заобикаля. Причинителят на това намиране се явява разумът. Той е и основната пречка пред щастието.

На основата на това Джереми Бентам казва: „Природата е поставила човечеството под управлението на двама суверенни господари – болката и удоволствието. Точно те сочат какво трябва да правим и какво можем да правим. (...) Те ни управляват във всичко, което правим, във всичко, което казваме, във всичко, което мислим“ (Бентам 1998: 416). Ето защо, ако се изведе политическото (като практика) от етическото (като теория) всяка реформа в политическото предполага преди това реформа в етическото. Затова Бентам предлага „метод за изчисляване на щастието“, в чието съдържание се включва отношението между въздействие на практическите действия върху общественото благополучие, изразено в количество, а оттук се извежда и правилото, че именно полезността трябва да ръководи политическото (в частност – законодателното), а не установени политически правила. При Кант човешките същества са носители на правата на свобода и справедливост, защото тези права са цел сами по себе си, а не средства за постигане на целите. Когато човек иска да бъде свободен, това не означава просто никой в нищо да не му пречи? Според Айсая Барлин ясно е, че такова разбиране за свободата я принизява дотам, че тя или престава да значи каквото и да било, или всеки я тълкува, както си поиска. Свободата в този ѝ смисъл означава „свобода от нещо“. Защитата на свободата се представя от една „негативна“ цел — да се попречи на вмешателството в личната сфера. „Позитивният“ смисъл на понятието свобода се проявява, когато се опитаме да отговорим не толкова на въпроса „Какво точно съм свободен да правя или да бъда?“, колкото на въпросите „Кой ме управлява?“ или „Кой определя какво мога и какво не мога да бъда или да правя?“. (Барлин 1996: 456).

„Позитивното“ схващане за свободата е не свобода „от нещо“, а свобода „да направиш нещо“.

Ако нещо е природно обосновано, намиращо се в инстинкта за удоволствие, то разумът може само да пречи на неговата реализация. Разумът превръща действието в „практическа употреба“, като едновременно с това се самозалъгва, че може да измисля план на щастието. Колкото повече разумът се занимава с щастието, толкова по-осезаема става омразата към разума. Разумът е човешката „практическа способност“, влияеща върху волята. Той трябва да създаде не воля като средство за постигане на цел, а воля като добра сама по себе си. (Кант, 1974:33). Волята сама по себе си трябва да бъде най-висшето добро – предусловие на всичко останало, включително и на стремежа към щастие. (Кант, 1974:34). Оценките, позоваващи се на разсъдъка, са субективни пречки и изисквания, но както счита Кант, именно наличието им осъществява силния контраст между тях и категорията „дълг“. При него също се прави разграничение. От една страна са постъпките съобразени с дълга и извършени от дълг, а от друга – постъпките, извършени от субективен егоизъм. Така разнообразието от съ-бития е голямо. Кант определя различни приложения на дълга: да пазиш живота си е дълг; да бъдеш благотворителен е дълг; да осигуриш собственото си щастие е дълг. Чрез тях формулира и познатия ни категоричен императив. Тъй като човек е неподготвен за света и разнообразието му, неподготвен е дори за собственото си общество, той трябва да може само едно нещо – да си отговори на въпроса: дали иска неговата лична максима (субективното основно положение на постъпките) да стане всеобщ закон? Ако отговорът е „Не.“, тогава трябва да захвърли максимата не защото тя ще вреди, а защото не може да стане общовалиден принцип на живота. Ето го прехода от моралното познание на обикновения човешки разум към единното – същността на доброто без ограничения. „По този начин обикновеният човешки разум бива подтикван... от практически основания да излезе от сферата си и да направи крачка в полето на една практическа философия...“ (Кант 1974: 47), където може би

ще намери яснотата на своя принцип в противовес на максимите, основани на потребности. Практическият обикновен разум търси изход от двусмислието, от диалектическия парадокс, именно във философията.

Човекът не може да добие сигурност относно причините за своите действия. Дали едно нещо е продиктувано от дълг или от интерес, дали е обосновано от морални мотиви или от прагматизъм? Неизбежни въпроси, чиито отговори са невъзможни поради невидимостта на мотивите и поради примата на Аза. Дългът на Кант лежи преди всеки опит, лежи в идеята, която е a priori.

Кант споделя съмненията си относно намирането на позитивното, правилното за обществото поведение. Кое би било за предпочитане – рационалното познание, отделено от емпиричното (което той нарича „метафизика на нравите“) или популярната практическа философия. Днес нямаме съмнение къде ще е превесът. Дали обаче факта, че практическото, неизменно обвързано с полезността, ще надделее, може да носи печеливша перспектива? „Слизането до народните понятия“ (Кант 1974: 53), както го определя Кант (а вмъквайки същата идея, го определят и много философи след Кант), може да е позитив само ако преди това същата тази „маса“ е познавала принципите за собственото си устройство. Само тогава има смисъл в популярността. Търсейки популярността възниква проблем: „не е никакво изкуство да бъдеш познат за всички, когато се откажеш заради това от всяко основно разбиране“ (Кант 1974: 53). „Това слизане до народните понятия е похвално... стига предварително... да се обоснове учението за нравите върху метафизиката, а после... да се направи достъпно чрез популярност...“ (Кант 1974: 53). Именно разбирането на философската популярност като „смесица от скърпени наблюдения и полуизмислени принципи“, от които се възхищават „кухите глави“, може да отврати проникателните умове. Това може да доведе до прагматичния въпрос, описан в „*Основи на метафизиката на нравите*“: коя е причината, поради която ученията за добродетелта, макар и така убедителни за разума, все пак постигат толкова малко? Отговорът на този въпрос се крие

в това, че навсякъде се търсят подбуди за нравственото добро, защото когато една постъпка се представи като независеща от изгодата, то неминуемо всяка подобна постъпка вече е в сянката на първата, като йерархизирана и следователно непостигаща моралния ефект на първообраза. Ако приемем, че религиозните жития на светци са тези първообрази, то се елиминира всяка възможност да повторим техните дела т.е. всяко наличие на образец вече е предпоставка за невъзможното му изместване от пиедестала на нравствеността. Тогава възниква парадокс пред Аза – има ли смисъл да бъде добър, щом като върховното добро вече е постигнато веднъж и окончателно?!

В свое есе, посветено на Зигмунд Фройд, Стефан Цвайг се спира на изключителен анализ на XIX век във връзка с моралността. Той го нарича „привидно благочестив“, защото според великия романист вече „не се изисква да бъдеш морален, а само да се държиш морално“ и това е продиктувано от криворазбраната демократичност, при която индивидът сам избира доколко да постъпва морално, като внимава да не го уловят, че нарушава морала. Като мотото на модерността може да се издигне тезата, че „ако нещо се прикрива, то вече не съществува“ и тази мрачна констатация изразена с играта на думи звучи така: „... не Кант завладя морално XIX век, а сат“ (Цвайг 1989: 481).

Ако през периода на Новото време и модерността, отделните професионални, социални, национални или други кръгове са говорили на „своя – в т. число и нравствен – език“, то в една постмодерна ситуация идеалът за говорене е унифицираното говорене, унифицираното нравствено поведение. Темите за говорене са също така унифицирани, за да се улесни разбирането и да не се губи време за него, защото животът е динамичен, а приоритетите – прагматични.

Очевидно е, че човечеството има потребността от подобна „универсална социална общност“ и колкото по-глобална е тя, толкова по-добре се случва говоренето, толкова по-разбираемо е то. Само че това води и до постепенното неизменно масовизиране. Загубването и размиването на граничността между отделните

съсловия, професионални общности, социални групи, възрасти и религиозни пристрастия всъщност е илюзорна заблуда за единство. Груповостта вече е маргинализирана. Неформалното общуване се превръща в еталон за общуването изобщо. Спазването на езикови правила се счита за проява на лош вкус, а словоблудството – за образец за подражание. Разказът е вид говорене, което не казва нещо, но създава впечатлението, че е много компетентно, задълбочено и смислено. Възпитаването в подобна паразитна неформалност овладява бързо масата. Мултиплицирането на медийни образци е само първата стъпка. Втората е вярването в тях. Доверието в новосъздадената гражданска общност се засилва, защото в началото всичко се приема като моментна игра. Забавно е, популярно е, различно е. Неусетно става преходът от ценностите, правилата, законността към псевдо-свободите, псевдо-правата и псевдо-авторитетите. Неформалността е нетолерантна, именно защото е унифицирана. Средствата, които се използват в този преход, са със символен характер – ключови, красиви думи, популярни жестове, ролеви действия и разбира се, графичното изобразяване на всичко това. Те като че ли нямат статут на средства, разкриващи, а по-скоро на средства прикриващи истинските мотиви. Самият Кант е считал, че „никога не можем напълно да проникнем до тайните мотиви... до онези вътрешни принципи, които не се виждат“ (Кант 1974: 49). Естествено, великият философ, като истински хуманист и просветител, се опитва да спаси, да оправдае човечеството за поведението му, което е съобразно дълга, но това е поведение на повърхността, битово, опитно. Ако обаче се вгледаме в мотивите на тези действия, ще бъде видян Аз-изказ, Аз-причина, което веднага формира скептицизъм относно това дали изобщо съществува истинска добродетел.

На преден план изпъква необходимостта да се обоснове тази истинска добродетел. За да се постигне това, се прибегва до примери. Но те вече не са а priori, те имат своя емпиричен характер и това ги прави изменяеми, ситуативни, а не принципни положения. Възниква въпросът: кой е критерият, спрямо който един пример се превръща в образец за пример? Според Кант тази

отправна точка е идеята за нравствено съвършенство (вижда се дълбоката прилика с теорията на Платон). Тя е а priori лежача в разума, тя не може да е подражание, тя е оригинала, първообраза. Всяко практическо приложение на образа е вече очовечаване на тази идея и следователно – пример. Съвсем естествено идеята, принципът не може и не трябва да се търси в познаването на човешката природа. Така чистата практическа метафизика на нравите трябва да е свободна от физическото, антропологическото, тъй като е същност на теоретичното определение на всяка социална длъжност и предписанията за нея. А чистата представа за дълга не трябва да съдържа примеси от емпирични мотиви, за да може да управлява само по пътя на разума. Колкото повече емпирично навлезе в чистата представа, издигната вече като практически принцип, толкова по-слабо става влиянието на този принцип. Както споделя Томас Ман в есето си „Шопенхауер“, „твърде малко са рационалните мотиви за една добра постъпка, стига тя да е сторена. Тя обаче е сторена от някакво чувство, от някакво интуитивно познание за истината.“ (Ман 1978: 426).

Причината при Шопенхауер да се наблюдава също разграничение между рационалното и емпиричното идва от тълкуването му за волята. Етическото, според философа, не може да бъде комплекс от предписания, не е теория на моралното. Защото волята не е подвластна на предписания. Тя съдържа в себе си цялата свобода, тя е свободата, тя е абсолютна. Като такава свободата е трансцендентна, а не присъстваща в емпирията. В емпиричността присъства детерминизъм, в свободата и във волята за свобода – той липсва. При практическото действие властва детерминизмът, само чрез него „здравият разум“ разбира случващото се. Затова свободата там е невъзможна. Битието обаче е метафизически свободно.

Човекът не е в състояние да достигне до такова дълбоко прозрение, защото обуславящото познанието „було на Мая“ е претметното пред погледа му, метното е над всичко в света, и пречи да се види истината, да се види общата същност, а му се представят само отделните неща. Така, наблюдавайки множест-

веността, у човек се изгражда заблудата, че „Аз“ не е света и светът не е „Аз“.

Разбирането, че „Аз“ и „Ти“ са едно и също нещо, че волята във всичко и във всички е едно и също нещо – това именно е същността на етическото, това е неговото начало. Именно това е предмет на етиката – абстрактните принципи. Но тя не може да научи човека на добродетелност, също както естетиката не може да научи човека да бъде художник. Според Шопенхауер човек трябва да преживее добродетелността като очевидност, подобно на случката с ученика, пред чиито поглед великият дух, поднесъл всички неща на света – одушевени и неодушевени – и при всяко от тях казал: „Това си ти!“ (Ман 1978: 430).

Идеята за нравствеността не случайно се обвързва с идеята за свободата. Както твърди Кант, човек може да мисли себе си чрез свобода като а priori действащи причини или представяйки себе си според постъпките като последици, явили се пред очите му. Става ясно, че се налага разграничение – човек може да познава явленията, а не нещата сами по себе си. Следователно зад явленията трябва да стои нещо, което не е явлението, т.е. нещото само по себе си, което е в интелигибления свят, а не в сетивния. Човекът-интелигенция, причислен към двата свята, трябва да е наясно, че от една страна е част от сетивността, подчинявайки се на природния детерминизъм и емпиричните данни, към които смело ориентира своя прагматизъм, но от друга е подчинен на закони, независещи от природата, основаващи се само на разума. И именно като част от интелигибления свят, човек може да мисли каузалността на волята си само и единствено като подчинена на свободата. Свободата обаче означава съхранение на автономията (Кант 1974: 119), респ. на нравствеността. Изводът е, че „длъжен съм“ е искане в интелигибления свят и е дълг дотолкова, доколкото човекът разбира, че е едновременно и в сетивния свят. Свободата е идея, която не може да се разположи в емпиричното, за нея са неподходящи емпиричните примери. Затова и категоричният императив е възможен само с предпоставката „идея за свобода“. Практическата употреба на разума, вярата във валид-

ността на императива и произлизащия от него нравствен закон ще си останат неразбираеми за човешкия разум, именно поради невъзможността му да разбере свободата на волята.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Барлин, И. 1996. „Философиите на капитализма“. В: Антология. София: Перо, 45–68// Barlin, I. 1996. „Filosofiite na kapitalizma“. V: Antologiya. Sofia: Pero, 45–68.

Бентам, И. 1998. Бентам, И. *Введение в основания нравственности и законодательства*. Москва// Bentam, I. 1998. Bentam, I. *Vvedenie v osnovaniya npravstvennosti i zakonodatelystva*. Moskva.

Кант, И. 1974. Кант, И. *Основы на метафизиката на нравите*. София// Kant, I. 1974. Kant, I. *Osnovi na metafizikata na npravite*. Sofia.

Ман, Т. 1978. Ман, Т. *Литературна есеистика. Благородство на духа*. Том 2. София// Man, T. 1978. Man, T. *Literaturna eseistika. Vlagorodstvo na duha*. Том 2. Sofia.

Цвайг, С. 1989. Цвайг, С. *Избрани творби. Есеистика*. Том 4. София// Tsvayg, S. 1989. Tsvayg, S. *Izbrani tvorbi. Eseistika*. Том 4. Sofia.

Шопенхауер, А. (1994). Шопенхауер, А. *Етика*. София// Shopenhauer, A. (1994). Shopenhauer, A. *Etika*. Sofia.