

Димитър Денков

## Що е Просвещение?

Текстове, жанрове, контексти около Кантовия  
„Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“



„Не ще се впускам в никакво литературно изследване, за да установя изчерпателно смисъла, който възвишеният философ свързваше с този израз. Отбелязвам само, че не е нищо необикновено както в обикновения разговор, така и в съчиненията чрез сравняване на мислите, които някой автор изказва върху своя предмет, да разбираме автора дори по-добре, отколкото той сам се е разбирал, когато не е определил достатъчно понятието си и така понякога е говорил или мислил противно на собственото си намерение.“

*Им. Кант. Критика на чистия разум, Трансцендентална логика;  
Трансцендентална диалектика, Секция I. За идеите изобщо*

**Димитър Денков**

# **Що е Просвещение?**

**Текстове, жанрове, контексти около Кантовия  
„Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“**

**София • 2011  
Университетско издателство Св. Климент Охридски”**

© 2011 Димитър Денков

ISBN 978-954-07-3244-2

Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

# Съдържание

Предговор .....	7
Първа глава: Формално и материално понятие за Просвещение .....	32
§ 1. „Берлински месечник“ или за просветеното съзнание .....	32
§ 2. Четири текста .....	37
Маймунът .....	39
Отговор на въпроса „Що е Просвещение?“ .....	39
Писмо за Кемпеленовата машина за игра на шах и говорещата машина .....	45
Допълнение .....	50
§ 3. Най-обща постановка на изследователския проблем .....	54
Втора глава: Предметно-методологически контекст .....	59
§ 1. Цели, извори и ориентири .....	59
§ 2. Вредни критически предубеждения и полезни догматични убеждения .....	77
§ 3. Двойствеността на понятията за просвещение и логика .....	89
§ 4. Метод на изследването. Черти на една историко-критическа херменевтика .....	95
§ 5. Предметно и истинно съдържание. Контекстуално и универсално .....	109
Трета глава: Контекстът на въпросите и отговорите в голямата и в малката история .....	121
§ 1. Питане и отговаряне. Случай и събитие .....	121
§ 2. За Просвещението изобщо и в частност немското. Публично и частно от Вестфалския мирен договор до едиктите за цензурата и множество списания .....	136
§ 3. Принципът на нерадикалното Просвещение. Толерантността и диалогичният хоризонт на разбирането .....	156
§ 4. Хипертетичен прочит по линията на отговорите .....	174
§ 5. Хипотетичен прочит по линията на поставянето на въпроса .....	178
Четвърта глава: Басня, отговор на въпрос, писмо – жанрови контекст и просветителското му изпълнение предимно в Германия .....	205
§ 1. Просветеното съзнание и предразсъдъкът за жанровете разлики .....	205
§ 2. Баснята. Природа и възпитание .....	219
§ 3. Отговорът на въпрос и анонимният авторитет на публичността .....	258

§ 4. Писмо. Феноменологията на машината в шахматния наглед на метафизиката .....	279
Пета глава: За двете Критики и една Логики след тях .....	305
§ 1. Двете първи Критики на чистия разум откъм Шопенхауеровата представа за гения и откъм Кантовите предговори към всяка от тях .....	305
§ 2. Мисловно убеждение и мисловна революция .....	340
§ 3. Логиката и професионално-просветителският дълг <b>срещу</b> метакритическата инвазия .....	354
Вместо заключение: Краят на Просвещението .....	379

## Предговор

Интересът ми към темата „Просвещение“ бе подбуден преди години от Кирил Делев-Дарковски, комуто дължа благодарност за възлагането на една по същество техническа задача – да превода и коментирам за списание „Философска мисъл“ Кантовият *Отговор на въпроса: Що е Просвещение?*.<sup>1</sup> Оттогава една просветителска работа, каквато е преводаческата, се съчета във философските ми занимания с не по-малко просветителската, каквато е коментаторската. В известен смисъл те се припокриват в скромните, донякъде помощни измерения на философския занаят, минаващ предимно в посредничество при изясняване на чужди мисли. Ако патетичното схващане за пряко просветление на първоначала и причини нерядко опасно сближава философията с верското откровение, по-кротката представа за нея се изразява в просветителско опосредстване, в превеждане през неясноти с вероятно по-ясни понятия. Съмнително е, че така нещата стават по-разбираеми, но е несъмнено, че подобно превеждане имаме дори тогава, когато се използват възможностите на един и същ език, за да се свържат мисловни преживявания с други на един и същ човек. Когато този човек е друг, със сигурност нещата стават по-неясни и за да се преодолее тази неяснота, най-често се налагат изчерпателни обяснения. Това натрупва огромна вторична книжнина, която бива напластявана върху текстове и мисловност, приемани за първични в една дълга традиция. Стигането до основанията предполага преминаването през множество такива пластове. Парадоксът е в това, че те се натрупват именно в претенцията си да има по-пряк достъп до същината, с което я отдалечават още повече.

Темата насочва към донякъде вторични изследователски измерения и по друг начин, особено когато се онагледява с делото на Кант и се превърне в „Кант и Просвещението“. Тя бързо води в област, чието изследване е важно не толкова за изясняване на критическата философия, колкото за разкриване на съпътстващите я исторически условия и причини. От едрото философско гледище, вторачено в големите проблеми на трансценденталния идеализъм, темата може да се изчерпи така, както според по-новата анекдотика Хайдегер въвеждал към лекциите за Аристотел с лапидарното „родил се, работил, умрял“<sup>2</sup>, към което да добавим по-конкретното за Кант

<sup>1</sup> Вж. Кант, Им. Отговор на въпроса „Що е Просвещение?“; Денков, Д. Неюбилейно за просветителя (коментар); сп. „Философска мисъл“, 1984, кн.12.

<sup>2</sup> Arendt, H./M. Heidegger, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse (Hrsg. U. Ludz), Vittorio Klostermann, Fr/M, 1998, S. 184 (мой превод: Х. Арент-М. Хайдегер, Писма и други документи 1925–1975. С., Критика и хуманизъм, 2003, с. 180).

„в Кьонигсберг, Прусия, от първата половина на XVIII в. до началото на XIX в., иначе казано – във века на Просвещението“. След което да се впуснем в най-същественото, в изясняване на систематиката на философското му дело и онова единство в мисленето, доставено ни от традицията в монолитен, паметникоподобен облик. Ала и при този устойчив философски навик, свеждащ биографията на философа до общо и празно сведение за епохата, трудно би било да се отстоява, че тия условия и причини не са допринесли за предразсъдъците, мисловните, смисловите и словесните особености на едно творчество и начините на неговото препредаване. Върху всичко това епохата е сложила своя неизличим, пък бил и попътен отпечатък. Мисленето попада под нейните норми дори тогава, когато съзнателно се опълчва срещу тях.

Колкото и да се разчита на чистата понятийност като „разгръщане на конкретното в неговата пълнота“, осмислянето на подобни особености е от решаващо значение за историческо разбиране и обяснение на философското развитие. Разбира се, никое философско дело не може да бъде свеждано само до тях. Но то и не бива да бъде обсъждано без тях, ако не искаме да виetaем само в областта на „вечните“ идеи. По назначение идеите наистина отправят към вечността, ала те дължат твърде много на времевите обстоятелства, на чийто фон едва след време изпъкват в своята лъчезарна яснота. Тя често пъти е мнима, разгледа ли се в самотна понятийна последователност, а не като събитие, получено от преплитането на най-разнообразни обстоятелства, всяко от които има както своя собствена причина, така и се оказва причина за мисловни особености. Идеята събира и примирява тия причини, сякаш изтръгвайки от потока на времето едно събитие, за да го препредаде достатъчно добре оформено за разбиране при други обстоятелства, които, също като първите, са причинени и причиняващи. Сред тях събитието се оказва свидетелство за присъствието на една постоянна струя в същия този времеви поток, който като че ли е бил преодолян и ни е довел до някакво чисто изследователско поле на понятията отвъд него. Нерядко обаче се случва така, че и в това поле потокът от събития отново ни прегражда пътя. След множество такива срещи като че ли най-лесно е да се понесем по него, без да се опитваме да го прекрочваме. Той е станал твърде значим не защото сам по себе си е такъв, а защото го срещаме често и накрая се оставяме да ни носи. Това е и движението на идеята, която – дори и незначителна с оглед на фактичността – има свойството да увеличи в своята калейдоскопичност отдалия се на нея.

Така водещата идея във века на Просвещението е повлякла и Кант, който я е изразил достатъчно определено, за да стигне тя и до нас. Това е идеята за всесилието на разума, разсейващ с публичната си употреба всяка неразумност в мисленето и делото. От това гледище тезата, че Кант е неразбира-



ем без просветителската идея в цялото му дело може да се разшири до тази, че Кант е неразбираем извън цялото просветителско движение, на чийто възход близо преди заника му той е най-яркият философски символ. Това е обичайна теза. Тя е утвърдена още от Хегел в пределно критичен смисъл спрямо Кантовата философия изобщо: тази философия изтъквала принципа на свободата откъм теоретичната му, мисловна страна, за разлика от практическото му приложение, довело във Франция до „фанатизъм, даден в ръцете на народа“. Тезата е формулирана почти като оправдание, след което идва неоправдано осъдителна присъда: „У нас всички бъркотии стават в главата ни и на главата ни; при това немската глава предпочита ношната ѝ шапчица да си стои съвсем спокойно, а тя да оперира вътре в себе си. Последният резултат от философията на Кант е Просвещението; мисленето не е случайно резоньорстващо, а е конкретно...всяко нещо, всяко съществуване, всяка дейност трябваше да бъде нещо полезно... Кантовата философия теоретично е методически проведеното Просвещение, а именно, че не би могло да се знае нищо истинно, а само явлението...Тази философия сложи край на метафизиката на разсъдъка като един обективен догматизъм, но в действителност само я превърна в един субективен догматизъм, т.е. в едно съзнание, в което съществуват същите крайни разсъдъчни определения, и се отказа от въпроса за това кое е истинно само по себе си.“<sup>3</sup>

Същата теза, но вече с характерна апологетична заостреност, е изразена от Вилхелм Винделбанд: „Кант е най-великият философ на Просвещението като такова и негов най-многогранен и силен представител...Кантовото учение е точката, в която кулминира линията на развитие на Просвещението и с това се насочва към своя заник; това учение е завършек на просветителското движение и тъкмо затова е *същевременно осъществяване и преодоляване на Просвещението*.“<sup>4</sup>

С оглед на неизчерпаемите изследвания на просветителската епоха тезата е тривиална и обща дори в различието на оценките, които трябва да обоснове. Тя лесно би се ползвала с имената и на други претенденти за автентични изразители на века и духа на Просвещението – подобна историческа роля с не по-малко основания играят Хюм, Русо, Волтер, Дидро и др. Затова донякъде тук нов може да е само опитът тя да се конкретизира с едно доста незначително събитие откъм голямата история на идеите – именно намесата на Кант в отговора на въпроса за същността на Просвещението, поставен в една забележка под линия в полемична статия на някой си Цьолнер за рели-

<sup>3</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, Band 20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt am Main 1979, 332–333. (бълг. изд. вж. Хегел, Г. В. Фр. История на философията. С., Наука и изкуство, 1982, 492–493).

<sup>4</sup> Windelband, W. *Die Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, 1907, Bd. 2, S. 2 ff.*

гията, държавата и брака и възможните следствия от това участие както за развитието на Кантовите възгледи, така и за историческото въздействие на критическата философия.

Ала тъкмо в тази конкретност проличава различието в общото. То вече изглежда не толкова еднозначно, колкото ни го представя бързото преминаване над фактичността и отказа от калейдоскопичния израз на всяка идея. При това нещата не опират само до естествените биографични, езикови, национални, верски или политически различия, но и до мисловни отлики. Те са причинени от вклиняванията на отблясъци от водещата просветителска идея при срещата с твърде маргинален за традиционното ѝ представяне частен случай. С това понякога случаят израства до събитие, в което по-точно и по-определено се отразява епохата; идеята придобива присъщата си разноликост, явявайки се като единство в многообразието; представата ни за миналото се приближава с някои от идейните облици до твърде съвременни проблеми, които сме склонни да посрещнем с тривиалното „Няма нищо ново под Слънцето“. Така обаче лесно може да се пропусне именно новостта, уникалността на случая, израстващ ако не до историческо събитие, то поне разкриващ симптоматично събитие в мисленето.

Да представи един конкретен случай откъм мисловното събитие „критическа философия“ в делото на Кант и неговите контексти – текстови, жанрови, тематични и биографични – е и най-общото намерение на настоящата работа. Тя доразработва повечето от предположенията на коментара ми към превода на *Отговор на въпроса: Що е Просвещение?* и на Приложението към наръчника за лекциите по логика, издадени от Йеше.<sup>5</sup> Някои от тях са развити по-обстойно, от други съм се отказал. Първоначално те бяха нахвърляни в лекционните курсове „Въведение във феноменологията“ и „Логиката на Кант“, които четох в Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и Нов български университет през зимния семестър на 1992-93 г. Тяжна основна тема бе теорията за абстракцията и нейните онтологически и логически основания от феноменологично гледище. Това продължи в поредица лекционни курсове по систематична философия и история на философията, в които се уплътняваше понятийно-историческият фон зад въздействието на едно епохално дело.<sup>6</sup> Този фон е само мъглявина, която, сякаш в съгласие с небуларната хипотеза за произхода на Вселената, обгръща и същевременно ражда и Кантовите постановки, чиято тежест завърта около себе си обичайния изследователски интерес. В тая мъглявина ярко сияят няколко отблясъка от просветителската идея, в чиято констелация мо-

<sup>5</sup> Кант, Им. Логика. Наръчник за лекции; Приложение: Денков, Д. Общи положения към Логиката на Кант, издадена от Йеше. С., Гал-Ико, 1994. **По-нататък: Кант, Логика.**

<sup>6</sup> Те са обобщени в книгата ми „Въведение във философията“. С., УИ „Св. Климент Охридски“, 2006.

гат да се разберат постиженията на критическото дело на Кант. Самото дело обаче дотам по-късно е засенчило конкретните събития, постановките на въпросите, текстовете и хората, че те, ако не биват забравяни в ненужността им, остават само в подгъвите на историята. С това идейните отблясъци помръкват след заместването им с други, сякаш по-нови и по-мощни изрази на епохални мисловни нагласи. Такива са представите ни за точното знание и овладяване за природата, за разумното устройство на съществуването ни, за нравственото усъвършенстване на човека чрез осъзнатия вътрешен дълг и спирация ни външен закон, като всичко това накрая опира до общите цели на човешкия род, към които се приближаваме чрез постоянния прогрес в познанието. Същевременно това прогресивно приближаване е необходимо връщане към началата на здравомислието и точното му изразяване, разбираемо за всяко разумно същество. В съгласие с времето и с просветителския оптимизъм, който не търпи интелектуална самота, за Кант е несъмнено, че такива разумни същества населяват цялата Вселена, а не само грешната ни Земя, където градът Кьонигсберг в Прусия е сред най-удобните места за познанието изобщо.

\* \* \*

От това преплитане на преводи, коментари, биографични подробности, обичайни тези, методически обобщения, разумни видения и исторически сравнения се яви и идеята за тази работа – случайно, както най-често се явяват идеите, за да потвърдят убеждението за тяхната независима от желанията ни природа. Те изникват внезапно, свободно и на най-неочаквани места, за да подчинят под себе си, да прекроят разбирането и при най-стриктна мисловна дисциплина, предпазваща от случайности. Колкото и човек да мисли съсредоточено за Кант и критическата философия, не може да се избави от натрапващи се образи, т.е. от подчиняващи мисленето идеи, които спъват самото мислене с питання за възможната му смисленост откъм предметите, с които се занимава.

Когато подготвих споменатия курс върху логиката на Кант и превеждах *Логика. Наръчник за лекции*, ползвах събраните съчинения в изданието на Пруската академия на науките. Лекциите по логика са в деветия том заедно с тези по география.<sup>7</sup> Те имат две издания приживе на Кант. Както твърдят издателите им, Готлоб Бенямин Йеше и Фридрих Теодор Ринк, напълно съот-

---

<sup>7</sup> Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, herausgegeben von G. B. Jaesche; Immanuel Kants physische Geographie, herausgegeben von Fr. Th. Rink, in: Kants Werke, Akademie Textausgabe, Bd. IX, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1968. Ако не е посочено друго, по-нататък Кант се цитира по това издание на съчиненията му със заглавие, AA (Akademie Textausgabe), том и страница.

ветстват на буквата и на духа на делото му дори само затова, че представят двата лекционни курса, водени най-дълго, допълвани в протекание на една близо четиридесет и пет годишна преподавателска работа, в която седмичната заетост на Кант била към 40 часа. Само който не е чел лекции, може да смята, че това е напълно естествено привеждане на интелектуалния труд към осемчасов режим, не броим ли, че по онова време са били непознати петдневната работна седмица и часовото ограничение на работния ден. Лекциите по логика са четени 54 пъти, по география – 46. Обикновено първите Кант четял сутрин, от 8 до 9 часа, вторите следобед от 2 до 3. Сякаш някакъв стар питогорейски предразсъдък, превърнат в педагогическо-просвещенска норма, е налагал да се мисли, че на по-голямата важност на логиката съответства и по-ранното ѝ поднасяне на бодрото съзнание. Ала и близостта до съня е също толкова очевидно основание да се предполага, че тъкмо в логиката ще е и най-силна инерцията на съновиденията, от чието събуждане се нуждае едно просветено съзнание. У Кант по особен начин се съчетава споменатия предразсъдък за важността на логиката с необходимото събуждане от догматичната дрямка в мисленето.

Иначе трудно може да се отстоява, че тия лекционни курсове са изцяло дело на Кант. Дори и във времената на зрялото Просвещение, когато самостоятелното мислене е издигано в култ, е било почти изключено някой да изнася лекции, основани на собствени трудове. Лекция иде от латинското *lectio*, четене на избрани места; лекцията най-често е прочит на приет за образец учебник по съответния предмет, към който се прибавят устните обяснения на четеца. В това насичане на авторитетния текст лекцията е всъщност коментар, т.е. съ-мислене с наложен образец. Така лекциите по логика най-напред се основават на известния за времето си учебник на Кристиан Баумайстер, ползван от Кант девет семестъра след 1755 г., а след това – върху учебника на проф. Майер. Курсът по география пък бил съставен от различни сведения на пътешественици, популярни брошури, земеописания и книги по физическа география. Кант четял тези неща пред студентите, коментирал ги, снабдявал лекциите си с бележки и така изпълвал постепенно страниците на ползваните книги. При проверка на архива му от страна на Йеше и Ринк те намерили там три тетрадки с лекции по география, за които Кант предполагал, че били загубени. В напредналата си старост той надали е помнел всички точни подразделения и параграфи, в които, наред с образците на утвърдени автори, е приподнасял на студентите разясненията си.

При превода погледът естествено се спря на най-цитираното място в текста на *Логика*, издадена от Йеше:

„Полето на философията в това световно-гражданско значение може да се сведе до следните въпроси:

1) Какво *мога да знам?*

- 2) Какво съм длъжен да върша?
- 3) Какво бива да се надявам?
- 4) Какво е човекът?

На първия въпрос *отговаря метафизиката*, на втория – *моралът*, на третия – *религията*, и на четвъртия – *антропологията*. По същество всичко това би могло да се отнесе към антропологията, тъй като първите три въпроса се свеждат към последния.<sup>8</sup>

За това естествено спиране на погледа несъмнено влияе образователно-просветителската нагласа. Тя дотам забравя упреците си към подражанието, че обръща внимание само на неща, на които *трябва* да се обръща внимание, тъй като още веднъж утвърждават вече известното. За този пасаж това е още по-оправдано. В него Кант популярно представя възгледите си за философската систематика и изразява дълбокото си убеждение за философията изобщо. То е прагматично-просветителско: в своето световно-гражданско значение философията трябва да е практически-полезна с точни отговори на въпросите си. Освен това с последния въпрос в тая *Логика* се допълва една от ключовите теми на *Критиката на чистия разум* – темата за интереса на разума в неговите спекулативни и практически употреби.<sup>9</sup>

При четенето пък на лекциите по география се явява една друга естествена – естествеността на интереса към „родното“, влязло в ползрението на велик мислител. Българският читател няма как да подмине следното място:

### „Третата част на света

#### Европа

#### Европейска Турция

#### България

До планината, която дели тая страна от Сърбия, има кристално чиста и докъм шестдесет крачки студена минерална баня. Иначе тук има много топли извори. Тук също така се срещат големите орли, чиито пера от опашката жителите на цяла Турция и Татария използват за направа на стрелите си. Добруджанските татари южно от устието на Дунав са прочути с гостопри-

<sup>8</sup> Кант. Логика, с. 21

<sup>9</sup> Kant, *Im. Kritik der reinen Vernunft, A XVII–XVIII, (ehemahlige Kehrbacksche Ausgabe, herausgegeben von Raymund Schmidt), Phillip Reclam jun. Leipzig, 1926 (1979) , S, 805; също: Имануел Кант. Критика на чистия разум. С., Издателство на Българската академия на науките, 1967 (1992), с. 718. По-нататък немското издание се цитира като KGV с посочване на А за първото издание от 1781 г., В за второ издание от 1787 г. и съответна страница; с КЧР и страница се посочва мястото в превода на Цеко Торбов по същото издание на Р. Шмит, като се отбелязват някои съществени различия в преводите.*

емството си, така че всеки един пътник бива канен с голяма любов от хората в селото да ги уважи и го гощават до три дена с мед, яйца и хляб напълно безплатно.

**Гърция...** <sup>10</sup>

В текста на *Логиката* естественото спиране на погледа на най-цитираното място несъмнено се дължи на образователната традиция, която обръща внимание най-вече на прегледни обобщения, ясни въпроси и дефинитивни отговори, дадени от утвърдени авторитети. В текста на *Географията* погледът пък несъмнено се придружава от граничещия с изненада, но и с гордост личен интерес за забелязаната от авторитета родна страна. Наистина, споменаването ѝ е твърде пестеливо и несвързано. Но човек би могъл да изпита оправдано доволство, че тя е намерила място в лекциите на Кант; че в третата част на *Географията* България е сред изброените само десет европейски страни, всяка от които е получила не по-свързано представяне с оглед на днешното знание за всяка от тях. За онова време обаче това представяне е напълно обяснимо. То съответства на просветителските представи за далечни земи, с които е трябвало да бъдат запознати студентите. Кант със сигурност е чел някои от популярните пътеписи за долния Дунав и е разглеждал карти на Европейска Турция. Впрочем всеки образован немец по това време е нямало как да не попадне на някой от многобройните текстове от корпуса на т.нар. *turcica* или *Türkschriften*, „писания за Турция“. Само библиографското им описание още за XVI в. е в повече от хиляда страници според каталога на Карл Гьорнер. Несъмнено те са израз на политическите, военни, етнографски, икономически и т.н. интереси на немските държави и преди всичко на Хабсбургската империя и Прусия в отношенията им с Османската империя.<sup>11</sup> В тях българските земи обикновено се разполагат между Дунав от Видин до устието в Добруджанска Татария, Черно море и Стара планина, а границата със Сърбия, ако изобщо се поставя, минава близо до Ниш, където са и посочените от Кант хладки минерални извори, вероятно тия на Нишка баня в подножието на Суха планина.<sup>12</sup>

Подобни представи за географска точност по карти, земеописания и писма на пътешественици се придружават от твърдото Кантово убеждение, поднесено без капка ирония: „Един голям град, средище на империя, където се намират нейните областни управи, където има още и университет (за култивиране на науките), а местоположението му е благоприятно за морска

<sup>10</sup> Kant. *Physische Geographie*, AA IX, S. 421.

<sup>11</sup> Вж. Мутафчиева, В. Гледища, в *Усвояване и еманципация – встъпителни изследвания върху немската култура в България* (съст. Ат. Натев). С., изд. К&М, 1997, с. 132.

<sup>12</sup> Вж. картите на семейство Боденер, Йохан Лидл, лейтенат Ренер и др. в *Атлас: Българските земи в европейската картографска традиция (III–XIX в.)*, съст. Д. Стоименов. С., изд. Тангра, 2008, с. 303–304, 315–316, 339 и др.

търговия, която чрез реки благоприятства връзката както с вътрешността на страната, така и с отдалечени земи с различни езици и нрави, такъв един град, какъвто е Кьонигсберг на река Прегел, несъмнено следва да се приеме за удобно място както за разширяване на познанието на човека, така и за това на света, при което това познание да може да се придобива, без изобщо да се излиза от него.<sup>13</sup>

Между другото в подобно двусмислие Кант споменава България не само в лекции по география. Един български княз се явява в забележка под линия във „Втори дефинитивен член към вечния мир“. Неговият мътен об-раз онагледява ясната теза за опасната самостоятелност на държавата, при която „всяка държава определя своето величие ... и блясъкът на нейния върховен глава се състои в това, без самият да се излага на опасност, да му стоят хиляди на разположение, за да бъдат жертвани на една кауза, която с нищо не ги засяга“. Така тоя „български княз дал следния отговор на гръцкия император, който искал добронамерено да уреди спора си с него чрез двубой: Ковач, който има клещи, няма да вади с ръцете си нажеженото желязо от въглените“.<sup>14</sup> Тази бележка за нашия княз е напълно в духа на изобличаваното от просветителите лукаво варварство на тъмните люде, онагледено с доста прозрачната алузия за Прусия и Франция по-рано и от Волтер, уязвяващ схващанията на Лайбниц за най-добрия възможен свят със зверските битки между българи и авари „изцяло според законите на публичното право и войната.“<sup>15</sup>

Тук пръст със сигурност има автоматизмът на осмислянето, предизвикано от обичайната словоупотреба. Нейната инерция понася и най-критично настроените просветители в руслото на некритичното доверие в точността на езика: родовото название, с което се асоциират българите, още от аблигойските войни има двойственото значение на еретик, опасен и грешен човек, но също така на симпатяга, хитрец и „дявол“.

Но оставят ли се встрани любопитните появи на собствената страна и народ в класическата философия, може да се предположи, че ефектът от сравняването на текста от *Логика* с който и да е от споменатата част в *География* ще е еднакъв при читатели от различни страни и езици. Те ще отда-

<sup>13</sup> Kant. *Anthropologie von pragmatischer Hinsicht*, AA VII, S. 120. (българ. превод в Им. Кант, Антропология от прагматично гледище (прев. В. Топузова-Торбова). С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1992, с. 22).

<sup>14</sup> Kant. *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, S. 354 (Им. Кант. *Към вечния мир*. С., БАН, 1977, с. 36)

<sup>15</sup> cf. *Voltaire. Candide, ou l'Optimisme, Chapitre III: Comment Candide se sauva d'entre les Bulgares, et ce qu'il devint*, et *Oeuvres de Voltaire*, par M. Beuchot, XXXIII, Paris MDCCCXXIX; предпочитам по-описателен превод на „selon les lois du droit public“ с „изцяло според законите на публично право и войната“; в българския превод на Боян Атанасов (Вж. Волтер, *Кандид или за оптимизма*, във Волтер. *Философски новели*. С., Народна култура, 1972, с. 158) *droit public* се дава като „международно право“.

дат, особено ако имат философски интереси, нужната сериозност на „полето на философията“ и четирите му въпроса, докато ще възприемат като куриоз сведенията по география за собствената си страна. Ще обяснят, може би и за да оправдаят подобни куриози с оглед на днешното емпирично знание, че Кант преди всичко е философ; че логиката като априорно знание се появява веднъж и завинаги, както и разсъдъчните категории; че системата на високата понятийност не зависи от времевото състояние на знанието, за разлика от географията, чиито синтези, граници и твърдения са апостериорни и се менят при всеки възможен, а и невъзможен исторически опит и т.н. И само злонамерени лица биха питали относно основанието, поради което смятаме Кант от *Логиката* за „самия Кант“, а оня от *Географията* – като „не съвсем Кант“.

Но защо да не се прояви поне наивна критичност, така свойствена тъкмо за просветителите, когато искат да оборят предразсъдъка на авторитета? Именно това ще даде основания да се твърди, че приведените текстове могат да са равноценни, а що се отнася до научността им – равно мощни; че „полето на философията“ е толкова куриозно, колкото описанието на една страна; че в последна сметка и едното, и другото са подредба на думи и представи, които крият зад себе си тип мислене и отминала реалност, недотам разбираеми за нас в целостта си.

При това аналозиите на опита, така стриктно описани от Кант в *Критика на чистия разум*, отнесени буквално към автора им, подсещат, че в това мислене има необходимото единство най-вече според „субстанцията време“, в която пребивава мислещият. Те казват, че в Кьонигсберг на река Прегел, едно „удобно място както за разширяване на познанието на човека, така и за това на света, при което това познание да може да се придобива, без изобщо да се излиза от него“, между 1755 и 1797 г. също е действала една естественост. Тя е правила очевидно обръщането на вниманието към тези и тези неща; спирала е погледа на Кант на тези и тези фрагменти, ръката на записващите студенти — на тези и тези важни места, желанието на Йеше и Ринк да представят „самия Кант“ — върху тези и тези известни им откъслечи, представящи „духа и буквата“ на епохалното му дело в защита от опорочаващи го продължителни, откриващи в него само това, което и искат да открият.

Накъсо: това е *естествеността на Просвещението*. Тя ограничава възможностите на съмнението с необходимостта на разума и накрая отново застива в авторитети, чиито съждения се оказват необходими стъпала за напредъка на знанието. С оглед на това са излишни споровете относно автентичността на текстовете. Изобщо питанията и отговорите за автентичността на нечии творби не засягат съществено философията. Освен на любопитство, те са плод на особената мания за историческа истина според автори-



тетни лични преценки, особено ако се отнасят до отдавна минали времена. Дали множеството произведения, които традицията приписва на Аристотел, са наистина негови, е страничен въпрос, за чието решение достатъчно основание е твърдението, че след като са приписани точно на него, сигурно има защо. Много по-важен въпрос е защо се е получило така, че те са надмогнали времето и обстоятелствата на появата си и зад представилия ги авторитет са успели да поддържат онази инвънконтестуална убедителност, която ги прави разбираеми и днес.

Ето защо не е толкова важно дали точно Кант е истинският автор на *Логиката* и *Географията* и дали Йеше и Ринк са ги предали „по същество“. Не е важно и как ги възприемаме при сравнение с други подобни работи. Те изпъкват на фона на епохална идея и въпросът е да бъдат разбрани откъм нея независимо от предпочитанията, които могат да бъдат безброй: на философи, логици, географи, българи, знаещи немски, вярващи и т.н. На този фон може да се разглежда и „автентичната“ *Критика на чистия разум* или, ако държим да сме точни с оглед на двете издания, на първите две Кантови *Критики на чистия разум*. Показването и обосноваването на тази двойственост на просветителското мислене и възможните му проекции в делото на Кант е сред най-съществените задачи на тази работа.

В това отношение тук трябва особено да благодаря на Жана Янева и стегнатото ѝ изложение по повод превода на *Логиката* на Кант, издадена от Йеше. Тя, както и мнозина изследователи на „истински ценното“ у Кант, постави под съмнение смисъла от превеждането, издаването и коментирането на „слаби“, „непредставителни“, „съмнителни“ и т.н. негови произведения. Тази работа е много широк и дълъг отговор на нейната кратка статия, особено на последните ѝ пасажии: „Освен съмненията, че Логика на Кант не е толкова Кантова, остават и подозренията, че не е чак толкова „Логика“ (т.е. че „Логика“ на Кант не е в полза нито на логиката, нито на Кант – и за това ни напомня всяко ново издание на този труд).“<sup>16</sup> Те свидетелстват за щадящото изискване да не се принизяват т. нар. „класици“ към тривиалностите, които самите те изповядват, и към предразсъдъците, които поддържат и ни завещават. Това е не просто ефект от стремежа за непременно запазване на авторитета или от липса на критичност, а е същностно условие за неразбиране на просветителската традиция в нейното многообразие. Ако наистина държим да я продължим, трябва да се върнем към нея, освободени тъкмо от предразсъдъци спрямо предразсъдъците на най-авторитетните ѝ представители. Това означава веднъж да ги обясним, втори път да ги разберем по-добре, отколкото са се разбирали самите те.

<sup>16</sup> Янева, Ж. Коперниканският преврат на Кант (или Кантовият поврат) в логиката, сп. „Философски алтернативи“, 1995, кн. 5, с. 56.

Просветителската традиция среща естествени проблеми с обяснението и разбирането си не само във враждебна среда, но и в такава, където появата на нейните образци е твърде желана и затова те трябва да бъдат бързо пренесени и преведени на пряко разбираем език. Това е средата, чиито представи за авторитети са суетно подражателни, а за Просвещението – смътно положителни. В този случай често се изпада в заблудата да се приписват пряко въздействие на пренесените образци върху опитите за тяхното обяснение и разбиране, при което условията на средата изцяло се забравят. С това като че ли се оказваме по-близо до образците и компенсираме недостига на самостоятелно мислене, нужно за преодоляване на естествените за една образцова епоха предразсъдъци. Така е у нас именно със схващанията за епохата на Просвещението.

Със сигурност задачите на конкретното просвещаване лесно изместват изследването на Просвещението, ясно още в подчиненото на езиковия усет пряко осмисляне на термина. По подобен начин у нас се мисли и т. нар. Възраждане, чиято времева близост със западноевропейското Просвещение изобщо не е пречка, а по-скоро улеснява отъждествяването му с нагласите и на Ренесанса, и на Романтизма като революционно преодоляващи или възстановяващи образцовото минало епохи. Представата за историческо наваксване обаче никак не е безопасна точно с оглед на понятията, които се спояват до реторическо безразличие. Оттук иде и водещото убеждение, че „Българското възраждане е компенсационна епоха, която не е нито само Ренесанс, нито само класицизъм, нито само Просвещение, нито само революционна промяна на обществените отношения, а всичко взето заедно, осъществено при специфични исторически условия в хода на националноосвободителната епоха.“<sup>17</sup> Това убеждение има решаващи ценностни последствия. Схематично те изразени в идещото още от тия възрожденски времена остро противопоставяне на „просвещение“ и „революция“ все в полза на последната като „продължаване на най-прогресивните и положителни страни на просветителството, на всичко ценно от съдържанието му, което съдейства за прогреса на страната и за разгръщане на революционната борба. Така идеите на просветителите се развиват от революционерите“.<sup>18</sup> Тази схема със сигурност идва още от средата на XIX в. и няма нито само български, нито само марксистки произход. В нея се съдържат и героично-романтиче-

<sup>17</sup> Генчев, Н. Българската култура XV–XIX в. С., УИ „Климент Охридски“, 1988, с. 176; подобни едри успоредици между Просвещението, Ренесанса и българското Възраждане, както и конкретни данни за образователни институции, степени на образованост, издания и др. вж. и по-нататък – с. 193, 197, 199 и сл.

<sup>18</sup> райков, В. Георги Стойков Раковски (Биография); . С., Изд. БАН, 1974, с. 28.

ската критика на Просвещението, и политическите битки между „стари“ и „млади“, и апотеозът на революционното национално формиране и социално освобождаване. Животът и творчеството на Хр. Ботев са най-яркият пример у нас, който сякаш доказва парадигмалната ефективност на тая схема в последващото ѝ историческо въздействие за осмислянето на епохата, в която е родена, а и на епохите, които я следват. Дотолкова тя допринася за едно понятийно утаяване, което се родее с очевидността, че „и науката, и литературата, и поезията, и журналистиката, с една дума – сичката духовна деятелност...би трябвало да земат характера на политическа пропаганда.“ и „ние не можем да направим друго никакво заключение освен това, че единственото спасение на нашия народ се състои в революцията.“<sup>19</sup>

Иначе по-конкретните български изследвания на просветителската епоха са предимно от литературно-исторически характер. Те също се задоволяват с посочване на ония близки на западноевропейското Просвещение черти, намиращи къде пряк и бърз, къде косвен и късен израз в творчеството и делото на дейците от нашето Възраждане през целия XIX в.<sup>20</sup> Историческото въздействие на „История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски е чудесен пример както за това, така и за орисията на повечето по-късни изследователски опити. Те нерядко се водят така наивно по източници и авторитети, както постъпва и Паисий, без обаче да имат неговия неподправен просветителски патос и верски ангажимент, целящ самосъзнанието на един народ и естествено пренебрегващ книжното доверие към авторитетите за сметка на вярата в духа. Паисий следва идеята си и се отнася доста немарливо към имена и източници. Късните изследователи, напротив, търсят зад вече наедно познатата им идея изобилието на факти и автори, които биха я потвърдили още повече, сякаш без тази изчерпателност тя би била необоснована. Затова и насилените календарни успоредици на делото на Паисий и следовниците му с това на западноевропейското Просвещение могат да бъдат обяснени със страстта за търсене на родно съответствие на образците. При тая страст е чиста загуба на време изследването на „Клопшока, Лесинга и Канта“ като просветители, на които „нашият скромнен монах се оказва най-близък съвременник“, но и на Германия, която „в годините на Паисиевата история шества по пътя, който имаше да я доведе до Шилера и Гьоте.“<sup>21</sup> Този паралел, направен от Ив. Шишманов през 1890 г. в статията „Паисий и Русо“, остава устойчив образец и за по-късните опити да се изведат връз-

<sup>19</sup> В. „Знаме“, 4 януарий, 1875 г., в Хр. Ботйов, Съчинения (ред. Ив. Хр.-Ботйова-Христова и Ив. Г. Клиничаров). С., Държавна печатница, 1907, 216–217.

<sup>20</sup> От историко-литературно гледище това е най-обстойно представено от Илия Конев в Българското Възраждане и Просвещението. С., Изд. БАН, 1983, особено частта *Просвещение-то-епоха на духовен подъем*, с. 52 и сл.

<sup>21</sup> Пак там, с. 78; цит. по: Шишманов, И. Избрани съчинения, т. 1. С., 1965, с. 87 и сл.

ките на българското Възраждане с Просвещението.<sup>22</sup> Затова обикновено се посочват дебелияте черти на епохата, докато обстойно до дребнавост се търсят отгласите им в България, най-често като част от Османската империя или Балканите, особеното поле за проява на водещи европейски и световни идеи. В типични образи и с ведра просвещенска ирония тези отгласи чудесно са представени от Любен Каравелов в „Българи от старо време“ през Добри Войников в „Криворазбрана цивилизация“ до Иван Вазов в „Чичовци“.

На тази литературна форма – вече без никаква ведра ирония, а с убийствената сериозност за подплатяване на световни идеи с родни факти – съответстват и множество научни изследвания. Те защитават тезата за едновременното преживяване на историческата епоха и филиативна препоява на идеите изобщо. Например „като се почне от Просвещението, което заедно с национализма упражнява главно формиращо влияние на Балканите, районът действено участва във всяко основно културно и идеологическо течение в Европа. Ирония е, че упоритото твърдение на балканските националистически историографии, че Османската империя фатално и абсолютно е отрязала Балканите от главните течения на европейското развитие, се възпламенява в момент, когато те се опитват да докажат своята законна принадлежност към Европа.“<sup>23</sup> Тази теза е оправдан отговор на иначе популярното схващане за културна изостаналост, дължаща се на непреживени Средновековие, Ренесанс, Реформация, Просвещение и т.н.

Нейната обща оправданост обаче преповтаря именно наложената едра представа за Просвещение, като я онагледява вече не с различни облици на епохалната идея, а с нейни предимно словесни и институционални изрази, които целево водят до прогресивното му преодоляване. Ако се водим по тая методика, не ще е трудно да открием близости примерно между Кантовото определение за Просвещение като свободна и публична употреба на собствения разум с убеждението на Неофит Бозвели: „Колико да би бил човек просвещен, он не может да бидет полезен, ако ли своето си просвещение, своите си мисли не может да съобщава.“<sup>24</sup> Тия успоредици могат даже да предизвикат търсене на общ източник, от който черпят Паисий и Кант, ако ли не за още по-смел изследователски набег, доказващ влияние на единия върху другия в стил „и ний сме дали нещо на светът“. Така например Хи-

<sup>22</sup> Вж. напр. Пенев, Б. История на българската литература. С., Български писател, 1977, т. 2, с. 60 (Нравствени и просветителни движения в Западна Европа през XVIII в.); т. 3, с. 134 (Просветители и революционери); Игов, Св. История на българската литература. С., Сиела, 2002, стр. 158.

<sup>23</sup> Вж. Тодорова, М. Балкани. Балканизъм. С., изд. „Фондация Българска култура и наука“, 1999, с. 472 и сл. Тази теза е защитена и в цялата книга с методическа и фактическа убедителност.

<sup>24</sup> Бозвели, Н. Съчинения. С., 1968, с. 221 по: Конев, И. Българското Възраждане и Просвещението, с. 30.

лендарският монах пише в историята си през 1762 г., „Простите българи в своя дом приемат и гощават всекиго.“ Кьонигсбергският мислител го повтаря в географията си тридесетина години по-късно – в България „всеки един пътник бива канен с голяма любов от хората в селото да ги уважи и те го гощават до три дена с мед, яйца и хляб напълно безплатно.“ После нека някой твърди, че нямало филиация на идеи, свидетелство за която са почти дословните съвпадения, подчертавани с характерната филологическа страст в хуманитарните науки...

Подобни успоредици, които лесно намират текстови доказателства за достоверността си, подсилват илюзията, че с понятийното прелитане над епохата се улеснява изследването на фактите, които по необходимост са причинили самите понятия. Тези времеви паралели са сякаш достатъчно основание за убеждението, че витаещите идеи няма как да не се проявят и във философските провинции, след като са се явили в една пределна яснота в метрополиите. И е достатъчно да преведем текстовете, в които са заявени, за да ги разберем с оная безусловност, с която се явяват чистите идеи.

На всичко отгоре у нас се е случило така, че авторитетните представители на просветителската епоха са се приемали подражателно и набързо често пъти през втора и трета ръка. Наред с това пряко са въздействали незабележими или маргинални за времето си автори и теми. Знаменитите драматизации на „Многострадална Геновева“, преводите на късни просветители и ранни романтици в стил „Изгубено дете или приключение весма приятно и полезно; на немецкий язык исперва сложено, на французкий после преведено, от французсакаго же на греческий, а сега от греческаго на болгарский от Хр. Павлович, Дупничанинъ“<sup>25</sup> обаче са не само симпатична културна изява на страстта за съответствие със съвремението. Те могат да се окажат и съдба на духовното творчество.

Под нея попада и философията у нас. Тук, ако не броим политическото и теоретическото утвърждаване на революционния марксизъм в протежение на век, най-влиятелни фигури приживе на Хусерл, Хайдегер и Гадамер са Вунд, Ремке и Юбервег, а „Принципи на математиката“ на Ръсел и Уайтхед или „Логико-философски трактат“ на Вингенщайн биват затулвани от местния колкото философски, толкова и политически спор за теорията на образите и непосредствено даденото. Така широките цедки на представата за „чиста философия“ пропускат като несъответни на нея редица важни събития от непосредствената съвременност и исторически най-близката ѝ епоха – Просвещението. Неговото изследване бива пренебрегвано за сметка на сякаш очевидните понятийни обобщения. В този контекст наистина би

<sup>25</sup> Вж. Пенев, Б. История на българската литература, т. 2, с. 422; т. 3, с. 547. Под това заглавие у нас се подвизава популярната трагедия *Das verlorene Kind* на Кр. Щмид, автор на множество поучителни разкази и повести.

било „загуба на време“ някой да обръща внимание ако не на изследванията на Касирер за Просвещението, то поне на есетата на Хоркхаймер и Адорно в „Диалектика на Просвещението“. Разбира се, тук няма как да не се отчете сянката, която хвърля върху представата на Просвещение наложеният от марксизма революционно-практически критерий за преценки не само на нечие философско дело, но и на цяла епоха. Според него е достатъчно да се каже, че „просветителите приемат програмата на националната буржоазия“<sup>26</sup> и така изостават от хода на историята към свободата. А още от Каравелов е установено, че тя по правило не ще Екзарх, а Караджата.

Така Просвещението се оказва исторически саморазбираемо, но същевременно негероично отминало, както саморазбираеми и същевременно исторически негероично са отминали биографичните, словесните, мисловните и смисловите реалии на едно философско дело, за да остане то само в движението на чистите понятия. Затова у нас няма нито едно по-конкретно историко-философско изследване на просветителската епоха, а само най-общи посочвания на чертите ѝ като фоново условие за разбиране на нечие дело. Дори обстойно просвещаващите предговори на Исак Паси към множество издания на автори от епохата и обзорните му лекции по естетика се отнасят твърде пестеливо към Просвещението. Те се изчерпват със същите популярни представи, с които си служат вече споменатите литератори и историци, макар реторическата сила на Паси да ги надхвърля дотам, че превръща тривиалните квалификации в ясни и отчетливи философски убеждения. Ето няколко най-обща примера: „Ако някой век има право да се напише на емблемата си Разум – това е седемнадесетият, векът на великите рационалисти, и в някои отношения туй право му принадлежи може би повече, отколкото на осемнадесетия, прехваления век на разума.“<sup>27</sup> „Така в общо антидиалектически, метафизически настроеното Европейско просвещение Хердер влива силна диалектическа струя“; това го прави един от „най-ярките представители на културологическия универсализъм на Немското, а и на цялото Европейско просвещение“, който същевременно може да се разглежда и като „проторомантическа антитеза на Просвещението.“<sup>28</sup> Или принципът, „който и Ренесансът, и Просвещението издигат до основно естетическо credo“, е „панелинският принцип за художествено подражание на природата (миме-

<sup>26</sup> Вж. История на философската мисъл в България, т. I. С., БАН, 1970, с. 153. Налаганата напоследък идеология за непременната практическа полза и пряка ефективност на теоретическите изследвания трудно се различава от марксистката, колкото и на думи да ѝ се противопоставя.

<sup>27</sup> Паси, И. Френски моралисти. Монтен, Паскал, Ларошфуко, Лабрюйер. С., Наука и изкуство, 1978, с. 59.

<sup>28</sup> Паси, И. Естетиката на Хердер, в Хердер, Естетически студии и статии. С., Наука и изкуство, 1985, с. 14; 18–19

зис)“, което прави Винкелман „баща на немското Просвещение.“<sup>29</sup> Както и: „От епохата на Просвещението, от движението Sturm und Drang, от революционните идеали у Шилер завинаги остава буден копнежът за свобода.“<sup>30</sup>

По отношение на Кант откъсването от епохата е предзададено още в скромното: „Нас няма да ни интересува Кант, взет в своята цялост.“ Дължим го на парадигмалната за българската философия изобщо книга на Димитър Михалчев, „Форма и отношение“. Тя отработва на по-нов език философските понятия, въвежда основните теми в българската философия и структурата на представяне на нечие дело през схващанията на Михалчев за представяне на чиста и единствено научна философия.<sup>31</sup> Стремещът към „иманентно“ представяне на философските възгледи – една сама по себе си легитимна форма, явяваща се основа на полезно, макар и фрагментарно просветителство – се поддържа по-нататък и от автори, които иначе дават доста широк поглед върху цялостната Кантова философия във връзките ѝ с ключови исторически и философски събития – например Иван С. Стефанов<sup>32</sup>, а напоследък и Христо Стоев<sup>33</sup>. Но бидейки просветители в смисъла на коментатори и преводачи на идеи, те почти не обръщат внимание на духовния контекст и историческата фактичност на Просвещението, където това дело има ако не първите си причини, то поне достатъчните си основания. Дотолкова Просвещението не е специален обект на изследване, а саморазбиращ се фон, на който изпъкват някак най-ярките за епохата лица и моменти във философията.

Така е още в лекциите на Ив. Георгов, първият институционално квалифициран историк на философията, водещ обзорни курсове за големите исторически периоди. Напълно в съгласие със стандартите на времето, състоянието на изследванията, ползваните източници и строгото отделяне на научните области една от друга, в тях липсват каквито и да са по-конкретни черти на която и да е епоха. Както за Античността и Новото време, така и за Просвещението се използват само общите характеристики, представени покрай важните политически събития – Френската революция, научните поврати, различните философски школи и отделни философи.<sup>34</sup> Това се продължава по-нататък във всички общи или специализирани изложения. При тях стандартното представяне на възгледите се придружава със заети

<sup>29</sup> Паси, И. Немска класическо естетика. С., Наука и изкуство, 1985, с. 31

<sup>30</sup> Пак там, с. 201.

<sup>31</sup> Вж. Михалчев, Д. Форма и отношение. Принос към учението за познанието. С., Университетска библиотека, 1931 (първо издание 1912), с. 481.

<sup>32</sup> Вж. Стефанов, И. С. Кант и проблемът за диалектиката. С., Наука и изкуство, 1981; Трансценденталната философия и метафизиката. С., Наука и изкуство, 1987.

<sup>33</sup> Вж. Стоев, Хр. Понятията в Критика на чистия разум. Систематичен преглед. С., изд. МГУ „Св. Иван Рилски“, 2009.

<sup>34</sup> Вж. Георгов, Ив. Лекции по история на философията. С., Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2008, с. 14, 374.

от изповядваната идеологическа или философска доктрина също така не помалко общи тези за историческия период, както е например в най-пълното българско изложение на философията на Новото време в работите на Елена Панова към новоевропейската философия.<sup>35</sup>

Въпреки тази близо вековна традиция на пестеливо разглеждане на историческия контекст и бързи идеологически и реторически обобщения, както по темата „Кант и Просвещението“, така и за Просвещението изобщо, у нас напоследък има симптоми на сериозен методологически пробив. Така е например при Валентина Кънева. Конкретното ѝ изследване на проблема за злато във философията на Кант се предхожда от главата „Векът на Просвещението – разум и свобода“. Тук се обсъжда важноста на темата, проследяват се някои основни позиции в представянето и осмислянето на Просвещението в неговата нееднозначност – например на Мишел Фуко, Вилхелм Шмит-Бигеман, Хайнрих Хайне, Одо Марквард, Норберт Елиас. Те се отнасят както към Кантовия „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ и свързани с темата произведения, така и към конкретния изследователски проблем за злато.<sup>36</sup>

С оглед на Кант и цялостното му философско дело този пробив се дължи на работите на Валентин Канауров, особено на „Критическата метафизика на Кант. Опит за виртуалистки трансцендентализъм“ и „Критически онтологеме на духовността“. Те значително разширяват историко-философския контекст, нужен за разбиране на трансценденталната философия, като същевременно отправят това разбиране и към фоновите условия на просветителската епоха с изискването за критическо представяне „без каквито и е отстъпки пред предварително отделени (неудобни или застраховани) феномени и без каквото и да е безкритично легализиране на идеални конструкции в смисъла на Кантовата диалектика, схващана като трансцендентална илюзия.“<sup>37</sup>

От гледище на историята на литературата Просвещението се представя твърде обстойно и от Симеон Хаджикосев в многотомната му работа „Западноевропейска литература“. Тук за пръв път у нас се прави обстоен преглед на общото понятие и спецификата на видовете Просвещение в подразделенията му на английско, френско и немско; посочват се най-важните черти и особено връзката между литература и философия. При това, макар и откъм една доста едра представа, онагледена от схващанията на М. Фуко, се разглежда и Кантовият „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ в контекста

<sup>35</sup> Вж. Панова, Е. Основни проблеми във философията от Бейкън до Маркс. С., Наука и изкуство, 1974, 1986; Кант и аналитичната метафизика. С, БАН, 1986.

<sup>36</sup> Вж. Кънева, В. Проблемът за злато във философията на Кант. С., ИК „Кота“, 2005, особено с. 30–38.

<sup>37</sup> Канауров, В. Критически онтологеме на духовността. С., Фабер, 2006, с. 331.



на „двухактното развитие“ на мисленето в немскоговорящите страни, като се дава предостатъчен литературен материал.<sup>38</sup>

С оглед на по-точната представа за Просвещение изобщо в неговата специфика и връзката му с инерционни мисловни нагласи, проявата му в обичайни и нови понятия и жанрове, публични и тайни организации този пробив ги имаме особено ярко в работата на Владимир Сабоурин „Свещенотрезвото. Мистика и модерност“. В нея за пръв път у нас се обсъждат обстойно схващанията за Просвещение откъм основополагащите работи на В. Бенямин за преплитането на жанрови особености и епохални идеи, „Диалектика на Просвещението“ на М. Хоркхаймер и Т. Адорно, „Критика и криза“ на Р. Козелек, все подкрепени с изобилен текстови материал и методологически бележки за просвещенското самонадценяване, генезиса за буржоазния свят от структурите на абсолютната държава и тайните общества, отношенията между поданик и частна персона, цинизма на радикалното Просвещение и меката власт на дисциплиниращите техники. Тук се явяват и твърде убедителните онагледявания на тезите с разглеждането на образцови за културната традиция форми – от пикареската до драматургията по исторически текстове, както и на нови художествени жанрове за изява и налагане на епохални идеи. Такива например са анализите на операта и по-специално на „Вълшебната флейта“ на Моцарт.<sup>39</sup> Дори и стряскащите за „високото изследване“ паралели със съвременността, при които тези на Теодор Адорно се онагледяват с текстове от Ицо Хазарта<sup>40</sup>, се оказват съвсем на място откъм една далечна история и практика на иронични различия със силен обяснителен ефект. Те са тръгнали още с със знаменитото, случайно до необходимост заместване на Alamoth („много моми“) с Olamoth („хиляди светове“), излязло изпод ръката на неизвестен кабалист при преписа на „Песен на песните“.

Това вече мотивира преодоляването на безразличието към дребната фактичност, което разчита на почти чудодейното въздействие на понятието, оставяйки само на архиварите изказаното или писаното слово в неговата епохална определеност и понятийна незаобиколимост. Но тъкмо разбирането на последната е съществено условие за разбиране на историческото въздействие на нечие дело в неговата дребнава фактичност. То се отлива не просто в единен творчески път, а в единство на традицията и епохата, вкарващо в едно русло случайни или противоречащи на течението им събития и хора, факти и обяснения. Затова и от обичайните деления на философските дела на „ранни“ и „късни“, „предкритически“ и „следкритически“, „млади“

<sup>38</sup> Хаджикосев, С. Западноевропейска литература. С., Сиела, 2006, с. 598 и сл..

<sup>39</sup> Сабоурин, В. Свещенотрезвото. Мистика и Модерност. Велико Търново, УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2010, особено с. 327, 352, 534–543.

<sup>40</sup> Пак там, с. 481.

и „стари“, та дори – „автентични“ и „неавтентични“, може да се извлече само относителна полза. За смисловото единство в развитието на една мисловна традиция и връзката ѝ с изобилната фактичност те са по-скоро вредни. Затова тук си струва веднъж да се напомня Хайдегеровото положение, че „всеки мислител мисли само една единствена мисъл“, която, макар и лишена от наглед, исторически неизразима и технически неизчислима, може да бъде разбрана откъм един-единствен и постоянно поставян епохален въпрос.<sup>41</sup> Но втори път, особено ако въпросът е „Що е Просвещение?“, не следва да се пропуска, че неговият по-точен и смислен отговор е невъзможен без характерните му онагледявания, исторически разкази и технически описания. Именно с тях може да се осветли постоянната мисъл, която, както ни се струва според традицията, мисли Кант.

Тя се излага на език, който не е само негов. С оглед на това е добре да се припомни и другото Хайдегерово убеждение, че не ние говорим езика, а говори самият той понякога дотам, че ни изговаря. Това пък ни отвежда към възможността да видим постоянната мисъл на Кант откъм езика, понятията, образите, сюжетите и смислите, носещи в себе си духа на Просвещението и повличащи съвременниците, които размишляват по въпроса за същността му. Всичко това обвива още веднъж историческите факти и епохалните идеи, за да ни ги предаде в оная приемлива опаковка, която нерядко отклонява вниманието и блокира разбирането на тяхната конкретност. Вървене-то по текстове, жанрове, контексти и биографични подробности е начин да стигнем до явявания на скритата в тях същност.

\*\*\*

Хегел смяташе, че философията е познание за развитие на конкретното в мисълта на епохата.<sup>42</sup> Струва ми се, че вече задачата е да се разберат конкретните последици за Кантовото мислене откъм епохата на Просвещението чрез следния критическия въпрос: наивността на миналото предметно знание не е ли основание да бъде схванато откъм днешното състояние за същия предмет като наивно тъкмо някогашното му методическо производство с претенцията за вечно истинно съдържание? Този въпрос може да бъде зададен не просто към маргинални произведения, каквито несъмнено са Кантовите лекции по география и логика, издадени от Ринк и Йеше, но и към парадигмалната *Критика на чистия разум*. Все пак нищо не ни налага да мислим, че емпиричната наивност на едни произведения може да бъде

<sup>41</sup> Heidegger, M. Was heißt Denken? (Vorlesung im WS 1951–1952). Tübingen, 1954, S. 20; (също в Martin Heidegger, Eugen Fink, Heraklit, Vittorio Klostermann-Verlag. Frankfurt a. M. 1994, S. 224.)

<sup>42</sup> Хегел, Г. В. Фр., История на философията, т. 1. С., Наука и изкуство, с. 137, 161.

компенсирана от трансцендентална убедителност на други. Или иначе казано – когато искаме да достигнем пълно разбиране на едно епохално дело, добре е да се приближим до онова разбиране, което е налично в епохата. Величието на философа Кант не може да бъде разбрано без предразсъдъците на просветители като Йеше и Ринк, но и обратно – историко-философската значимост на Йеше и Ринк не може да бъде обяснена без предразсъдъците на просветителя Кант. Всички те попадат в мрежата от просветителски очевидности и „аксиоми на нагледа“, за които те не биха допуснали, че някой ден ще изглеждат съмнителни за просветеното благодарение и на тях съзнание.

Стъпка към това обобщаващо разбиране е методическото понятие „хипертеза“, с което може да се изрази увереността в безусловни основоположения. То се появи случайно като игрословица при сравнението на фундаменталната онтология на М. Хайдегер с логико-онтологическите дефиниции на Л. Витгенщайн за философските изказвания и безсмислието на наизразимото. С него по друг начин се изказва това, което Гадамер нарича „полезен предразсъдък“, „предзнание“ или „преднамереност в себе си“ и не „означава задължително неправилно съждение или разсъждение“, а условие за разбиране и саморазбиране.<sup>43</sup> Освен от разбиранятия на Хайдегер и Витгенщайн за онтология, метафизика, логика и , както и на Гадамер за просвещенския предразсъдък за предразсъдъците, понятието хипертеза дойде и от общо-методическите постановки на въпроса в хиперонтологията на Оскар Бекер и хиперметафизиката на Бронислав Петрониевич. За пръв път го използвах в доклада ми „Що е хипертеза?“, изнесен на Витгенщайновия симпозиум в Кирхберг през 1985 г., където плодотворни насоки за разработването му получих от И. М. Бохенски. Той ме насочи към възможната му връзка с „хиперфизика“ и „мисловно убеждение“ у Кант и тетичните положения у Фихте. Резултат от това бе спецкурсът „Витгенщайн и Хайдегер“, четен в Софийския университет през зимния семестър на 1994/5 година. Едва по-късно открих, че „хипертеза“ се използва през тридесетте години от Вили Хелпах в доста по-различен смисъл както за изясняване на отношението „теза-антитеза-синтеза“ у Хегел, така и за описание на партийните идеологии във Ваймарската република.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Плевен, ЕА, с. 372; 380 и сл.

<sup>44</sup> Cf. W. Helpach, *Beiträge zur Individual – und Sozialpsychologie der historischen Dialektik*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1955, 27–28. За пръв път понятието „хипертеза“ публично е употребено от него в реч за Баварското радио по повод изборите за Бундестаг през 1931, когато разглежда национализма като хипертеза на либерализма: „Всяко движение, всяко постижение в световната история води именно до двойно преодоляване на самото себе си, а не до просто; учено можем да кажем, че всяка теза не създава като противовес просто своя антитеза, а хипертеза... тя надхвърля носещата си мисъл и предизвиква крайното си отрицание.“ Cf. Udo Leuschner, *Zur Geschichte des deutschen Liberalismus*; <http://www.udo-leuschner.de/liberalismus/hellpach/dialektik1.htm>.

В систематичен план понятието беше развито в поредица от работи, които, струва ми се, показват полезния методически и историко-философски смисъл на термина, независимо от критиките за по-скоро внушаващата му, отколкото обясняваща роля.<sup>45</sup> Както повечето неологизми то има предимно реторически ефект и затова тукашната му методическа употреба се нуждае от по-обстойно разяснение.

Думата „хипертеза“ описва чрез пространствена аналогия и една доста плоска ирония положението и същевременно предразположението на всеки един принцип и отношението му с всеки друг – научен, всекидневен, идеологичен, философски и т.н. Както се вижда от буквалния превод на думата, тук имаме свръх-полагане. То винаги е спрямо някое друго положение, което с оглед на свръхположеното е по-слабо, предположено, т.е. хипотетично. Хипертезата е теза относно факт, който бива подчинен на едно надмогващо го не просто предубеждение, а чисто убеждение за него; тя е „синтетична“ антитеза, която изключва случайността си спрямо други тематични полета на обяснение. Дотолкова хипертезата е трайна мисловна необходимост. Хипертезите наистина могат да се разглеждат от друго мисловно убеждение като хипотези, но също и като указания за наличието на единство от предразсъдъци, ако чрез други свръхполагания те бъдат сведени до принципи. Няма значение дали тези предразсъдъци също са „хипертетични“ за една епоха или произхождат от смислите в съответния език, които налагат различно осмисляне дори при съвсем точен превод. Например „битието определя съзнанието“ ни вкарва в един режим на мислене, ако го мислим откъм понятието за битие в нашия език, несъмнено дошло още с превода на първата книга Мойсеева, и в съвсем друг, ако го свържем с философската традиция, където терминът няма такива преки теологически корени.

Така или иначе единството от изказвания, които изглеждат хипотетични, а всъщност препращат към хипертеза, към очевидно и затова необходимо свръхположение, образува особената констелация, имаща свойството убедително да подвежда всичко под себе си. Това конфигуративно единство от хипертези, сиреч свръх-полагания, които могат да бъдат разбрани само посредством други, като никога не е последната, се изразява като безкрайна диареа, използваща по необходимост за своето съхранение една „изключваща конюнкция“. Тя може да бъде изразена така: „Ако имаме два факта, единият от тях се разбира по-добре, поради което той вече не е само обяс-

<sup>45</sup> Вж. Денков, Д. Що е хипертеза?, ФИЛОСОФИЯ, кн. 1, 1992; Denkov, D. *Die hyperthetische Funktion der Philosophie. Mesotes*, 1995, 2; *Die hyperthetische Funktion der Philosophie und das Ethische*. Wien, 1998; *Die co-agitaio des ego im Weltbild. Zur Heideggers Bestimmung der Neuzeit*, 2004; терминът влезе и в Енциклопедия България, Труд, 2001. В критичен план вж. Jean-Marie Zemb, *Hypothese beziehungsweise Hyperthese – nicht alles, was zusammengeschrieben ist, ist ein Wort*, in *Sprachwissenschaft*, 26,1, Carl Winter Verlag. Heidelberg, 2001.

ним, но и по-съществуващ от другия“. „По-съществуващият факт“ е „самото нещо“, което затулва „други неща“. То бива мислено чрез непосредствен принцип и има насочващото значение да доведе до необходимост другите хипертези чрез възможността на „намиращото се сега на преден план“. В подобен смисъл Ницше се страхуваше, че немците някой ден ще използват автоматично съчетанието „Шилер и Гьоте“, след като тъй прибързано днес нареждат „Гьоте и Шилер“.

Когато обаче това се случи, а във философския занаят това се случва винаги, се явяват други хипертези, които, използвайки изключващата конюнкция, функционират като „фундаментално-онтологични“ принципи (както е у Хайдегер) или като онова, което ни задължава да мълчим (както изисква Витгенщайн).

Хипертетичните положения също така са и ценностни. Колкото и изследването да се стреми да избягва при подбора и описанието на материала си ценностни предпочитания, изследователят не може да се откаже от такива. Той винаги взима страна при тълкуването на изследваните факти, въвличайки осъзнато или не собствената си ситуация в акта на разбирането и целия си опит. С него фактите биват привлечени към чужда за тях ситуация, която сама иска да бъде разбрана по-пълно, отколкото ако се разглежда без каквато и да е връзка с предшестваща я или намираща се извън нея фактичност. Затова обяснителното („експликативно“) тълкуване се застъпва с приложното („апликативното“); двете могат да бъдат разделени само с дидактически цели. Най-общо апликативното тълкуване се води от плодотворната идея на Гадамер, че в разбирането винаги се случва нещо като приложение на подложения за разбиране текст към съвременната ситуация на интерпретатора и съответна оценка според схващанията му както за миналата, така и за настоящата епоха.<sup>46</sup>

Още с избора на темата и предметите ѝ тук е проявено отношение към действителност, която е застрашена да забрави корените си. Движещите мотиви на едно апликативно разбиране не са само възпитателни и ценностни, каквито лесно могат да се очакват, когато темата е „Просвещение“. Ако полезна функция за самозащита на действителното съзнание в неговото всекидневие е тъкмо забравата, не по-малко полезна функция на научното съзнание в неговата истинност е припомнянето и запаметяването, т.е. незабравата на скритите за настоящето лабиринти, през които е минало някога знанието, за да има днешната си форма. Не е случайно, че в достигналата до нас, т.е. в исторически запаметената, в първата европейска систематична мисъл за

<sup>46</sup> По-обстойно за апликативното разбиране вж. *Führmann, M., H. R. Jauss, W. Pannenberg* (Hrsg.), *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, München, 1981; Според Фр. Роди (Fr. Rodi, *Über einige Grundbegriffe einer Philosophie der Geisteswissenschaften, in Dilthey-Jahrbuch, Bd.1/1983, S. 27 ff.*).

мисленето – *Метафизика* на Аристотел – като същностна черта е положена паметта.<sup>47</sup> Това е осмислена реакция на спонтанното разбиране на самата дума, с която гърците обозначават истината – тя е пряко свързана с отрицание на реката на забравата.<sup>48</sup> В тази историческа модалност мисленето със сигурност е анахронично, но далеч по-определящо тук е, че става метафизично, когато чрез описанието на „това, което е било“ напомня за „това, което трябва да бъде“. По този начин някак съвпадат историческата, реторическата и метафизическа функция на всяка възпитателно-просветителска работа. А тази е от такъв вид.

Действителният смисъл на изследването следователно е и в опита да се покажат несъмнени мисловни, морални, практически дефицити днес, които са следствие на забрава и отказ от духа на Просвещението. В неговия център общата логика споделя една и съща област с всички самотъждествени предмети, т.е. онези, които се схващат по необходимост чрез себе си: „мислене чрез самото мислене“, „съзнание чрез самото съзнание“, „език чрез самия език“ и т.н. Тяхната принципна несводимост към други понякога изглежда досадна с идеалната им затвореност. Това не означава, че за да бъде разбран, предметът може и да не се отнесе към друг. Такива предмети мотивират несъмнено антиредукционистките методически нагласи във философията, представяни и като същност на философския начин на мислене. Разбира се, то допуска преход от един към друг самотъждествен предмет, но не непременно с търсене на причинно-следствени връзки. Например така можем да обясним мисленето чрез съзнанието, а него – чрез езика, без да твърдим, че те се самопричиняват. Но и идеята за всеобща история, схващана диалогично като възможност за разбиране и саморазбиране на епохи, е възможна при приемането на подобна самотъждественост.

Както повечето историко-философски работи, занимаващи се с обяснение и разбиране на епохални идеи, тази също споделя така очертаната нагласа за нередуцируемост. Видимостта за изводимост на един предмет от друг, в случая на Кантовата представа за логиката от Просвещението, има по-различно обяснение. Тя произлиза по-скоро от философската носталгия, от може би наивното предубеждение, че винаги имаме нужда от възпитанието

---

<sup>47</sup> Вж. Аристотел. *Метафизика*.

<sup>48</sup> Етимологичните доводи рядко са добър похват във философията. Това е още по-валидно след злоупотребата им от М. Хайдегер, който онагледява онтологическите си тези с често пъти произволно буквално тълкуване на гръцките думи. Подобен характер има схващането му за истината като „нескритост“, изведена от  $\alpha\text{-}\lambda\eta\tau\acute{\epsilon}\iota\alpha$ ; далеч по-съответстващо на действителността, включително и митологически схванатата, е „незабравеност“. Вж. Heidegger, M. *Vom Wesen der Wahrheit*. in: **Wegmarken, Gesamtausgabe, Bd. 9, Vittorio Klostermann. Fr./M, 1976** (бълг. превод: За същността на истината, в Хадегер, М. Същности. С., Гал Ико, 1999).

чрез примери от областите на учената традиция, упоритото философстване и личния ангажимент в преподаването на знанието и поведенческите норми. Дотолкова работата има не само философско-исторически намерения, а и утилитарно-дидактически причини. Затова в нея под формата на дълги цитати изобилстват преводи; дават се биографични справки за забравени днес и напълно непознати у нас, но примерни за времето си хора, чийто жизнен ангажимент мотивира възгледите им, вкарва ги в остри полемики и ги прави не по-малки символи за Просвещение от традиционните исторически любуимци, с които онагледяваме тази епоха и я представяме наедно с нейните характерни дейци. Така работата е и реторическа в смисъла на поучение и морал, които биха помогнали да разберем по-добре себе си и да се убедим в наследството, което сме заварили и което сме длъжни да преподадем.

Най-общо тази идея за преплитането на фактическо-обяснително с възпитателно-реторическо, нещо, съвсем естествено, когато става дума за Просвещение, се основава на двата смисъла на истината – на факта и на разкриването. Те са схванати още от Лайбниц в просветителското изискване за единство на теория и практика. Цветан Тодоров ги представя като „истината на съответствието, на връзката на съвпадение между словото и това, което обозначава то“ и „истина на разкриването“, т.е. „дадено слово, тълкуване не се задоволяват с установяването на точността на фактите, а отиват по-нататък, откриват скрит смисъл, очертават картина, благодарение на която ние разбираме по-добре какво са представлявали определени събития.“<sup>49</sup> В тази работа преплитането на обяснението и разбирането се опитва да разкрие по-край общия ѝ реторически патос важната връзка на малката Кантова работа „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ с голямото му философско дело, с *Критиката на чистия разум*.

Нека това да е достатъчно за първоначално обяснение на интереса към отношението между „Просвещение“ и „Кант“, с който се опитваме да навлезем, да обясним и разберем един разговор, воден от предшественици, които по особен начин са предвиждали, привиждали и устройвали нашето разбиране и саморазбиране, т.е. голяма част от хипертезите, с които си служим и днес.

---

<sup>49</sup> Тодоров, Цв. Дълг и наслада (един живот на посредник). Разговори с Катрин Портвен. С., ЛИК, 2003, 108–109. Това изискване обаче не е удържано от самия Тодоров в малката му книга „Духът на Просвещението“, в която тъкмо реторическата цел го води до патетично преповтаряне на всеизвестни определения предимно за френски дейци от епохата. Вж. Тодоров, Цв. Духът на Просвещението. С., 2010.

## Първа глава: Формално и материално понятие за Просвещение

### § 1. „Берлински месечник“ или за просветеното съзнание

През януари 1783 г. Йохан Ерих Бистер и Фридрих Гедике започват издаването на „Берлински месечник“, списание от 6–7 печатни коли, събирани в два тома за годината в поредни страници от съответните шест месечни части. Както обявяват двамата издатели в предговора към първия брой, това е „поредното сред прекрасните, добри, средни и слаби периодично издание, което обаче е достатъчно скромно, за да познава своите недостатъци и отдалечеността от идеалите си.“<sup>1</sup> Тази скромност, макар и разбираема за всяко начало, е доста пресилена с оглед на историческото въздействие на списанието – благодарение на дългогодишната работа на издатели, автори и читатели „Берлински месечник“ ще се окаже най-влиятелният печатен орган на късното Просвещение в Германия. Около него ще се събере и широк кръг от сътрудници, почти всеки от които работи или членува в няколко от организациите със заявена или предполагаема просветителска цел – немски и европейски академии на науките и изкуствата, дворцови тайни и явни съвети, гимназии и университети, издателства и театри, верски и светски сдружения за разпространение на книги и знания, църковни настоятелства и масонски ложи. Така списанието дава предостатъчно материал, за да представи просветителската идея, разгърната във всичките ѝ разновидности.

В това списание за пръв път в Германия се поставя за публично обсъждане и с пределна острота въпросът „Що е Просвещение?“. Питането възбужда различни отговори и причинява оживен спор както за същността на епохата, така и за печалбите, загубите и опасностите от просвещаването. Сред отговорите изпъкват образите на най-изтъкнатите дейци на немското Просвещение, а зад тях и на фона на споровете се мерзелят фигурите на

<sup>1</sup> Vorrede, VM, 1783, Bd. 1 (erstes Stück, Januar 1783). Пълното течение на списанието е достъпно на <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/berlmon/berlmon.htm>. По-нататък се дава като VM с посочване на автор, заглавие на съответната статия, година, том и страница. Вж. също така *Berlinische Monatsschrift 1783–1796 – Berlinische Blätter 1797–1798 – Neue Berlinische Monatsschrift 1799–1811*, Silberfiche-Edition, Herausgegeben von Friedrich Gedike und Johann Erich Biester. 58 Bände. Berlin und Stettin 1783–1811. Verlag Olms Microform, Hildesheim 1992. Отделни подборки вж. Hinske, N., *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, Unveränderter Nachdruck der Beiträge von 1783–1786*; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973; Gerlach, H.-M., *Für Vernunft und Aufklärung. Die Berlinische Monatsschrift (1783–1796) – eine Berlinische Auswahl*, Kulturbund. Berlin, 1987.



множество техни сподвижници и съперници. Те избледняват все повече по силата на историческата забрава, пренареждането на авторитетите и мнимата понятийна яснота, с която днес си представяме просветителската епоха и си въобразяваме нейния единен дух.

До последния си брой в 1811 г., когато вече се нарича „Нов берлински месечник“, списанието преследва целите, положени от Кристиан Томазуис още през 1688 г. с безподобното название на оня първообраз, орисал и сякаш описал немското Просвещение: „Искрени, весели и сериозни, най-вече разумни и законосъобразни мисли или месечни беседи за всевъзможни неща, но предимно за нови книги“.<sup>2</sup> В съзвучие с това програмно за повечето немски просветителски издания заглавие „Берлински месечник“ преследва целите си с „висше разнообразие, приятно поучение и полезно развлечение“ в следните рубрики, заявени в предговора към първата книжка:

„1) Новости от цялото царство на науките, предимно за нови открития, които заслужават и общо внимание, и интереса на познавачите; 2) Описания на народи, техните нрави и устройства, преди всичко на най-близките ни; 3) Наблюдения за всичко, което засяга човека, и по-нататък всичко това, което би допринесло за самопознание и познание на събратята ни; 4) Биографични сведения за забележителни, предимно непознати досега според заслугите си хора; 5) Приноси за изграждане и опознаване на немския език и литература в по-стари и по-нови времена; 6) Преводи на важни, все още недостатъчно използвани, майсторски творби от древността; 7) Откъси от редки, но забележителни съчинения от чужбина; 8) Съчинения от различен вид и с разнообразно съдържание, които са в съзвучие с плановете ни.“<sup>3</sup>

В този ред рубриците дават изчерпателен отговор на въпроса „Що е Просвещение?“. Те очертават полето и на най-разгърнатото понятие за Просвещение: *разумно* съчетаване на любопитство с интерес и полза; *новаторско* привеждане и превеждане на минали и настоящи образци; *критично* отношение към себе си и към другите; *методическа* употреба на понятийния изказ; *приятна* отмора в придобиване на разнообразни знания и способности; *полезно* възпитание с въздействащи примери и образцови биографии. Това накъсо означава: да се извадят на бял свят, подкрепят и изострят вродените човешки способности както за лично самоусъвършенстване, така и за подобряване на света.

Дори и всяка публикация да не е изрично подведена под тая обща цел, по правило е свързана с други така, че в края на краищата се задоволяват раз-

<sup>2</sup> „Freimütige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunft- und gesetzmäßige Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand, vornehmlich aber neue Bücher., по *Kurze Geschichte der deutschen Literatur* (Leitung und Gesamtbearbeitung Kurt Böttcher und Hans Jürgen Geerds). Berlin, 1983, S. 190.

<sup>3</sup> Vorrede, ВМ, 1783, Bd.1.

личните равнища на читателското любопитство. Те съответстват на разгърнатото понятие за просвещаване чрез съзнателно преследваните от авторите занимателни теми, полезни знания и лични преценки. В сливането на любопитството с тематичното разнообразие се отстояват основните ценности на списанието, които същевременно са и нагласи, и страсти на просветено-просвещаващото съзнание. В това твърдение то се различава от просветеното съзнание, което може и да не просвещава, и от просвещаващото съзнание, което може и да не е просветено. Според Предговора към първия брой от 1783 г. тези ценности, нагласи и страсти са „ревност към истината, любов към разпространението на полезно просвещение и отстраняване на порочни заблуди с убеждението, че начинанието ще бъде възнаградено.“<sup>4</sup> Това се повтаря реторически по-разточително и в „Думи за сбогом с търпеливите читатели“, с които Й. Бистер закрива в 1811 г. списанието след смъртта на другия си съиздател, Фридрих Николай: „...от първия до последния брой се ръководехме от това да отстояваме разумно постигнатата истина, да даваме подслон срещу атаките на лицемерието и злото, да протестираме – най-малкото на думи – срещу нелепиците на епохата, упорито да изваждаме на бял свят ценното, но днес забравеното, да се стремим наред с развлечението да споделяме полезни знания и в края на краищата да зачитаме законите на нравствеността и Родината.“<sup>5</sup>

Единството на тези цели и нагласи в различните тематични блокове на „Берлински месечник“, съчетаването на ценности и страсти ни дават достатъчно основания да търсим твърдението на просветеното и просвещаващото съзнание във всяка публикация. Неговата действителност се постига единствено при непоколебима увереност в смисъла на просветителското дело като упорито продължаване на наследен и съзнателно продължаван опит, а не само на суетно лично усилие в съзерцание на първоначала. Увереността струи още от смисъла на самата немска дума за съзнание, *Bewußtsein*, въведена през 1719 г. в „Немската метафизика“. Така накъсо се наричат „Разумните мисли за Бог, света и душата на човека, също за всички неща изобщо, споделени за всички любители на истината от Кристиан фрайхер фон Волфен“. Подобно на споменатото първо немско списание, издавано от учителя на Волф, Кристиан Томазиус, това разточително и многообещаващо заглавие е не по-малко точен израз на просветителската идея в Германия в сравнение с разгърнатото ѝ представяне в Предговорите към първия и последния брой на „Берлински месечник“. Тия „разумни мисли...“ на Волф дават основните термини, постройката, метода и дори примерите както на академичната философия, така и на просветителската публицистика в Германия поне за

<sup>4</sup> Ebenda.

<sup>5</sup> Abschiedswort an die geduldigen Leser, BM, 1811, Bd.2, S.VI.

следващите стотина години. Според Волф, който следва „Монадологията“ на Лайбниц в разширяването на картезианския рационализъм и спасяването му от опасностите на „аз мисля, следователно само аз съществувам“, „ние непротиворечиво познаваме, че съзнаваме себе си и другите неща. На нас е пределно ясно, че съществува този, който осъзнава себе си и други неща. И затова сме убедени, че съществуваме.“ В това осъзнато съществуване, което „засяга най-превъзходните неща, към които се стремят хората, именно разсъдъка, добродетелите и здравето“, у нас „се запалва светлината, която осветява цялото ни познание както в науките, така и в устройството на човешкия живот.“<sup>6</sup> Това е сигурността на душата, че може да преодолее всяка неяснота. Именно поради тази изначална убеденост „съзнанието се основа на яснотата и отчетливостта на мислите“<sup>7</sup>, а не заради едно престорено съмнение.

Тук проговаря не толкова съзерцателността и дистанцията от съществуващото на един възприемащ дух, колкото увереността в силата на самото съзнателно съществуване. В него необходим момент е волята за осъществяване на вътрешни способности с преоткриването и налагането им във от самите тях. Още тук е подготвена оная смяна на гледището, която ще се нарече след време „коперникански поврат“. На това съзнание вече са му еднакво чужди и съмнението, и догматичното доверие към първи и последни метафизически причини, както и само субективната вяра в ясен и отчетлив достъп до първооснования; същевременно то все още е далеч от романтическо-героичните пориви на самотното творческо въображение на гения или на колективния дух в народа и човечеството. То сякаш се връща към наивната хилозоистична представа за одушевеността на нещата в света и се оказва любопитно-събеседващо съзнание с мила добронамереност към всичко съществуващо, но най-вече към събеседника. В осъществяването на общочовешкия дълг той е и съратник, и изразител на една обща воля. Дори в най-светските си убеждения това съзнание се води от максимата „Воинът Христов никога не е сам“. Това е едно от решаващите условия за неговата недогматична критичност. Тя се изразява в усъвършенстване на вродените способности в познанието и подобряване на предметите на това познание чрез изобретяването на нови в сътрудничество с други мислещи и работещи. Всяка негова проява предполага други гледища и места на други начини на съществуване. Те го държат в постоянен и общо-взето приятелски, полезен и приятен разговор дори в острите спорове, в които се въвлеча.

Тази понятийна самочевидност на просветеното съзнание е основание-

<sup>6</sup> Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den liebhabern der Wahrheit mitgeteilt von Christian Freiherr von Wolfen, Halle im Magdeburgischen, 1747 (Erste Ausgabe 1719), § 5; също Vorrede, S. 3.

<sup>7</sup> Ebenda, § 732, § 733, S. 457.

то, според което почти цялото съдържание на „Берлински месечник“ следва да се види като събеседване между автори и читатели за общите цели и ползи за човешкия род в познанието, за работата по тяхното практическо осъществяване, за следващите от това морални, „весели и сериозни, най-вече разумни и законосъобразни мисли“, задължения и преценки в устройването на общите дела чрез общ труд и общо мислене – от семейството през държавата до човечеството. Така е и по емпирична действителност: в това списание, както впрочем в повечето печатни органи на немското Просвещение, разликата между читатели и автори е относителна. Тя се заличава в читателско-авторските кръгове около всяко списание, нередко съвпадащи с абонатите и спомоществователите на изданието. Това е една от причините множество от тези списания да имат твърде къс живот: авторите и читателите се опознават бързо и си доскучават често пъти още преди да са свършили средствата за издаването. Разбира се, в решаването на задачата за постоянно усъвършенстване повечето от тях се срещат отново в други списания и издания, за да оформят оня не толкова дълбок, колкото плътен слой от четяща публика, която със същото право може да се нарече и пишеща. Тук се срещат не просто автори, а две от най-характерните, най-крайни проявления на просветителското поведение – срещат се читателският бяс, стигащ до пълно отчуждение на живота в текстове, и писателската страст, стигаща до болезнено саморазголване на човек пред цялата четяща публика.

Статиите, есетата, писмата, пътеписите, стихотворенията, басните, разказите, афоризмите, критиките, отзивите и съобщенията в „Берлински месечник“ почти винаги са читателски отговор на вече поставени и обсъждани в това или друго списание въпроси. Те се позовават на прочетеното с претенцията да го обяснят, допълнят, подобрят или опровергават с прочетено другаде, чуто от някого, лично преживяно, въобразено и осмислено. Тъй като голяма част от тези писания са с полемичен характер, читателският бяс и писателската страст се единят в критическия си патос, чийто живец не е толкова недоволството от други, колкото стремежът към самоусъвършенстване и усъвършенстване на общите дела. Без този стремеж критиката е повърхностна и отива към опасните области на заядливата суета. Именно той дава действителността на понятието за „просветено лично мнение“, при което ценността на „личността“ затулява обичайното недоверие към „мнението“, противопоставяно традиционно на истината. Затова във всяко публично изразено мнение истината е и в личен образ, докато статиите по правило съдържат различни отговори на изобщо важен, но и много конкретен за всички хора въпрос. В това отношение мнението стига до самосъзнание, проявявано в тъждеството на двете взаимодействащи си форми на просветеното и на просвещаващото съзнание.

Поставянето на такива въпроси е толкова характерно за това съзнание,

колкото и стремежът към отговаряне, което и запознава с новости, и поддържа чрез тях страстта към питане. Това съзнание не е прикрит в диалогична форма монолог, където накрая надделява една истина. То е толерантно до там, че понякога дори се отказва от истината за сметка на разнообразните въпроси, всеки от които открива нови измерения за търсене на неподозирани отговори. В действителността си то е любопитен разговор между няколко участника, чиито мнения рамкират условията за избор на собствено и необходимо според личната преценка, но и съобразено с общите въпроси поведение. На него му е чужда както иронията на сократическия диалог, така и от догматичността на схоластическите тези, аргументи и отговори.

В различните си жанрови форми този разговор се представя в бароково-орнаментална разточителност. Тя е всичко друго, но не и повърхностна; защото и под повърхността личат „големи въпроси“, остро заявени понякога до безвкусица и решени често пъти комично дори и с оглед на тогавашното знание. Несъмнено това е свързано с развитието на хуманитарната образованост.<sup>8</sup> Тази образованост вече не се стреми да прокара цялото знание през ситата на истинността в теологията, логиката и граматиката, а допуска в разговорите по каквато и да е тема различни в мотивите и пристрастията си гласове на личната ангажираност с отстояваното мнение, чието публично споделяне е дълг. Зад това многообразие не просто прозира същността на Просвещението; то я изгражда.

## **§ 2. Четири текста**

Във втория том от 1784 г. на „Берлински месечник“ между 480 и 514 страница е разположен такъв просветителски разговор по въпроса за същността на Просвещението. Той ни дава съдържателно покритие на описаните понятия за просветено и просвещаващо съзнание с четири видимо разнородни работи: иронично-поучителната басничка „Маймунът“ на Ц., с която завършва ноемврийската книжка; „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ на И. Кант, с която започва декемврийската; следващото този знаменит днес отговор писмо на г-н \* \* \* за още по-знаменитите тогава устройства на фон Кемпелен – машината за игра на шах и говорещата машина, допълнено с бележките на издателя Й. Е. Бистер и едно писмо от Лондон.

Ако се съгласим с издателите на „Берлински месечник“, че просвещаването предполага „преводи на важни, все още недостатъчно използвани, майсторски творби от древността“, ще е добре те да бъдат преведени и приведени като „нагледи“ за действителността на просветителския диалог, за-

<sup>8</sup> Вж. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод, 25–68.

гълхнал днес с изпъкването на най-авторитетния глас в него. Този превод ще ни върне към диалогичното разнообразие, чието пренебрегване подчинява полифонията на един *cantus firmus*, именно Кантовия, и затува важни мотиви за по-пълно разбиране. Наред с това като дълъг цитат той би могъл да ни представи понятието за Просвещение в собствената му атмосфера по-непосредствено от която и да е утвърдена историческа типология, обосноваващата я фактичност и по-късно теоретическо осмисляне. Това е наложително и с оглед на обстоятелството, че – доколкото ми е известно – досега не е обръщано специално внимание на диалогичното единство в тия няколко разнородни текста. А те разкриват съществени черти за разбиране на понятието в конкретна разгърнатост на двата му смисъла – „просвещаване“ като свойство и дейност на съзнанието и „Просвещение“ като име на историческа епоха. Освен това текстовете изразяват не са само лични позиции, но и групови, „партийни“ мотиви в общото поле на просветителската нагласа.

Впрочем самото понятие за Просвещение като историческа епоха е констелация от лични мотиви и групови пристрастия, изливащи се в индивидуално и общо дело. Тази констелация се получава не толкова от припокриването, а от преплитането им по един особен начин, при който нерядко тривиални мотиви се оказват по-дълбинни, пронизвайки по-горните слоеве на нравственото и общополезно действие, докато други, видимо по-възвишени, се свеждат до съвсем странични, далеч от обичайната представа поведенчески и оценъчни практики. Така една злостна и безвкусна критика срещу просветителския оптимизъм може да бъде онагледена с злочестата съдба на просветителя от сблъсъка му с опасни и неподатливи на просвещаване народи, каквито например са българите и аварите, както ги описва Волтер. Тя може и да се движи от идеята за свободното действие, застрашено от нормите на най-добрия от възможните светове. Но за тогавашния читател без никакви обяснения е било ясно, че зад мистифицираните герои и обстоятелства стоят всъщност не само просветителски, но и политически интереси във Франция и Германия. Те са своего рода реалии, напълно разбираеми за него и съответни на любопитството му към странности, но недостъпни за нас в действителността им. По-нататъшното развитие на просветеното съзнание ги е маргинализирано и е превърнало любопитството в интерес към куриози, които разнообразяват скучното „понятие като такова“ със забавни негови нагледи. Както се знае, те трябва да потвърждават правилото. Работата е в това, че вниманието към тях води понякога до отказ от правилността на понятието, като се оказва странно защо то толкова дълго време е било тъй безкритично приемано. Види ли се обаче непосредственият контекст, тази странност изчезва и самото понятие се явява в онази калейдоскопичност, несъмнен отглас на разноликостта на идеята.

И така, за просветения читател на втория том за 1784 г. на „Берлински месечник“ изобщо не е било странно да прочете както следва: <sup>9</sup>

### Маймунът

(Басничка)

Веднъж маймун един подпали  
по нощна доба сеновали  
и радост страшна го обзе,  
когато светлина виде:  
„Елате братя, кой кат' мен –  
от тъмна нощ да прави ден!“  
Събра се мало и голямо,  
в почуда търкат се очи,  
потупва брат брата по рамо  
и дружно стадото крещи:  
„Маймун най-славен си ни ти –  
Родината ни просвети!“

Ц.

### Отговор на въпроса „Що е Просвещение?“

(вж. декемвр. 1783, с. 516)

*Просвещение е изходът на човека от неговото самопричинено непълнолетие. Непълнолетие* е неспособността да се ползваш от разсъдък си без ръководството на някой друг. *Самопричинено* е това непълнолетие, когато причината му не лежи в недостиг на разсъдък, а в липсата на решителност и смелост да се ползваш от него без ръководството на другото. *Sapare aude!* Имай смелост да си служиш със *собствения* си разсъдък! – ето го девизът на Просвещението.

Мързел и малодушие са причините, поради които толкова много хора остават все пак охотно през целия си живот непълнолетни, макар природата отдавна да ги е освободила от чуждата опека (*naturaliter maiorennnes*); ето защо е толкова лесно за другите да се самообявят за техни опекуни. Та колко е удобно да си непълнолетен! Щом имам книга, която има разсъдък вместо мен, духовен пастир, който има съвест вместо мен, лекар, който ми определя диета и пр., и пр., изобщо няма защо сам да се мъча. Аз не съм принуден

<sup>9</sup> Преводът е по ВМ, 1784, Bd. 2: *Der Affe (Ein Fabelchen)*, S. 480; *Beantwortung der Frage Was ist Aufklärung? von Im. Kant*, S. 481 ff; *Schreiben über die Kempelischen Schachspiel – und Redemaschinen*, S. 495 ff.

и да мисля, след като мога само да плащам: другите ще поемат заради мен досадните неща. Затова, че при огромната част от хората (тук влиза изцяло нежният пол) стъпката към пълнолетие, освен че е тежка, се смята за твърде опасна, се грижат ония опекуни, които милостиво са поели върху себе си надзора над другите. След като най-първо са затъпили домашните си говедца и са се погрижили да предпазят тия спокойни създания от каквато и да е дръзка стъпка извън проходилката, в която са ги напъхали, те им показват по-сетне опасността, която ги грози, ако се опитат да ходят сами. Впрочем тази опасност не е чак толкова голяма, защото след няколко падания те биха се научили най-после и да ходят; но все пак плашещият пример ги прави предпазливи и ги отклонява изобщо от по-нататъшни опити.

Следователно за всеки отделен човек е трудно да се измъкне от станалата почти естествена за самия него непълнолетност. Тя дори някак му е мила и той действително е неспособен да започне да си служи със собствения си разсъдък, тъй като никога не са го оставяли да прави подобен опит. Правилници и формули, тези механични средства за употреба на разума или по-скоро за злоупотреба с природните му заложби, са оковите на вечната непълнолетност. А ако някой ги отхвърли, той би прескочил и най-нищожното препятствие крайно неуверено, защото няма навика да се движи свободно. Тъкмо затова малцина са тези, които чрез самостоятелна работа на духа си са сполучили да се измъкнат от непълнолетието и уверено да поемат по собствен път.

Но да се самопросвети едно общество е напълно възможно и дори – ако го оставят на свобода – неизбежно. Защото тогава винаги ще се намерят няколко самостоятелно мислещи даже сред поставените опекуни, които, след като сами са отхвърлили игото на непълнолетието, ще разпространяват около себе си духа на едно разумно зачитане на собствената ценност и призванието на всеки човек да мисли сам. Особеното тук е, че обществеността, която преди това е била ръководена от тях, след време ги принуждава да останат под игото на непълнолетието, подстрекавана от неколцина опекуни, сами неспособни за каквото и да е просвещение; ето защо е вредно да се насаждат предразсъдъци – в крайна сметка те си отмъщават на ония, които са били техни начинатели или предтечи. Затова едно общество може да стигне до просвещение само постепенно. И чрез революция вероятно би се стигнало до отхвърляне на личния деспотизъм и на алчното или властолюбиво потисничество, но никога до истинска реформа на мисловното убеждение; пък и новите предразсъдъци ще вършат много добре работата на старите, служейки за юзди на лишената от собствено мислене тълпа.

За това просвещение не се иска нищо друго, освен *свобода*; и то най-невинната от всичко, което може да се нарече свобода, а именно: винаги и изцяло *публично да използваш* разума си. Добре, но сега отвсякъде чу-



вам: *не разсъждавайте!* Офицерът казва: не разсъждавайте, а марширувайте! Финансовият съветник: не разсъждавайте, а плащайте! Духовникът: не разсъждавайте, а вярвайте! (Само един единствен господар на света казва: *разсъждавайте* колкото си искате и за каквото искате, *но се подчинявайте!*) Тук навсякъде свободата се ограничава. Но кое ограничение възпрепятства просвещението и кое – не, и дори напротив, го поощрява? Отговарям: *публичното* използване на собствения разум трябва винаги да е свободно и единствено това може да осъществи просвещението сред хората; *частното* ползване на същия обаче може често пъти да бъде ограничавано в значителна степен, без това особено да накърнява напредъка на просвещението. Под публична употреба на собствения разум аз разбирам това, което върши *учения* пред цялата публика от читатели. Частна употреба наричам тази, която му е позволено да осъществява с разума си на един поверен нему *граждански* пост или служба. Следователно в някои дела, засягащи интереса на обществото, е необходим определен механизъм, според който някои членове на обществото трябва да се държат само пасивно, за да бъдат насочвани от правителството чрез едно изкуствено единодушие към обществени цели или най-малко да бъдат удържани от рушенето на тези цели. Естествено, тук не е позволено да се разсъждава, а се изисква подчинение. Но доколкото тази част от механизма се разглежда същевременно като член на едно цяло общество и даже – на световното гражданско общество, дотолкова в качеството си на учен изпълнителят, който чрез книгите си се обръща към публиката в собствен смисъл, наистина може да размишлява, без това да вреди на делата, за които отчасти е назначен като пасивен член. Би било пагубно, ако някой офицер, комуто началството е заповядало нещо, започне да умува открито в службата си относно ползата или целесъобразността на заповедта; той трябва да се подчинява. Ала той не бива да бъде упрекван и да му се забранява в качеството му на учен да прави забележки по повод грешките в службата, щом ги изложи за обсъждане пред публиката си. Гражданинът не може да отказва изпълнението на наложените му задължения; дори нескромният упрек към задачите, които е трябвало да изпълни, може да бъде наказан като недопустим (защото би могъл да предизвика всеобщо непокорство). Въпреки това той не действа в разрез с дълга си на гражданин, когато като учен публично излага мислите си за непригодността или несправедливостта на подобни предписания. Точно така духовникът е задължен да проповядва пред учениците си по катехизиса и пред енорията си според символа на църквата, на която служи; защото той е ръкоположен според това условие. Но като учен той има пълната свобода, нещо повече – призиванието да споделя с обществото всички свои грижливо проверени и добронамерени мисли относно погрешното в този символ и да даде своите предложения за по-добро устройство на религиозната и църковна общност. Тук няма нищо, кое-

то би могло да обремени съвестта му. Защото това, което проповядва като служител на църквата, той го предпоставя и като нещо, за което няма свободата да учи по свое виждане, тъй като е ръкоположен да говори съобразно предписанието и от името на другото. Той ще каже: нашата църква учи това и това; тези са доводите, с които си служи. След това той ще изведе всички полезни следствия за своето паство от положения, които надали сам би приел с пълно убеждение, но които все пак се е съгласил да представя, защото не е съвсем изключено в тях да има истина; при всяко положение там поне няма нищо, което да противоречи на вътрешната вяра. Защото, ако мислеше, че има противоречие, съвестта би му пречела да изпълнява службата си и той би трябвало да се откаже от нея. Следователно употребата на разума от страна на назначения наставник пред енорията му е само *частна*, защото винаги става някак по домашному, макар и пред доста голямо множество; в това отношение като проповедник той не е свободен, а и не бива да бъде, защото изпълнява чужда поръка. Напротив, като учен, който чрез книгите си говори на истинската публика, а именно – на света, духовникът вече се радва на публичната употреба на разума си и на неограничената свобода да се ползва от него и да говори от свое лице. Да се мисли, че самите опекуни на народа (особено в духовните дела) трябва да бъдат непълнолетни, е нелепост, увековечаваща нелепостите.

Но не би ли следвало да се упълномощи някое общество от духовници, напр. един църковен събор, или едно достопочтено съсловие (както казват холандците) да се обвърже вътрешно с някакъв непроменлив символ и така да постави под върховната си опека всеки свой член, а чрез него и народа, с което да се увековечи опеката? Аз заявявам: това е напълно невъзможно. Такъв договор, сключен, за да възпира по-нататъшното просвещение на човешкия род, ще е чисто и просто нищожно и невалиден, пък и бил той утвърден от върховната власт, парламента или от най-гържествените мирни решения. Една епоха не може да се договори и да заговорничи, за да постави следващата в такова положение, че да стане невъзможно разширяването на занаята ѝ (преди всичко – на най-необходимите), освобождаването от заблуди и изобщо напредъка в просвещението. Това би било престъпление спрямо човешката природа, чието изначално предназначение се състои тъкмо в този напредък; затова наследниците ще имат пълното право да отхвърлят подобни решения като незаконни и злонамерени. Пробният камък за всичко, което може да бъде натрапено на народа като закон, лежи във въпроса: дали един народ би могъл само да си наложи приемането на такъв закон? Разбира се, законът сякаш може да се приеме за късо време, в очакване на по-добър, с цел да се въведе определен ред; обаче тук на всеки гражданин и най-вече на духовното лице трябва да бъде разрешено в качеството му на учен да прави забележките си върху погрешното в съществуващия ред, и то публично, в

произведения, докато установеният ред все още продължава да трае дотам, че публичният възглед узрее и се утвърди достатъчно, за да може чрез обединение на гласовете (дори да не са всички) да се поднесе пред трона предложение и да се вземат под защита онези общини, които според понятията са се присъединили към по-съвършения възглед за промяна на религиозното устройство, без да пречат на тези, които искат да се придържат към старото. Ала по никакъв начин не бива да се допуска постигането на съгласие относно религиозно устройство, което да бъде неизменно дори в периода на само един човешки живот и което да забранява публичното съмнение, защото това ще зачеркне цял период от хода на човечеството към усъвършенстване и ще обремени с безплодие потомството. За себе си човек може да отхвърля просвещението по отношение на това, което му предлагат като знание, и то само за определено време; но да се откаже от него, било дори лично за себе си, а да не говорим за идното поколение, значи да се нарушат и потъпчат свещените права на човечеството. Това, което един народ не може да реши за себе си, още по-малко може да го решава и монархът вместо него; височайшият му законодателен авторитет се състои тъкмо в това, че обединява общата воля на народа в своята. Нещо повече, ако той обръща внимание само на това, всяко истинско или мнимо подобрене се съгласува с обществения ред, то може да позволи на поданиците си изобщо сами да решават онова, което смятат за нужно за спасението на душите си; впрочем това не го и интересува, а трябва само да предпазва според властта си хората от насилие един спрямо друг в делото им по определяне и поощряване на собственото им спасение. Величеството му би се накърнило, ако той се намесва с правителствен контрол в подобни въпроси, като удостоява с надзор ония съчинения на своите поданици, чрез които те се опитват да изяснят възгледите си; и макар да го прави с най-искрено и висше съзнание, той ще се изложил на справедливия упрек *Caesar non est supra Grammaticos*; а би се накърнило още повече, ако дотолкова започне да унижава върховната си власт, че започне да подкрепя духовния деспотизъм на неколцина тирани в държавата си в ущърб на останалите свои поданици.

И ако сега се попита: Живеем ли сега в *просветена* епоха?, отговорът ще е: Не, но ние живеем в епоха на *Просвещение*. Твърде много още липсва при сегашното положение на нещата, щото хората да са в състояние или да могат да бъдат приведени в такова, че да си служат с увереност и умение със собствения си разсъдък в религиозните дела без ръководството на някой друг. И все пак ние имаме красноречиви свидетелства за това, че пред тях вече се открива полето на възможността сами свободно да избират и да се усъвършенстват, че препятствията за всеобщото просвещение или за изхода от непълнолетието стават все по-малко. В този смисъл тази епоха е епохата на Просвещението, или векът на *Фридрих*.

Владетелят, който не счита, че е под достойнството му да каже, че смята за свой дълг да не дава предписания по отношение на религиозните дела, а напротив, да предоставя на хората пълна свобода по тези въпроси, който също така не се кичи и с високомерното име на *толерантността* – този владетел сам е просветен и заслужава да бъде оценен от благодарните си съвременници и потомци като господаря, пръв освободил човешкия род от непълнолетието най-малко от страна на правителството и позволил всекиму сам да се ползва от собствения си разум така, както му налага съвестта. Под негова власт достопочтените духовници могат свободно и публично в качеството си на учени да подлагат на преценка своите по един или друг начин отклоняващи се от общоприетите символи съждения и възгледи, без това да е в ущърб на служебния им дълг; в още по-голяма степен това се отнася до всеки, който изобщо не е ограничен от служебен дълг. Този дух на свобода прониква дори и там, където му се налага да се бори с външни трудности, създавани от едно правителство, което има погрешно разбиране за себе си. Защото той просветва и пред него като пример, сочещ, че при подобна свобода най-малко трябва да се тревожим за общественото спокойствие и сплотеността на обществото. Хората със собствен труд се измъкват все повече и все по-лесно от естествеността си тогава, когато никой преднамерено не ги запазва изкуствено в нея.

Аз сложих главната точка на Просвещението, т.е. на изхода на човека от самопричиненото му непълнолетие, предимно в *религиозните дела*, защото по отношение на изкуствата и науките нашите господари нямат интерес да опекуноват над поданиците си; освен това религиозното непълнолетие е не само най-вредно, но и най-позорно от всички. Но мисловното убеждение на един държавен мъж, който благоприятства Просвещението, отива още по-далеч и подсеща: даже по отношение на неговото *законодателство* няма никаква опасност, ако позволи на поданиците си *публично* да използват собствения си разум и свободно, дори чрез открита критика да излагат мислите си пред света за подобрене на законодателството; за всичко това ние имаме един блестящ пример и в този смисъл никой монарх не надвишава този, когото почитаме днес.

Но също така е вярно, че само този, който, бидейки сам просветен, не се страхува от сянката си и ведно с това има под ръка добре дисциплинирана многочислена армия за опазване на обществения ред и интерес, може да каже това, което републиката не може да си позволи: *разсъждавайте колкото искате, но се подчинявайте!* Така тук изпъква оня винаги удивителен, неочакван обрат в хорските дела, когато го разглеждаме в неговото величие, където почти всичко е парадоксално. По-голямата степен гражданска свобода сякаш има предимство пред свободата на духа на народа и същевременно поставя пред последната непреодолими ограничения; но

тази, която е с една степен по-малка от първата, напротив, създава онова пространство, в което свободата на духа се разгръща във всичките си възможности. Както прочее и природата е развила под твърдата си черупка зародиша, за който нежно се грижи, а именно – склонността и призиванието за свободно мислене, така и той въздейства постепенно върху умонастроението на народа (чрез което народът става все по-способен за *свободата да действа*) и най-сетне влияе дори върху принципите на *правителството*, което само намира за полезно да се държи по достойнство с човека, който вече е *нещо повече от машина*. \*

\* В *Бюшингските седмични новини* от 13 септ. чета тъкмо днес, 30 септ., съдържанието на *Берлинския месечник* за настоящия месец, където е обявен и отговорът на г-н Менделсон на същия въпрос. Броят не е попадал още в ръцете ми; иначе бих се въздържал от тоя си отговор, който нека се приема засега само за опит, доколкото иначе случайността би могла да доведе до съвпадение на мислите.

*И. Кант*  
*Кьонигсберг в Прусия,*  
*30 септември 1784 г.*

### **Писмо за Кемпеленовата машина за игра на шах и говорещата машина** *До г-н \* \* в Берлин*

Надявам се да не ви отегча особено, ако опиша прочутите Кемпеленови устройства – машината за игра на шах и говорещата машина, които видях преди няколко дена във Франкфурт на Майн. Писаното досега за тях или поне това, което аз съм чел, почти не може да послужи за съставяне на щогоде правилна идея за тези изкусни творби.

Най-напред за шахматиста. Позволете да разкажа как, къде и при какви обстоятелства се запознах с тази машина; ще го разкажа приблизително така, както се описва спиритическо явление. Накрая ще разберете, че имам достатъчни основания да използвам точно този метод. – Когато към единадесет преди обед влязох в стаята на кафенето, където показваха машината, тя бе още в тъмен алков и скрита зад параван. Пред алкова имаше шкафове. На срещуположните стени имаше прозорци – беше твърде светло. Когато се събраха достатъчно зрители – около тридесетина – параванът се откри и разопаковаха машината.

Представете си сандък, чиято повърхност е дълга приблизително четири стъпки, широка две и висока около три. Движи се лесно, тъй като има колелца от четирите си страни. На прикрепен към него чин седи фигура в естествен ръст, представляваща турчин. Дясната му ръка лежи неподвижно на сандъка, докато лявата, с която мести, почива върху една подложка. Помощникът на господин Кемпелен отвори трите вратички на сандъка. Показаха се

две отделения – по-малко и по-голямо, като и през двете минаваше една поставка. По-малкото бе пълно с различни колелца; сред тях видях цилиндър с железни точки, подобен на този при устройството за звъна на камбаните или при музикалните кутии. По-голямото отделение нямаше толкова много машинарии; в него обаче имаше едно сандъче, за което многократно ще става дума в разказа ми. На поставката стояха шахматните фигури, подпората, на която турчинът държеше лявата си ръка и една по-малко дъсчица, където той поставяше взетите фигури – и никакъв механизъм.

За да ни убедят, че в кутията няма човек, помощникът отвори и задната стена на по-малкото отделение и го освети със свещ. Ние, които стояхме пред сандъка, можехме да видим движението на свещта насам-натам. Той отвори също така една задна вратичка на по-голямото помещение и го освети, за да ни убеди, че няма двойна стена. Най-накрая ни показаха и вътрешността на турчина. Състоеше се от кух паралелепипед, в който се виждаха някакви пръчки и тръби. След тези проверки всичко бе затворено и сандъкът бе избутан до шкафовете. На малко разстояние от тях на празна маса от кафенето той постави по-малкото сандъче, което преди стоеше в голямото отделение. На ширина и дължина то е близо стъпка, а на височина – две. Към стената имаше вратичка; вътрешността не бе показана на зрителите. Когато по време на играта вратата се отваряше, ние – поради положението си – не можехме да видим какво има вътре, още повече, че отворът се затваряше твърде бързо.

Зрителите бяхме поканени да участваме доброволно в играта. Аз приех поканата и застанах пред турчина срещу сандъка и то така, че ни разделяха шкафовете. Наредихме фигурите – аз своите, помощникът – тези на турчина. Той играеше с белите фигури; така стана и следобед, когато също бях при машината. Шахматната дъска стоеше неподвижно на сандъка. Фигурите не бяха прикрепени по никакъв начин, а се движеха съвсем свободно по нея. Тя беше от здраво и плътно дърво и те не оставяха никакви следи.

Когато фигурите бяха наредени, помощникът нави и пусна машината така, както се навива и пуска часовник; застана между масичката със сандъчето и турчина, без да върши нищо – не докосваше нито сандъчето, нито турчина, а гледаше играта с безразличие, като държеше дясната си ръка на кръста, а лявата – в джоба. Господин фон Кемпелен обикаляше сред зрителите и постоянно наблюдаваше играта с монокъла си. Турчинът направи първия ход; както научих, винаги му се дава предимство да играе с белите. Най-напред той завъртя насам и натам главата си, сякаш искаше да обхване с поглед позицията, после повдигна леко лявата си ръка, задвижи я плавно над фигурите, разтвори пръсти, хвана и кара с пешката, след което върна ръката си на дъсчицата. Докато траеше ходът, в машината се чуваше движението на зъбчатите колела. В повечето случаи турчинът вече беше готов да

играе след всеки мой ход, дори и да мислех повече или по-малко; понякога обаче минаваше около половин минути, преди да изиграе хода си. Когато взимаше моя фигура, той я поставяше на дъската до себе си, а на полето ѝ слагаше своята. Веднъж съзнателно направих грешен ход, именно карах направо офицера – той го върна на мястото му и игра веднага следващ свой ход, поради което аз загубих един. Когато даваше шах, кимаше три пъти с глава, а при заплаха на царицата – два пъти. По принцип не е позволено да се връщат ходове; и все пак когато помолих господин фон Кемпелен да преиграя един ход, той разреши при условие това да стане преди да се е задвижила машината. Когато аз или турчинът вземахме фигура, помощникът тутакси ги поставяше зад малкото сандъче на масичката. Веднъж г-н фон Кемпелен и помощникът му се приближиха един към друг и обсъдиха нещо. Щом турчинът искаше да си почине, помощникът отиваше преди това към затвореното сандъче и изглежда издърпваше нещо в него. Към края на играта машината бе навита и пусната за втори път.

Когато турчинът спечели партията, фон Кемпелен ме попита дали не искам да направя още един ход. Направих го, ала турчинът не игра по-нататък, само поклати отрицателно глава. Машината извърши и една друга операция. Махнах всички фигури от дъската и поставих на произволно поле един кон. Турчинът го взе и започна да го мести Г-образно от бяло на черно през три полета така, както по правило се движи тази фигура. На всяко поле, където стъпваше конят, помощникът на фон Кемпелен поставяше белег, за да не се връща на него; така накрая бяха отбелязани всички полета на дъската, а турчинът върна фигурата на мястото, от където беше тръгнала.

Накрая създателят на машината ни показва как тя отговаря на предварително зададени въпроси. По шахматните полета бяха написани буквите от азбуката. Помощникът пусна машината, но сега от друго място, зад столчето на турчина. Зрителите поставяха различни въпроси, примерно „Колко е часът?“, „Обичате ли жените?“, „Къде ходите сутрин?“. Винаги идваше подходящ отговор, при което турчинът посочваше буквите по полето. По време на тази операция помощникът стоеше плътно до машината и ни съобщаваше буквите, които турчинът посочваше.

Вечерта към 9 часа пак посетих шахматиста. Всичко мина така, както беше и сутринта – с незначителни разлики: машината бе пусната само веднъж в игра, а не два пъти, както при мен, а когато турчинът направи грешен ход и не можеше да върне ръката си на мястото ѝ, помощникът отиде до сандъчето, отвори тялото на турчина и опита да поправи нещо. Това не му се удаде и тогава фон Кемпелен извика „Петнадесет! Внимавайте за това!“; накрая самият той отиде до машината и я пусна.

Е, сега би следвало да кажа какъв е резултатът от наблюденията ми.

Кемпеленовият шахматист е най-великото изобретение на механиката и

фокусничеството (при което тая дума съвсем не е обидна), което съм виждал някога. Наистина, за механиката надали е кой знае колко сложна задача да се направи човекоподобна кукла, която да движи по дъската шахматни фигури; също така не трябва да е толкова трудно за всеки опитен механик да създаде машина, която ще трябва да навива всеки път, за да отговори с ход, който той иска да се играе. Следователно дори и тази машина да ми се струва забележителна от гледище на механическото изкуство, тя все още не е non plus ultra за него. Същински необяснимото в този случай е обаче това как г-н фон Кемпелен действа или кара да се действа върху машината; то ме принуждава да говоря за фокусничество, за загадка, чието разкриване възбуди толкова много мисловните жлези в Германия, Франция и Англия.

Напълно ясно е, че играе не машината, а човек чрез машината или че машината е средство, което се управлява от човешка воля. Самият създател не отрича това; и надали ще хрумне някому, който има истинско понятие както за машина, така и за шахмат, да повярва, че една машина сама би могла да играе шах. Следователно при предпоставката, че човек влияе на машината, естествено идва въпросът: Как ѝ въздейства? И за да се обясни това, се привеждат обикновено няколко хипотези. Някои казват, че в машината е скрит човек. Ала къде? Поради липса на място това е невъзможно както в тайнственото сандъче, така и в тялото на турчина. Сравнително удобно може да се седи в големия сандък, но пък той се отваря за проверка пред зрителите. Би могло да се каже, че някой влиза в него след като е минала проверката, но на това лесно ще се отвърне, че между сандъка и машината има поне четири стъпки разстояние, че се играе посред бял ден и на светло, че зрителите гледат от три страни и че изобщо е невъзможно незабележимо така често да се вмъква някой в нея. А да не би да се крие някой в съседно помещение над или под стаята? Това също не може да се приеме. Тъй като машината се е показвала на тъй много обществени места, то стопаните или техни прислужници отдавна щяха да разкрият измамата. Пък и как такъв човек би въздействал върху машината? Може би с някакъв видимо телесен начин, чрез натиск или опън? И това не може да се допусне, тъй като досега не е открита никаква връзка на машината с някоя част от стаята, откъдето би могло да стане това. Или може би чрез тайнствени сили? За това обаче не е необходим никакъв скрит човек, защото такъв открито си е до нея – помощникът на съзателя ѝ.

За мен, пък и за всички, с които съм говорил за това, изглежда несъмнено, че той и никой друг управлява машината; че заедно с г-н Кемпелен играе и направлява всеки ход. Ала как, с какво действа той? Това е възловият въпрос! Много се позовават на магнетизма – помощникът доста успешно би могъл да действа с магнит, скрит в дрехите или джоба. В такъв случай г-н Кемпелен би трябвало, както посочва в писмата си по този повод Фридел от



Виена, да се е сдобил с най-силния магнит и да е вложил в машината толкова желязо, колкото трябва за въздействието. Не зная дали някой е опитвал подобно нещо. Когато в мое присъствие един зрител изрази пред г-н фон Кемпелен подобно съмнение за магнетизъм, той отвърна, че принципно е решил да не отговаря на такива въпроси нито с „да“, нито с „не“. Тъй като вие скоро ще имате възможност да видите машината, не пренебрегвайте възможността лично да проверите това. На мен ми се струва обаче, че многото желязо в машината по-скоро опровергава хипотезата на магнетично въздействие. Други говорят за някаква по-важна роля на помощника. Те предполагат, че той движи машината с крак или с тел. Това предположение изчезва лесно при пряко наблюдение. Човекът стои доста свободно и всяко от неговите движения бива така зорко наблюдавано, че той надали би могъл да действа по този начин.

Тълкувателите изказват различни мнения по въпроса дали сандъчето, което стои на съседната маса, е необходимо за играта или е сложено само да отвлича вниманието. Аз мисля, че е първото, макар да не разбирам точно за какво служи то и как е свързано с голямата машина. Размишлявайки по-задълбочено, предполагам, че това сандъче съдържа своего рода ръководства за начините, по които тайната сила се прилага в по-сложни случаи.

А сега още нещо за говорещия механизъм – разбира се, ще е непълно, тъй като за наблюдение няха и четвърт час. Представлява пак сандъче – куб с размери приблизително стъпка. Отгоре има петнадесетина кръгли отвора, всеки от които е в някакъв ред с останалите. От едната страна има мех, задвижван чрез натиск. Когато машината трябва да говори, създателят ѝ хваща с две ръце сандъчето от двете му страни и натиска меха с лакът; тогава чувате напълно човешки глас, не просто като *vox humana* от орган, а ясни тонове, думи, реч. Първото, което чухме, бе „мама, татко, ah ma chere Mama, on m'a fait du mal“; всеки в компанията можеше да си поръчва някаква дума. Машината я изговаряше твърде отчетливо. Гласът бе като на тригодишно дете. Понякога исканата дума не излизаше добре от първи път. Тогава създателят на машината трябваше да прави няколко опита. При това се извиняваше подобно на майстор на цигулки, които не свирят добре. Както призна, най-трудни били звуците „и“, „ф“ и „ш“. Разказа ни, че отначало машината била доста по-голяма и съставена от няколко тела и с много трудности му се удало да я събере и представи във вида, в който е сега.

Бъдете здрав и ми пишете за вашите наблюдения върху тези изобретения и какво мислите за тях.

## Допълнение

Унгарският придворен съветник фон Кемпелен не достави на берлинчани удоволствието да дойде при тях с машините си, макар че се бе разпространил такъв слух, а и самият той, казват, бил заявил, че ще дойдел. Затова не можем да удовлетворим искането на г-н \* \*. Вероятно, нещо повече – напълно естествено, и тук шахматистът щеше да бъде оглеждан, наблюдаван, обсъждан, но не и обяснен. И може би е по-добре, че четем описанията му, вместо да го бяхме видели пряко. Той е описван вече доста често и изчерпателно, което изглежда е неизвестно на г-н \* \*; това обаче не пречи на писмото му да ни дава по-точно и по-съвършено описание и несъмнено да представлява не само за нас, но и за читателите ни едно приятно развлечение. Иначе най-пълно и най-разпалено с устройството ни запознава г-н Карл Готлиб Виндиш, като говори за него в първата част на своята „География на кралство Унгария“ (Preßburg, 1780), §. 12, с. 55 и сл.), а след това му посвещава дори отделна книга.<sup>10</sup> Повечето останали сведения, примерно тези на граф фон Брюл в Канцлерско-Майсенския четиримесечник, писмото в Беферовия немски младежки вестник и т.н., са по-незначителни. Г-н \* \* споменава на едно място г-н Фридел. Именно последният говори за г-н фон Кемпелен в 48-то писмо на своите „Най-разнообразни писма от Виена до един приятел в Берлин“ (Leipzig und Berlin, 1783), с. 475, като прилага и едни „Известия от мой приятел относно играта на шах“. Този „приятел“ обаче изглежда залъгва доста добре г-н Фридел, защото вместо да опише свое наблюдение от 1783 година, той просто преписва мястото от книгата на г-н фон Виндиш, отпечатана още в 1780, а иначе можеше и да му я даде назаем, при положение, че самият фон Фридел я няма, както би следвало да се предположи за един изследовател на Унгария.

Прочее нека отбележим покрай другото, че г-н фон Фридел изглежда твърде често се е сблъсквал с нещастieto да се доверява на „своя приятел“; в противен случай надали щеше да разпространява в книгата си толкова неверни и блудкави клюки за Берлин, съобщени му сигурно от подобни фантазори, на които тъй безусловно вярва. Заради тази доверчивост той трябва да бъде преценяван отчасти като преписвач, отчасти като фантазър, който иска да залъгва публиката си.

<sup>10</sup> Karl Gottlieb von Windisch' Briefe über den Schachspieler des Herrn von Kempelen, nebst Kupferstichen, die diese berühmte Maschine vorstellen,, herausgegeben von Christ von Mechel, Basel und von Mechelschen Kunstverlage, 1783, 58 Seiten in 8. (Карл Готлиб Виндишови писма относно шахматиста на г-н фон Кемпелен, заедно с литографии, онагледяващи тази прочута машина“, издадена от Крист фон Мехел, Базел, художествено издателство Мехел, 1783, 58 с.)

Но нека се върнем към шахматиста на г-н фон Кемпелен. Струва ми се, че г-н \* \* напълно правилно представя основното. Който знае какво е шахмат, никога не ще повярва, че тази игра би се играла от машина. Това се признава и от самия г-н фон Кемпелен; същото се твърди от всички, включително и от г-н фон Виндиш. И все пак този разумен мъж проявява неразбираемата склонност да предполага изцяло своеволно поведение у въпросния шахматист. В своята „География на Унгария“, част I, с. 58 той пише: „Напълно е вероятно (само вероятно? – бел. на Бистер) изобретателят да не оказва влияние при всеки ход, който играе автоматът, още повече, че видях как той, оставен сам на себе си, кара няколко хода един след друг. И според мен тъкмо това е обстоятелството, което най-трудно може да се разбере сред всички останали, засягащи тази машина.“ Същото той изразява и при описанието на шахматиста. Значи имаме парче дърво, което не само се задвижва с познатите ни от часовниковия механизъм сили на колелета и зъбци, но и може напълно своеволно да прави разсъдлив ход! Кой би се съгласил, че разумни мъже могат да си помислят това?

Обаче г-н фон Виндиш бил видял, че г-н фон Кемпелен оставил машината сама. Видял? Човек може да види само това, което непосредствено съществува. Нещо, оставено само на себе си, е нещо негативно, ще рече: то не се управлява, нямаме влияние върху него и т.н. Ето защо, ако искаме да говорим точно, е невъзможно да кажем: „Видях, че той не управлява това“; напротив, ние можем само да кажем: „Видях, че той управлява това“. Следователно може ли това да означава, че щом г-н фон Виндиш и всички останали зрители не са видели въздействие или някакъв негов вид от страна на изобретателя, такова не е имало? Освен това обстоятелството, че най-трудно се схваща свободното, оставено само на себе си движение, се дължи на една естествена причина: по принцип невъзможните неща се схващат трудно.

Би било твърде строго да обвиняваме изобретателя, че въпреки твърдия си отказ той все пак сам предизвиква тъкмо такава странна представа за приятелите и публиката. Следователно би могло да се попита: защо му е недостатъчно да направи една машина, която очевидно се движи благодарение на вътрешния механизъм? Ако движението трябва да предизвиква освен това приятни чувства у зрителите, защо не е направил примерно свирач на флейта или нещо подобно? Защо е избрал да копира едно от най-свободните, неосмислени движения, чието наблюдение не ни дава нищо приятно извън манията за свободно движение? Защото когато веднъж съм видял, че машината може да премести фигурата *a* от полето *A*, какво да виждам повече в това, че тя прави същото и с фигурата *b* от полето *B*, с *c* на *C* и т.н.? Нека г-н фон Кемпелен се опита някой път да накара машината си да не прави нищо повече освен такива незначителни и безцелни премествания – дали тогава ще привлича вниманието на зрителите си? В действителност машината

не прави просто това; защото най-значителното, целесъобразното не идва от машината, а от управляващият я при всеки ход неин създател. Ето това обърква толкова много зрители и ги кара поне за миг да приемат възможно-то предположение, че машината понякога действа сама. А не трябва ли да предположат, че тук те наблюдават една дълго и добре изиграна партия шах, заблудени с кимания на глава, поклащания и прочее действия на машината? Както казахме, това би било твърде строго; всеки създател има право да прави със създанията си каквото поиска.

Ние толкова по-малко можем да приемаме чудото на мислешо дърво или на една разсъдливо действаща машина, колкото повече самият г-н фон Кемпелен ни го позволява. Затова единственото, което заслужава внимание в случая, е изкуствеността на неговия механизъм. Видимата му част представлява движение на ръка, разтваряне и събиране на пръсти. Бидейки лаик в механиката, аз не мога да съдя колко големи трудности трябва да се преодоляват тук. Самият г-н \* \* видимо не ги оценява особено високо, пък и във всеки случай са известни всякакви примери за подражание на най-разнообразни движения. Чувал съм, че механичните умения на г-н фон Кемпелен са във висша степен спорни. Някои, предимно австрийци и унгарци, ги хвалят твърде много, също така и г-н проф. Лихтенберг споменава в „Гьотингенски наричник за 1785 г.“ на с. 176 за „фон Кемпеленовото подобрене на парната машина в Англия“. В страна, където има един Болтън, Мърн и други такива бележите мъже, това означава твърде много; благодарение на грижливата помощ от страна на държавния министър г-н фон Хайниц в Берлин ние вече бяхме зарадвани да видим копие на Болтъновата парна машина. Все пак не може да се отрече, че споделеното в наричника буди и определени съмнения, поради което би трябвало да се изчакат повече сведения. Напротив, други разказват за няколко несполучливи машини, които г-н фон Кемпелен показвал в Унгария, по-точно – в Шемниц, и из Австрия. В 6-та книжка на Мойселовата „Сбирка с артистично съдържание“, с. 30, има откъс от писмо, пак от Виена, където се съобщава, „че новоизобретената от г-н фон Кемпелен машина за монетна тел, задвижвана с огнена тяга, работи едва няколко минути, след което се разпада.“

Невидимата част от машинацията е пък тази: Как всеки път той въздейства върху играта на своя турчин? Това никога не го обяснява, не го и показва, а оставя всеки да гадае както си иска, без да потвърждава дали някой е отгатнал тайната, твърдейки (както ни казва по-горе г-н \* \*), че „принципно е решил да не отговаря на такива въпроси нито с „да“, нито с „не“. Тук ще се пазя от изкушението да умножавам числото на отгатващите, доколкото мисля, че тая работа е чиста загуба на време и суетно любопитство, поради което не може да бъде предмет на научно изследване. Чувствам се обаче задължен да кажа нещо във връзка с натрапващата се

мълчаливост на самия г-н фон Кемпелен. Чрез това мълчание той разкрива загадката, която може би никой не би разгадал, тъй като никой не вижда това, което не може да се види, а и той никога не иска да отговори определено. Какво означава това? Той изпитва задоволството единствен да знае онова, което крие под плаща си, докато всички разхождащи се около него не могат да го знаят. Обаче аз питам още веднъж: какво означава това сега за един учен, т.е. за мъж, който обича науките и следователно желае тяхното укрепване и разпространяване?

Вокансон направи навремето един прекрасен флейтист, който възхищаваше всеки, който го беше чувал; после написа книга, в която прегледно даде и ясно описа използвания механизъм – и с това предизвика още по-голямо възхищение. Защо г-н фон Кемпелен не прави така? Ако въздействието е просто и грубо, каквото може да е в действителност, независимо от обратните съображения на г-н \* \*, то г-н фон Кемпелен е в пълното си право да мълчи, като не прави в случая са само ония, които му се възхищават. Ако обаче въздействието е чрез фин, изкусен, сложен механизъм, то никой друг няма да е неправ, освен единствено г-н фон Кемпелен, тъй като не го показва и не го обяснява. Стореше ли това, той би допринесъл полза за науката; и всеки механик би трябвало да тича към него, за да усвои, наблюдавайки тази творба, важни, непознати досега умения. Едва тогава той би могъл да претендира за истинска, неоспорима слава, защото иначе умните няма да възхваляват нещо, което не познават, а най-дръзките с право ще говорят за шарлатания. Не вярвам, че така той ще претърпи загуби; описаните от Вокансон машини се посещаваха твърде много, тъй като умният човек винаги иска да разгледа нещо, от което може и да се поучи. Ако обаче само търсенето на печалба е в основата на намерението да не се разкрива загадката, то съм принуден да кажа, че г-н \* \* твърде точно употребява израза „фокусничество“. Затова ония, които си нямат друга работа, нека си трошат главата за разгадаване на този фокус, както и на оня във Филадельфия, а най-суеверните нека си говорят за тайни сили на природата!

Още по-голям дълг на г-н фон Кемпелен е да разкрие тайната на говорещата машина. Защото всичко, което досега е било показано в тоя стил, е груба измама; и тъй като мнозина познавачи на проблема предполагат, че е невъзможно една машина да произвежда артикулирани тонове, то г-н фон Кемпелен би трябвало да покаже несъмнено и достъпно защо и как неговите удари по стените на машината довеждат до такива тонове. Дотогава най-доброто, което може да се направи в случая, е да се мълчи.

*Допълнение към кн. 2 върху машините на г-н Кемпелен*  
(Из едно писмо от Англия)

Когато г-н Кемпелен бе в Англия, широко бе разпространена заблудата, че играчът на шах се задвижва чрез тайна природна сила. Някои дори имаха смелостта да твърдят, че машините играят шах и говорят по силата на неодошувения си разум. Може ли да има нещо по-безсмислено? Беше написан дори цял трактат *Inanimate reason, or a circumstantial account of Mr. de Kempelen's chess-player*. Скоро обаче се намери един разумен мъж, който разобличи заблудата в друг трактат, озаглавен: *The speaking Figure and the automaton chess-player exposed and detected*. Та в тоя именно трактат авторът обяснява на публиката машинациите, заблужденията и подвежданията от външните действия на различни хора, чрез които се предизвикват въздействията, за които иначе тъй настойчиво г-н Кемпелен твърди, че са следствие на дълбоко промислена механика. Авторът признава, че този фокус е твърде изкусен и казва: ако наистина всичко това можеше да се припише само на фокусническа сръчност (*tricks performed by flight of hand*) и не на изкусна механика, а също и ако публиката не бе предизвикана по този начин да плаща твърде висока цена\*, цялата работа щеше да мине и замине така, както не ни впечатляват много други неща от подобен вид.

\*Трябва определено да се каже: От показването на машините си г-н фон Кемпелен досега се е обогатил с около двадесет хиляди талера и храни напълно оправданата надежда, че ще спечели още толкова, ако зрителите продължават да се тълпят така упорито и доверчиво към машините му. В действителност това е доста повече, отколкото публиката е свикнала да дава за запознанството си с наистина полезни изобретения от благородни мъдреци и учени.

Б.

### ***§ 3. Най-обща постановка на изследователския проблем***

Тези работи са разгърнат отговор на въпроса „Що е Просвещение?“ с оглед на целите на „Берлински месечник“: първата е критика на „маймунското“ подражание; втората обяснява понятието откъм свободата на мисленето, откъм частната и публична употреба на разума във връзка с религиозните дела и дава характеристика на епохата, „века на Фридрих“, в която една обществена революция би била опасна, за разлика от революцията в мисловното убеждение; третата описва изчерпателно странни уреди с предпазлива оценка; четвъртата, допълнение с още едно допълнение, обсъжда

проблема за техническата злоупотреба с техническите сръчности в частност и знанието изобщо, като подчертава и достойното за осъждане печалбарство, възползващо се от хорската наивност. Само на една от тях обаче – на Кантовия „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ – се дължат утаените, общи понятия за Просвещение: изход на човека от самопричиненото непълнолетие чрез самостоятелно и критическо мислене, чрез дръзновението да мислиш сам, чрез свободна публична употреба на разума и т.н. По силата на традицията да се привилегирова отговорите, дадени от авторитетни мислители, тази кратка, общо-взето сръчна, но тривиална творба на Кант е хвърлила такава сянка върху останалите, сред които е поместена, че днес равнополагането им изглежда ако не кощунство, предизвикано от мания за оригиналност, то поне проява на излишна буквоедщина, идваща от мания за пълнота. Тези две мании понякога се срещат в т. нар. постмодерен дискурс, несъмнено следствие и от доскучалата с безпроблемността си традиция. Работата обаче не е в това традицията да бъде представена като интересна: тя не би се превърнала в традиция, ако не била за определено време от всеобщ интерес. Работата е в това да бъде показана, обяснена и разбрана в нейната действителност и в нейното време, в първия пласт на явяването си, в особената си историческа първичност на единичен случай. Това е оправдано и откъм чисто езиковия усет, при който мислената „по немски“ история може да отнася както към „случването“ (geschehen), така и към „напластяването“ (Geschichte).

В случая обаче тъкмо просветителското диалогично единство налага прочита на примерите в тази последователност, в която ги е видял някогашният неизкушен читател – като поредни текстове, които трябва да прочете. И не само защото са един след друг, а защото този читател има морален ангажимент към списанието, което по никакъв начин не е могло да попадне случайно пред търсеция разнообразие поглед. Тъкмо това по необходимост предполага сериозно отношение към всички текстове, не само избирателен прочит на „най-важните“ в пласта, даващ представа за формацията „Просвещение“ почти в геологическата поредност, с която мислим историята. Няма съмнение, че за просветения и просвещаващ се читател първоначално са интересни всички текстове; едва след прочита им той би могъл да напластява оценките си. В този смисъл всяка априорна оценка на текст за него би била неморална.

Освен това със сигурност този читател е бил както незапознат с критическото дело на Кант, така и не е подозирал по-нататъшното историческо въздействие на „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ върху разбирането за Просвещение изобщо. Той надали е предвиждал, че г-н проф. Кант, дал в списанието вече едно критично мнение за една всеобща история от световно-гражданско гледище по повод идеята на бившия си студент Хер-

дер<sup>11</sup>, ще стане отгук нататък един от най-редовните сътрудници. Тъкмо множеството му публикации в „Берлински месечник“ ще го направят известен извън твърде тесния кръг от читатели на *Критика на чистия разум* и студентите му в Кьонигсберг. Тук Кант ще публикува множество къде по-важни, къде по-интересни, къде по-куриозни разсъждения по остри научни и възпитателни въпроси в типично за просветителската книжнина разнообразие – за вулканите на Луната, за неправомерността на препечатването, за въображаемото начало на историята, за ориентацията на мисленето, за провала на философските опити за теодицея, за радикалното зло в човешката природа, за поговорката, че нещо може да е правилно на теория, но да не става на практика, за влиянието на Луната върху климата, за края на всички неща, за един приличен тон във философията, за математическите спорове, за вечния мир и за мнимото право на хората да лъжат.<sup>12</sup> В това отношение той е постоянно поощряван от Бистер, който вижда в делото на Кант най-добрия начин да се сложи край на „модното философско мечтателство засега в няколко малки съчинения в *Месечника*, докато се намери време за един изчерпателен труд.“<sup>13</sup>

Тази цел в никакъв случай не е могла да бъде предвидена дори и от най-предубедения читател, подозиращ в издателската политика на списанието налагането само на един начин на мислене, който отъждествява себе си с Просвещението изобщо. Впрочем издателите на месечника публикуват нерядко тъкмо такива предубедени писания, за да покажат не толкова широтата на възгледите си, колкото да осмиват опонентите си с изпитаното оръжие на саморазобличението. Пример в това отношение е дългото писмо в същия том на „Обществото за висшето изкуство на виденията в Хомбург“, обвиняващо списанието за затъмняване на истинското познание чрез т. нар. Просвещение: „Защо сътрудниците ви искат да поемат криволичещия път, еднакво порочен както за просвещаващите, така и за просветляваните? – Ако тия ваши просветители имат наистина намерението да изтласкат или дори

<sup>11</sup> Cf. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, BM, 1784 , 385–410.

<sup>12</sup> Cf. *Ueber die Vulkane im Monde*, BM, 1785 , 199–212; *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks*, BM, 1785 , 403–417; *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*, BM, 1785 , 390–417; *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786 , 1–27; *Was heißt: sich im Denken orientiren?* BM, 1786 , 304–329; *Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*. BM, 1791 , 194–224; *Ueber das radikale Böse in der menschlichen Natur*, BM, 1792 , 323–384; *Ueber den Gemeinpruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, BM, 1793 , 201–284; *Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung*, BM, 1794 , 392–407; *Das Ende aller Dinge*, BM, 1794 , 495–522; *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, BM, 1796 , 387–425; *Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits*, BM, 1796 , 368–370; *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, BM, 1783–1811. 1796 , 485–504; *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, BM, 1797 , 01–314.

<sup>13</sup> J. E. Biester an Kant, 6. März, 1786, AA, X, Brief 261, S. 433.



да унищожат по-висшите науки, то те горко се залъгват. Несвикнали на повърхностната ви светлина, която не всички могат да понасят, сега към нас се тълпят много от заблудените и ни молят да запалим в тях вътрешната, която всеки човек носи в себе си.“<sup>14</sup>

Може да се предположи обаче, че за непредубедения читател авторството на споменатите текстове от последните две книжки на „Берлински месечник“ за 1784 г. не е било от изключителен интерес и по друга причина: подписаните от Кант и Бистер работи са всъщност по повод на други, за които двамата надлежно съобщават. Тези други работи са полуанонимни, подписани са в стила на множество публикации само с инициали или още по-безличното г-н \*\*. Това е широко използван начин да се „разширява“ авторският кръг, който надали е притеснявал особено читателите. Те преди всичко са се интересували от застъпваните тези, не и от името на автора. Повечето несъмнено са споделяли просветителското изискване да не се ръководят от авторитета. В това отношение редакциите на списанията са следвали общата нагласа на читателите си извън случаите, когато анонимността е била предпазна мярка срещу възможни обвинения към издатели и автори за застъпвани непопулярни или крайни възгледи. Както при множества други списания, в съдържанието на „Берлински месечник“ изобилстват анонимни и неподписани статии. Повечето от тях са дело на издателите или са поръчани с обещанието авторите да останат анонимни. Извън изричното желание да се публикува под собствено име, подписаните с истинските имена статии обикновено са на хора, чието присъствие на страниците на списанието е своеобразна реклама както с голям авторски кръг, така и с широкото разпространение на списанието из всички немски области. Днешната практика да се налага „име и образ“ е била твърде далеч от представите и на издатели, и на читатели, за които тъкмо анонимността на автора е била знак за по-смел и достоен за внимание текст в сравнение с авторизирания.

Такъв е случаят с всички публикации на Кант. Те са авторизирани, подписани обикновено с „И. Кант“, понякога с допълнението „Кьонигсберг в Прусия“, докато в съдържанието са обявени с неизменното „г-н проф. Кант“. За непредубедения читател през зимата на 1784 г. това надали е било по-авторитетно от инициала „Ц“ след басничката „Маймунът“, г-н \* \* при писмото за машините на Кемпелен или името на издателя Бистер, допълнил съображенията си към него. За тогавашния, пък и за всеки просветен читател далеч по-важен е текстът, а не кой го е написал.

Сега нека оставим този читател да продължи по съдържанието на втората книжка от „Берлински месечник“ за 1784 г. По-нататък там той е прочел

<sup>14</sup> An die Herren Herausgeber und Mitarbeiter der Berlinischen Monatsschrift, in BM, 1784, 2, S. 420.

интересните статии за хода на общата проверка на цялостното образователно дело от обществото на практическите възпитатели, за мнимия граф Калиостро и също толкова мнимия фрайхер Морчини, за берлинските астролози и за впечатленията на чужденците от Берлин и т.н. Какво си е мислел той, е недостъпно за нас и нека го подминем с мълчанието, за което ни съветва Бистер.

Но ако днешният читател подмине подобна подредба на басничка, отговор на въпрос и писмо с допълнения със съображението, че е напълно случайно и своеволно Кант да бъде вкаран в компанията на неизвестни автори на басни и писма, каквито са Ц., г-н \*\* и забравеният днес, ала твърде влиятелният тогава издател Бистер; ако набързо реши, че в тая подредба няма никаква особена логика – нито историческа, нито съдържателна, нито формална, резултатът ще е един: той ще се размине с важни моменти в разбирането за Просвещение изобщо и в частност за мястото на Кант в него, плъзгайки се по популярните едри оценки в темата „Кант и Просвещението“.

Затова колкото и да е трудно да се удържат изискванията за отказ от ценностни квалификации, наложени от по-късното историческо развитие, си струва да се опита едно по-обстойно изследване на тези работи около „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“. Всичко това ни изправя пред една херменевтична задача, за чието решение приведените текстове са особено важни: да извлечем от тях онова съдържание, което със сигурност не е било предполагаемо от авторите им, но пък чието необходимо наличие е същностно условие да ги разберем по-добре, отколкото те са се разбирали. При това с надеждата, че така ще разберем по-добре и себе си като участници в един диалог в рамките на просветителската традиция.

## Втора глава: Предметно-методологически контекст

### § 1. Цели, извори и ориентири

Това е историко-философско изследване на една разумна способност и същевременно епохална идея, каквато е просветителската, и връзката и с една разумна изява и същевременно учебен предмет, каквато е логиката. В тези граници се разполагат и непосредствените му теми – текстовете около спора за същността на Просвещението, воден в „Берлински месечник“, жанровите им особености, основните понятия и идеи, както и връзката с обосноваването на логиката в делото на Кант. Бидейки историческо, то не може да пренебрегне фактичността, която в края на краищата оправдава разглеждането на една отминала действителност тъкмо под светлината на просветителската идея; бидейки философско, то не може да се откаже от присъщата си телеология. Съответно изследването не следва да се бои, че според тази идея е подбрана само съотносима с нея фактичност. Накъсо това означава да се види фактичността откъм светлината на идеята, а идеята – откъм онагледяващите я факти.

Две са най-общите цели. Според първата трябва да се представи немското просветителско движение в края на XVIII в., когато пряко се поставя въпросът за същността на Просвещението и се дават поредица отговори за природата на разума, сред тях изпъкват въпросите и отговорите на Имануел Кант. Според втората трябва да се разберат различни по произход, но единни по дух опити да се преодолеят опасностите от инструментализирането на мисленето, разколебало доверието в общата логика както по морално-практически, така и по научно-теоретически причини. Тези опити дават рамките на една нова, трансцендентална логика и водят до най-значимото философско-методологическо преориентиране след Аристотел. То е свързано с появата на по-съвършени технически средства и начини на математическо изчисление, на нова теми и методи в естествознанието, на еманципиращи се от плътния философско-теологически масив все по-самостоятелни социални и поведенчески науки, както и с представа за история, която вече не е допълнение към биографиите на велики мъже или аналог на свещената. Систематично-философски това преориентиране дължи твърде много на Кант и размишленията му по един стар философски проблем, проблема за възможността на метафизиката. Негов най-ярък израз са двете издания на *Критика на чистия разум* и последвалите я други две *Критики* – на практическия разум и на способността за съждение, оформящи оня двадесетгодишен период в неговото дело след 1781 г., който традиционно се нарича „критически“.

Програмно това преориентиране е намекнато, ако ли не направо заявено, още в обявата за лекционните му курсове за зимния семестър от 1765-1766 г. по метафизика, логика, етика и физическа география. Далеч преди Критиките тук се задават рамките и някои от основните понятия на критическата програма; същевременно се заявяват и просветителските цели на начинанието. При осъществяването му застъпванията и различията на разума и разсъдъка, теоретичното знание и опитната фактичност, дълга и вкуса – все теми на въпросните лекции – ще трябва да отговорят на „естествения прогрес на познанието, който най-напред си образува разсъдъка, като достига чрез опита до нагледни съждения, а чрез тях и до понятия, и по-нататък чрез разума схваща тия понятия в отношение с техните причини и следствия, като накрая ги познава посредством науката в едно добре подредено цяло“. В това отношение особено важна роля има т. нар. критическа логика, „която трябва да предхожда в началата на академичното обучение всяка философия, сякаш е карантината (доколкото ми е позволено да се изразя така), която трябва да спазва оня ученик, който иска да премине от страната на предразсъдъка и заблудата в областта на просветения разум и науките“.<sup>1</sup>

Поради това за Кант е несъмнено, че не само висшето академично обучение, но и всяко просвещение трябва да следва този естествено-прогресиращ ход на познавателния процес. В него революцията в логиката има особено важна роля за поставянето на нещата на точните им места в теорията и практиката. Затова и твърди, че „от един учител следователно се очаква да представи най-напред разбиращия, след това разумния човек и накрая учения. Един такъв подход има предимството, че когато ученикът макар и никога да не достигне до последната степен, както обикновено се случва, печели все нещо от обучението и ако не за училището, става по-опитен и по-умен за живота“. Това е накратко и методът на просвещаването, и задачата на Просвещението.

„Обърне ли се този метод“, продължава Кант, „то ученикът се опиянява от един вид разум преди да се е образувал разсъдъка и се понася по приетата наука, която сякаш е залепена за него, а не е израснала в него, при което неговата душевна способност става още по-неплодотворна от преди, но пък същевременно се е развалил още повече от мания за мъдрост. Това е причината, поради която нерядко се срещат учени (всъщност обучени), които показват малко разсъдък и поради която академиите наводняват света с много повече нелепи умници, отколкото което и да е друго съсловие на обществото.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kants, M. Imanuel. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765–1766. AA, S. 305, S. 310.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 304.

Мотивирано както от традиционните общо-изследователските преубеждения към т. нар. сателитни произведения на Кант, така и от частно-просветителски мотиви с оглед на господстващата представа за Просвещение у нас, това изследване се стреми да покаже последователното развитие на тази критическа и просвещенска програма. Най-напред то засяга недооценявани текстове, хора и събития в един тридесет годишен времеви отрязък с цялата му предразсъдъчност, неяснота и динамика, от които традицията ни е оставила изпъкващото на този фон критическо дело на Кант. Дотолкова първата му цел може да бъде конкретизирана като контекстуално-историческа. Втората обаче се отнася към една крайна причина като предостатъчно основание за това дело и дотолкова е универсално-философска. Единството на тези цели произтича от особената просветителска нагласа, довела до търсенето на основания, според които самостоятелната употреба на разума по необходимост стига до преодоляване на граници, включително и тези на логиката, за да се задоволи присъщият на разума стремеж към постоянен напредък в познанието. Несъмнено това е следствие от по-общото положение, утвърждавано и накрая утвърдено в просветителската епоха като същностно определение на човека чрез неговото безкрайно и донякъде самоцелно предназначение: той е длъжен да бъде свободен най-напред в мисленето си и да се освободи от самопричинената непълнолетност. Което и предполага да е наясно с границите на собственото си мислене, но и с безграничието на свободата да се движи както по посока на самоусъвършенстването си, така и към усъвършенстването на човечеството. Това в никакъв случай не означава човекът да бъде абсолютно свободен в патетичния смисъл на взаимната обусловеност между свободен индивид и свободно общество.

Тази представа, изглеждаща днес тъй тривиална, колкото към края на XVIII в. – революционна, има особения си отглас в критическото дело на Кант. Нейното представяне, обяснение и разбиране откъм просветителския понятиен и жанров контекст, довел до превръщането ѝ в историческа очевидност, в оценъчен рефлекс, в устойчива мисловна нагласа, е основната задача на настоящата работа.

Под нагласа в случая се разбира „общото състояние на съзнанието, откъм което се пристъпва към един предмет или към очаквано преживяване и с което се съопределят схващането на предмета и протичането на преживяването, като в крайна сметка предварително се дава принципно решение на въпросите от метафизическо, етическо и религиозно значение, т.е. същностно се предопределят съжденията и оценките.“<sup>3</sup> Доколкото „нагласата като такава“ не е тема на изследването и то не се интересува от възможните

<sup>3</sup> Hoffmeister, Johannes. Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1955, S. 193.

вариации в схващането ѝ, това определение се използва изцяло технически. С негова помощ се отива към един изобилен и въпреки това недостатъчно изследван изворов материал, в който личи *просветителската* нагласа и връзката ѝ с обосноваването на революцията в *логиката*, т.е. в промяна на „мисловното убеждение“, както тя се вижда от Кант. Проследяването на тази връзка тук е по-важна изследователска тема, отколкото впускането в спекулации за пригодността на един било теоретико-познавателен, било феноменологически, било чисто психологически тълкуван помощен термин, какъвто е „нагласа“. С него въпрочем нерядко се злоупотребява телеологически така, сякаш за оправдание на Хегеловото положение „Началото е краят“. Бездруго всяко философско изследване е телеологично и няма нужда това да се крие с особени методически и понятийни средства, заменящи телеологията с въобразена априорност на съзнателното отношение към нещо.

За да се изясни обаче тукашната употреба на този технически термин, както и на целта на изследването, трябва да се отбележи, че в доста по-различен смисъл във връзка с Кант и Просвещението „нагласа“ се използва най-вече от Мишел Фуко в поредица работи по повод 200 годишнината от публикацията на Кантовия „Отговор...“ в *Берлински месечник*. Според Фуко нагласата най-общо е „тип отношение към актуалността; доброволен избор, извършен от определени хора; и накрая, начин на мислене и усещане, а също начин на действие и поведение, който едновременно бележи някаква принадлежност и се представя като задача.“<sup>4</sup> Чрез това разбиране и с доста манипулативното му онагледяване с героизиращата ирония на Бодлер, у когото „разпознаваме като цяло едно от най-изострените съзнания за модерността през XIX век.“, Фуко представя и Кантовото схващане за Просвещение. То изразявало общата критическа нагласа на модерността изобщо: „скъсване с традицията, чувството за новост, главозамайване от преминаващото.“<sup>5</sup> Така делото на Кант се оказва и уникално за епохата: „с него в историята на мисленето неусетно навлиза един въпрос, на който модерната философия не е била в състояние да отговори, но от който никога не е съумяла да се освободи. И ето вече два века откак го повтаря под различни форми. От Хегел до Хоркхаймер или Хабермас, през Ницше или Макс Вебер, почти няма философия, която пряко или косвено да не се е сблъсквала със същия този въпрос: и така, какво е това събитие, което наричат *Aufklärung* и което е определило поне до известна степен онова, което ние представляваме, мислим или правим днес?“<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Фуко, М. Просвещение и критика. С., Критика и хуманизъм, 1997, стр. 63; cf. M. Foucault, „What is Enlightenment?“, in: *The Foucault Reader* (ed. P. Rabinow). Pantheon Books, 1984, pp. 32 f; New York, 1984

<sup>5</sup> Пак там.

<sup>6</sup> Пак там, 55–56.

По този начин „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ се издига до висините на първоосъзната характеристика на съвременността, схваната далеч преди настъпването ѝ. Това е обяснимо с оглед на един двестагодишен юбилей, но доста несправедливо спрямо други не тъй авторитетни съвременници с техните текстови и поведенчески изяви. Те остават в сянката на утвърдения авторитет и в най-добрия случай излизат от нея чрез участието си в „малки истории“. Тяхната значимост видимо е заета от голямото „събитие, което наричат Aufklärung“ и от случайното им присъствие покрай символизиращата го необходима историческа личност. Несъмнено такъв е и случаят с приведените по-горе текстове и автори около знаменития „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ на Кант.

Към тая характерна предразсъдъчност, практикувана при оценката на всякакви епохи, събития и участници, следва да се прибави, че при обсъждане на „Просвещението като такова“ се появява и един друг, почти естествен предразсъдък. Той се състои в това, че най-често обобщаващите квалификации за епохата се отнасят до представянето на текстовете, събитията и хората откъм политическата история и приноса им към „общочовешкия прогрес“. Разбира се, този принос, както и този прогрес, никога не са такива, каквито изглеждат днес, но това не пречи да се превръщат в мяра дори тогава, когато текстовете, събитията и хората не просто нямат никакво съзнание за желано бъдеще, но и съзнателно не искат да се натрапват на идните поколения. Не случайно Кант ще каже в *Отговора...*„ Това би било престъпление спрямо човешката природа, чието изначално предназначение се състои тъкмо в този напредък; затова наследниците ще имат пълното право да отхвърлят подобни решения като незаконни и злонамерени.“

При всички опити така да се представя „диалектиката на Просвещението“, при която днешното оценяване да се натрапва с една обратна телеология и всъщност то да подбира или направо да произвежда доказваща фактичност, в тези представяния говори най-вече идеологията с нейната политическа целесъобразност и мяра, чрез която се обсъжда и осъжда самото Просвещение. Обикновено това върви в прогресисткото идеологическо русло на историческия прогрес, т.е. на движението и осъществяването на общочовешката свобода във всичките ѝ измерения – от тая на мисълта до тази на придвижване; на човешките права – от неприкосновената собственост до правото на въоръжена промяна на обществения ред; на равенството – от това по природа до това спрямо закона и т.н. Решаваща роля за устойчивостта на тази нагласа играят господстващите тълкувания на две забележителни исторически събития – Войната за независимост на Съединените щати и Френската революция. Те сякаш доказват пряката връзка между практическо осъществяване и предварително заявени намерения в Декларацията за независимостта, приета от тринадесетте североамерикан-

ски колонии на Континенталния конгрес от 4 юли 1776, и Декларацията за правата на човека и гражданина от 26 август 1789 г. на Националното събрание на Франция. Присъствието на основните им положения в почти всички по-нататъшни конститутивни документи на международни организации, държави и междудържавни обединения, политически партии, обществени сдружения и частни институции, които държат да бъдат приемани не само за демократични, но и за просветени, закрепва хипертетичния характер на техните основоположения. Това се отнася и до съмненията, изказвани срещу тях. Те очевидно се ползват от прогласените свободи и права, дори когато ги тълкуват като „символична фикция“ за прогресивно обобществяване на социално-икономическата реалност, т.е. като исторически необходим и дотолкова полезен за времето си предразсъдък, станал днес разумна очевидност.<sup>7</sup>

Тук няма как да се пропусне маргиналният за просветителите, но масов след епохата на Просвещението предразсъдък за публичното развитие и осъзнаване на историческия ход към свободата. Най-често той преиграва една популярна и доста наивна версия на идеята за свободата и възшествието на либералната демокрация чрез „смъкването на литературната одежда“, несъмнено носена от културната аристокрация и промяната на нейния субект от „образованите съсловия“ към необразования „народ“.<sup>8</sup>

В този ракурс, чийто критически патос кънти откъм „Диалектика на Просвещението“ на М. Хоркхаймер и Т. Адорно и особено от есето „Културната индустрия“, делото на Кант се разполага в широкия контекст на отношението между история-политика-морал, а „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ се разглежда като осъзнато схващане на публичността за принцип на посредничество между морал и политика.<sup>9</sup> Не че няма или не може да се търси и такава връзка, още повече, че сам Кант особено подчертава важната за Просвещението публична употреба на разума за по-добро уреждане на общите дела. Но прекаленото вторачване в това определение и оценяването му за „съвременно“, струва ми се, пропуска неидеологическото, неполитическото и по-скоро систематичното, философско-логическо,

<sup>7</sup> Доколкото не е обект на това изследване, само ще посоча, че и на най-острите критики срещу заблуждаващо-идеологическия характер на тия основополагащи схващания за по-новата история, каквито са например марксистките, анархистичните, либертарианските, расистките или националистическите, се ползват от понятията им с претенцията да ги привеждат към действителното им съдържание. Особено остро за символичната фикционалност на споменатите понятия и основоположения вж. Slavoj Žižek, *Against Human Rights, in New Left Review*, 34, 2005

<sup>8</sup> Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp. Fr./M, 1990, S. 52; бълг. изд. Ю. Хабермас, *Структурно изменение на публичността* (прев. Ст. Йотов). С., ЦИД – УИ „Св. Климент Охридски“, 1995, с. 50.

<sup>9</sup> Ebenda, S. 181 ff. (бълг. изд. 178 и сл.).



теолого-практическото измерение на „Отговора“ в неговия непосредствен просветителски и биографичен смисъл.

За разлика от такива представяния, които почти от Хезиод насам имат навика да възхваляват епохи чрез авторитетно-героични фигури, да ги разполагат в рамката на понятията и символите за „голямата“ история и така да уязвяват деградацията на съвремието, тук целта е да се види делото на Кант като съответстващо на просветителската нагласа не в нейната предусетена съвременност, а в нейната непосредствена действителност. Често пъти това е по-съобразено с реалността и произведенияте от човека предмети, текстове и жизнени жестове, чието алегорично скриване чрез тежките понятия и исторически авторитети замъглява самата реалност до непознаваемост и така натрапва една историческа заблуда за вечна истина. И ако търсим някаква уникалност, тя не идва толкова от схващането на Кант за времето му и още по-малко от забягване в бъдещето, откъм което той би се видял „като такъв“, колкото от убеждението за наличието на вечни въпроси на разума и невъзможността за един-единствен техен отговор в която и да е епоха.

Това изразява тъкмо просветителската нагласа, което не е само период в историята, наричан Просвещение. Преди всичко тя е здравата основа на всяко самосъзнание. Нейната здравина се усеща в образцови произведения на „революционни“, „епохални“, „гениални“ и т.н. мислители, но и в огромен брой свидетелства за наличието ѝ в делата на множество забравени днес хора. Всички те са в онази констелатция, чиито силови полета позволяват накрая изпъкването на символите, в които сякаш автентично се представя целостта.

Ето защо първичният изворов материал на настоящото изследване са писмени източници (статии, речници, конкурсни есета, писма, литературни творби и спомени, правно-политически документи, учебни програми и др.), но също така и образно-предметни свидетелства (илюстративни описания, портрети, макети и др.), които изглеждат маргинални в сравнение с епохалните *Критики* на Кант. Приведените по-горе работи от последните книжки на „Берлински месечник“ за 1784 г. дават приблизителна представа за всички тях, както и за основните черти на това, което тук се нарича *просветено и просвещаващо съзнание*. По-нататък представянето му ще бъде доуточнявано с прибавянето и тълкуването на други подобни свидетелства, но и ще се стеснява в едно особено, подминавано в изследванията отношение, каквото е това между просветителската нагласа на това съзнание и осмислянето на логиката в нейната трансцендентална трактовка. С оглед на Кант това се съсредоточава в не по-малко подминаваната връзка между участието му в един конкретен спор за същността на епохата и самоосмислянето на критическото му дело. Именно след този спор то вече открито и самоосъзнато заявява своите революционни претенции, макар и в смисъл, доста различаващ се от

днешната представа за революция, както и от тогавашната суетна представа за коренно преустройство на знанието с усилията и способностите на един само човек. Затова тук не търсим съответствие между революция и гений, а разбиране на революционно дело чрез саморазбирането на отказващ се от гениалната суета човек, какъвто е Кант.

Съобразно това е подбран и съответният изворов материал – при това без особени опасения, че подборът лесно може да бъде упрекнат в подчинение на предварително положени цели. Те отстъпват пред основанието, че досега тъкмо на този материал не му е било обръщано особено внимание; или ако това е правено, то е ставало със съвсем различни цели, подминаващи непосредствения исторически контекст за сметка на причиненото от него бъдеще.

Тук е неминуемо и следното съображение по отношение на изворовия материал за осмисляне на Просвещението изобщо. Напоследък неговото изобилие разкрива безкрайни възможности, но също така и големи опасности. Извън общотеоретичните, исторически, литературни, икономически, социологически, педагогически и т.н. работи, изплели плътната мрежа от оценки за важноста на епохата във всички области на знанието и практическата му употреба, съвременното ѝ изследване разполага с немислим преди време достъп до най-различни свидетелства. Те се осигуряват от големи международни и национални програми за систематизация и дигитален достъп до текстовото и предметното наследство, от множество университетски проекти, изследователски центрове и сбирки, чието допълване става почти всекидневно.<sup>10</sup>

Опасностите за всяко днешно изследване на Просвещението идват тъкмо от подобно изобилие от две посоки. Първо: напълно е възможна загуба

---

<sup>10</sup> Вж. например каталога на центъра в Потсдам за изследване на европейското Просвещение в <http://bibliothek.bbaw.de/kataloge/regionale-kataloge/europaeische-aufklaerung>; в <http://www.ub.uni-bielefeld.de/diglib/aufklaerung/index.htm> ретроспективната дигитализация на научните и литературните немски списания от 18 и 19 век включва 160 списания, 118 250 статии с приблизително 967 000 страници; дигитализираното издание на трудовете на Пруската кралска академия от 1700 до 1900 г. в <http://bibliothek.bbaw.de/bibliothek/digital/index.html> с над 120 000 статии; дигиталната библиотека „Херцог Август“ на архива във Волфенбютел в <http://www.hab.de/bibliothek/fachinfo/fnd/index.htm>; Оксфордския текстови архив в <http://www.ota.ox.ac.uk/catalogue/index-id.html> с над 2500 единици, от които над 1200 с оригинални текстове от просветителската епоха; анотираната библиография за 18 в. на Санкт-Петербургската академия на науките в. в [http://www.rasl.ru/e\\_resours/ran18/index.html](http://www.rasl.ru/e_resours/ran18/index.html); **Cladestine E-texte на университета в Торино за ранното Просвещение** в <http://www.vc.unipmn.it/~mori/e-texts/>; документацията на американското общество за изследване на Просвещението в <http://asecs.press.jhu.edu/>; виртуалната библиотека „Мигел де Сервантес“ в <http://www.cervantesvirtual.com/> с текстове от Испания и Латинска Америка, както и колекциите на множество общества за изследване на 18 век и просветители като Томазиус, Волф, Лайбниц, Шефтсбъри, Хюм, Ойлер, Волтер, Дидро и др.

на предмета в стремежа да се привеждат нови и нови факти за доказване на утвърдени тези; второ: винаги могат да се открият факти, опровергаващи която и да е теза дотам, че изобщо да се отрече нейната съотнесимост с и бездруго противоречивото единство на просветителската епоха. За това със сигурност допринасят и съмненията във възможността на „големия разказ“ изобщо, разпространявани с особена настойчивост след политическите провали на големите националистически, расистки, марксистки, либерални, научни, възпитателни и др. идеологии и практики на XIX и XX век, свеждани от противниците им понякога доста злонамерено към просветителските корени.

Тъкмо поради това използваният тук основен извор на материал е подбран целенасочено с оглед на две произведения, за да се обясни историческото въздействие на един от най-характерните „цезурни“ мислители на Просвещението, какъвто безусловно е Кант. Едното е христоматийният *Отговор на въпроса: Що е Просвещение?* от 1784 г., който се приема и днес за образец немски израз на общата просветителска нагласа; другото е *Логика. Наръчник към лекции* от 1800 г., съмнителна версия на един от най-дълго четените от Кант лекционни курсове между 1755–1797 г., често пъти обозначавана по името на издателя Готлоб Бенямин Йеше и като „Логиката на Йеше“.

С привличането на този материал и с центрирането на интереса около тези две произведения тук се прави опит да се преосмисли и цезурата, която съществува между първите две издания на *Критика на чистия разум* – прекъсване с особена важност за едно по-пълно и съобразено с фактичността разбиране на идеята за трансцендентална философия като нова логика, а не толкова като метафизика, теория на познанието и метод. Само по себе си това прекъсване е вече проблем. Той не е само в това да обясним защо се е наложило Кант да направи съществени промени в представянето на критическата си философия. По-скоро задачата е да покажем как е възможно да се осмисли това не толкова откъм собствената представа на Кант, която в голяма степен се движи в чисти понятия, колкото от историко-философско и биографично гледище. Ще повторя, че то се съсредоточава около едно конкретно събитие – участието на Кант в спора за същността на Просвещението – и неговите последствия за представянето и самоосмислянето на критическата философия.

Тази връзка между конкретно събитие и обосноваване на промените в двете издания на първата *Критика* рядко бива опитвана най-вече поради страх от обвинения, че такава причинна зависимост не е отбелязана от самия Кант. Тази доверчивост към авторските признания утвърждава изследователски навици във философията, които не допускат до високата понятийна мрежа ония епифеномени, чиято причинност я свежда към чужда за поня-

тията историческа фактичност. Последната обаче винаги има свойството да изплита мрежата, която удържа разбирането от пропадане в празнотата на лишената от наглед и освободената от въображение понятийна последователност. Тази констелация с достатъчни основания може да оправдае и изследване, което не винаги се съобразява с „писаното“, но се ориентира по него, за да възстанови, доколкото е възможно, духа на една отминала епоха и да си въобрази една епифания, довела до личностно преосмисляне дори в биографията на хора като Кант. Те могат да твърдят, че нечий текст ги е събудил от догматична дрямка, но това не пречи да търсим именно в техните текстове следи на разривно преживяване, което ги е събудило за истината. Такова преживяване, дори и изявено в необразцов текст, е обусловено от мощен идеен контекст.

Без непременно да пропада в херменевтиката на подозрението, такъв подход може да е не по-малко убедителен от строго придържащото се към авторитетните текстове и придружаващите ги автори признания в писма, дневници и изобщо всякакъв вид *ego-документи*. Това иначе полезно понятие се въвежда в историческите изследвания към 70-те години на XX в. в Холандия от Якоб Пресер и Рудолф Декер и има предвид такива текстове, в които „авторът ни разказва за своя живот и чувства“ и „преднамерено или не разкрива или скрива обстоятелства и непосредствено изразява това, което лично го занимава, вълнува и засяга“. То мотивира огромен брой изследвания, чиято цел е да „ни приближи до човека в историята“.<sup>11</sup>

Тази работа също иска да приближи чрез дела и текстове на съвременници до човека Кант, не до познатия ни паметник на родоначалник на класическия немски идеализъм. Ето защо не по-малко важни са *alter ego-документите*. Те не са просто спомени и сведения за личността на Кант, а преди всичко са времево и тематично свързани с предмета на неговия размисъл размишления на засенчени от делото му съвременници. Дори и да нямаме достатъчни основания за твърдението, че са го и подтикнали, с тях можем да търсим изяви на идейния контекст, в който то е положено.

Образцови в подобно методическо отношение са работите на Дитер Хенрих за късното немско Просвещение. Въз основа на изобилен ръкописен, дневников и събеседъчен материал от края на XVIII в. в тях се показва и доказва констелативната възможност за разбирането на Кант и кристализирането на немския идеализъм изобщо.<sup>12</sup> Този подход, чиято тема е немски-

<sup>11</sup> Вж. *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte* (Hrsg. W. Schulze), Akademie-Verlag, Berlin, 1996, 12–13.

<sup>12</sup> За констелативния метод вж. D. Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1994; неговно продължение с още по-изобилен изворов материал е и работата за основоположенията на идеализма, извлечени от писма, беседи, статии, дневници, спомени на съвременници в Тюбинген

ят идеализъм най-вече в класическата му форма у Фихте, Шелинг и Хегел, може да се приложи към малко по-ранен период, към сякаш по-широката тема за Просвещението изобщо и с по-различна цел. В случая – към възстановяването на мисловната среда, в която е пребивавал Кант преди да е още „Кант, родоначалникът на немския идеализъм“. Такъв той става значително по-късно и без особено свое желание; нещо повече, имаме множество основания да предвидим, че Кант надали би бил твърде очарован, ако се бе видял в компанията на христоматийните си последователи Фихте, Шелинг и Хегел. Надали само старческата му заядливост или страховете от цензурата са го подтикнали да се изразява твърде остро например към опитите на Фихте да продължава духа на критическата философия. Тези опити за Кант са въображаемо напускане на „буквата на критиката“. Те са, „чиста логика, която в принципите си не се изкачва към материала на познанието, а се абстрахира от неговото съдържание,... напразно се опитва да изчопли обекта си“. Нещо, с което той не иска да има нищо общо, макар да се е опитал „да култивира безплодните хитроумия“ на Фихте. Затова не иска да има и общо с „лъжливи, коварни и търсеци провала ни т. нар. приятели.“ За тях Кант напомня и италианската поговорка „Да ни пази Бог от приятелите ни; от враговете си сами ще се пазим.“<sup>13</sup>

Затова и възстановяването на непосредствения контекст не само центрира изследователския интерес в един важен за критическата философия времеви отрязък, но и го изнася извън руслото на познатата ни телеология, която в края на краищата съвпада с като че ли непрекъснатата линия в историята изобщо и в тази на немската философия в частност. Така или иначе, независимо от множеството си отклонения към нефилософска история, тази работа дължи твърде много на констелативния историко-философски изследователски метод на Дитер Хенрих. Неговите основополагащи изследвания върху немския идеализъм съчетават здравите изворови основи с множество интерпретативни възможности, чрез които не само *оживяваме*, но и се *вживяваме* съучастнически в миналото така, сякаш не знаем какво ще последва, макар да сме вече преживели последствията.

Това не е опит за отчуждение от настоящето, несъмнен продукт и на минали причини, както не и насилено въздържане от предварителни оценки и днешни очевидности. Преди всичко то е начин да разберем по-добре съвременността, опитвайки се да видим миналото по-точно от самите участници в него по една особена причина: ние знаем повече за него, тъй като можем да се върнем при началата и причините на настоящето си. Съвремен-

---

и Йена. Вж. Henrich, D. *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus – Tübingen, Jena, 1790-1794, Suhrkamp. Fr./M, 2004.*

<sup>13</sup> Kant. Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre, 7. August 1799, AA, XII, 370–371.

ниците обаче трудно могат да сторят това откъм представата си за бъдеще, доколкото нямат все още регистриран опит за него, а единствено и само продуктивно въображение. Това ще рече и *да се вживеем в миналото и в съвременността на самите тях*, без да се боим, че ще прекроим миналото с подобрите факти и ще натрапим собственото си въображение на хора, от които имаме определени документи за участието и оценката им в събития и спорове за тяхната епоха.

Впрочем философската научност често пъти плаща тежък данък на един доста вреден за нея предразсъдък, прикриван в подсигурияването срещу и бездруго преследваните от трезвата историчност методологически грехове на вживяването. Зад тоя предразсъдък стоят позитивистично изобличаваните изкушения, идещи от исторически променящите се понятия. Собствено това е данъкът, плащан от философията при наивното подражание на естествените науки. Задължителното за тях съответствие между изказване и факт се преиграва нерядко във философията и хуманитарните науки като особена филологизация<sup>14</sup>, като задължително съответствие между текст и текст, където единият текст се оказва „фактическото основание“ за осмисляне на другия. При това „неписаното“ – и нещо повече – „неписаното от несъмнен авторитет“, „приписаното на несъмнен авторитет“ или „писаното от неавторитетен представител на епохата“, се оказва маргинално и неавтентично. Но, както споменава Хайдегер, „във философията за доказателство никога не могат да се приведат никакви изказвания; и то не затова, защото няма *висши* положения, от които не биха могли да се изведат други, а защото тук истинното изобщо не са изказванията и дори не и това, върху което те ни казват нещо.“<sup>15</sup>

Истинното в случая е разгръщането на същността като съ-битие и съ-битие, едно по-съобразено с възможната фактичност явяване на целостта.

<sup>14</sup> По-общият проблем за филологизацията на философията е разработен във връзка с термина и постановката му у Ю. Хабермас (cf. J. Habermas, *Was heißt ein Volk? in Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Suhrkamp. Fr./M, 1998, 40–41*) в Д. Денков, *Филологизацията на философията и илюзията за промяна* (Историко-философски статии и студии, под печат).

<sup>15</sup> Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Fr./M, 1989, Bd. 65, S. 13. Подобни методологически ориентири се следват от М. Хайдегер в повечето му работи върху досократиката; във връзка с Платон са продължени от Х. Кремер (cf. Hans Joachim Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Winter, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jg. 1959, Nr. 6, Heidelberg 1959), а също така от К. Гайзер (Gaiser, K. *Platons ungeschriebene Lehre, Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1998.). У нас за пръв път при разкриването на онтологическия хоризонт в неписаното учение на Платон те са приложени от Ц. Бояджиев в „Неписаното учение на Платон“. С., Наука и изкуство, 1985, особено с. 6–9; 93–99.

Тя не е само конкретността на Хегеловото понятие; тя е и лично преживяване. Именно него се опитваме да пресъздадем чрез вслушването в разговори, сравняването на изказвания, описанието на факти, обосноваване на предположения, допускане на съмнения, оправдаване на премълчавания и т.н. – все около един събрал някога мислите и хората въпрос, който рядко има задоволителен отговор. Не би ли било така, никога не бихме могли за говорим за разбиране, чийто стремеж към пълнота предполага да схващаме дори и най-утвърдения авторитет по-добре, отколкото той изразява и разбира сам себе си. Това е възможно тъкмо откъм събитието, в което се попада понякога напълно случайно, но пък се преживява по необходимост. Оттук, а и от гледището на историческата справедливост, авторитетът може да се окаже поне толкова определен от събитието, колкото по-късно неговото участие да е довело до забравя на самото събитие. Тогава то бива сведено до несъмнен с регистрацията си исторически факт, от който, както казваше Ницше, се интересуват единствено „архиварите на историята“. Но и на тях не може да им се отрече преживяване на уж дребните факти, с които се занимават и които чрез него се въздигат до събитие, подобно на епифания.

Събитието, предмет на тази работа, има важна роля в две отношения: а) за промяната на собствените възгледи на Кант към епохалното му философско дело; в) за начина на обосноваване на мисловната революция, както тя е представена от Кант в Предговора към второто издание на *Критика на чистия разум* и в издадените от Йеше записки на лекциите по логика. То е свързано с важни моменти в дообяснението и доразбирането на общата представа за Просвещение, която имаме днес, както и на особената представа за логика, която тръгва след критическото дело на Кант.

Следователно тук не става дума за типичното иманентно разглеждане, което се съсредоточава в сравнение между текстове на един и същ автор и в последна сметка не надхвърля обичайното разглеждане на философията като чисто движение на понятията в „занаята на чистия разум“. По-скоро интересът се насочва към въвличането и осъзнатото участие на философа в един оживен спор, воден през втората половина на XVIII в. с поставянето и отговорите на въпроса „Що е Просвещение?“. Тъкмо в него се предусещат значимите исторически опасности от инструментализирането на разума, за да бъдат съответно посрещнати с идеята за неинструментализируема и несводима само до разсъдъчна схема обща логика. Останеше ли си такава, логиката би била практически полезна за мисленето предимно като упражнение на ума и трудно би се отличила от математиката. Нейната просветителска цел е да служи най-вече на свободата на мисленето, която прекрочва ограниченията и преодолява опасностите на търсещите истинен резултат изчисления, за да стигне до необходими в своята регулативност идеи.

Безусловно тук могат да се търсят множество основания, довели до

трансцендентално-идеалистическия опит да се избегнат тези опасности. В случая те са отнесени към един същностен въпрос, към въпроса за Просвещението. Макар и да не е задвижил непосредствено промените в критическото дело на Кант, той може да представи по-ясно с оглед на нагледната пълнота и по-нататъшното развитие на философската логика. В него са заложени и кълновете на по-нататъшната история, която следва заявеното от Кант сякаш парадоксално намерение в Предговора към второто издание на *Критика на чистия разум*: „Трябваше значи да премахна знанието, за да направя място на вярата.“<sup>16</sup> В края на краищата у Хегел това намира и конститутивно-теологическото си осъществяване, което исторически преодолява просветителската нагласа на самия Кант. Разгръщането на логиката в нейната философска научност опира до границата, която интересуващото се от свободата на човека просветителско мислене преди е искало да преодолее, а след това се е примирило с чистата представа за тъждеството на истина и Бог. Затова и у Хегел стои: „Логиката следователно може да се схване като системата на чистия разум, като царството на чистата мисъл. Това царство е истината, както тя е неприкрита при себе си и за себе си. Затова може да се каже, че това съдържание е представяне на Бог, както Той е в същността Си преди създаването на природата и всеки един краен дух.“<sup>17</sup>

Разбира се, тук става дума за едно възможно решение на проблема за обосноваване на трансценденталната логика, т.е. за хипотеза. Този проблем е само подтик да се търси възможен историко-философски отговор на питането как е станало така, че Кант да промени във второто издание на първата *Критика* не толкова идеята, понятийното съдържание, езика и строежа на основното си произведение, колкото собствената си преценка за делото си с подчиняването му на една по същество вътрешно-теологическа цел на разума – да запази самия себе си от причинни въздействия на външни дадености. Този отговор не търси само обяснението „Защо е станало така?“ с посочване на една нова и определяща причина. Промяната е факт и след Хюм надали е особено плодотворно да я обясняваме само с въздействието на един спор върху схващания, които у Кант са налични и преди забъркването му с вълнуващия съвременниците му въпрос „Що е Просвещение?“. Той засяга по-скоро осмислянето на други факти. Тяхното привличане в обяснението ще даде облика на една нова възможност за още по-точно и още по-сигурно разбиране на епохални въпроси.

<sup>16</sup> КгV, В, XXX; КчР, с. 64.

<sup>17</sup> G. W. Fr. Hegels Werke, Dritter Band. Wissenschaft der Logik, Erster Theil, Die objektive Logik (hrsg. Leopold von Henning), Verlag Duncker und Humblot. Berlin, 1833, 35–36. Впрочем почти цялото изложение на *Науката логика* е полемика с Кант и просветителското мислене – вж. особено Предговора към първо издание, Въведение и раздела за количеството (ор. cit., 4–9, 26 ff., 209 ff.)



Доколкото ми е известно, досега не е подхождано по този начин, който дава особена значимост на сякаш случайни, по същество пряко несвързани с критическото дело промеждутъчни и по-късни, донякъде „неавтентични“ работи. Това обаче е значимостта на допълнителните свидетелства, които уплътняват и оживяват представата ни и за епохата, и за критическото дело, и за човека Кант. Така, струва ми се, *първо* може да допълни представата за общия дух, но и за разликата между двете Критики; *второ* – да даде нагледна яснота на методическите и историческите понятия, с които си служим, когато разглеждаме философията в контекста на Просвещението; *трето* – да покаже връзката между сякаш извънвремената логика и един остър светогледен спор, който започва тогава и по характерен начин продължава днес във видимо решени и още по-видимо наивни въпроси.

Такъв определено е въпросът: „Може ли машината да мисли?“, поставян и отговарян предимно отрицателно със забележителна интензивност след Просвещението насам. Без изрично да се постави, това питане движи знаменития Кантов отговор на въпроса „Що е Просвещение?“, не случайно той завършва „с човек е повече от машина“, като е и последван от писмо на някой г-н \* \* и критичното допълнение на Бистер по повод машините на Кемпелен – едната, която сякаш мисли, играейки шах, а другата говори.

Така големият разказ за Просвещението, който днес бездруго се приема за невъзможен, би могъл да бъде сведен до една малка история около един голям въпрос, чийто отговор изглежда даден и все пак отново се поставя. Може би защото е от рода на онези въпроси, които разумът по природа съдържа. При тях дори да се е убедил в невъзможността за еднозначното им отговаряне, той търси отговорите с упоритост, надхвърляща собствената му историческа определеност с надеждата да помогне на други отговарящи. По този начин една епоха се приближава към хоризонта на бъдещето, отвъд който други хора в други условия ще питат и отговарят по същия начин тъкмо защото някой друг им е задал както въпросите, така и отговорите. Затова и целта на тази работа е не само да се обяснят минали отговори, но и да се влезе в продуктивен диалог с някога разговарящите по „нашия“ въпрос така, че да разберем по-добре и самите себе си.

Това означава да се просветим, просвещавайки, което е неизбежно за изследване, имащо за тема едно донякъде незначително събитие и няколко текста, в които твърде разнолико и чак безвкусно с оглед на изследователската традиция Просвещението се символизира със злосторни маймуни, Фридрих Велики, машините на Кемпелен и тяхното оценъчно описание от напълно неизвестни или останали в сянката на Кант съвременници.

Така обаче развитието на просветеното съзнание, което забравя подтиците и непосредствените условия за появата си, по необходимост води до особено изкривяване във възприемането, въздействието и преценката както

на Просвещението, така и на делото на Кант. Едно по същество публицистично произведение, каквото е „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“, е придобило значението на ключов текст за осмисляне на цяла историческа епоха. Напротив, Йешевото издание на дългогодишните лекции по традиционен и важен учебен предмет, какъвто несъмнено е логиката както в Кантовата преподавателска и творческа биография, така и във философската традиция, е изпаднало в областта на маргиналиите. В това убеждава беглата библиографска справка: на „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ са посветени много и то предимно апологетични работи. Обикновено те показват просветителското величие на Кант – ако не по-голямо, поне равно на величието му във философията. Често пъти тези величави постижения се извеждат едно от друго. Днес изключение са изследвания, разглеждащи „Отговора...“ като тривиална работа дори и в немския просветителски контекст, която, не бе ли излязла изпод ръката на Кант, сигурно щеше да сподели съдбата на огромната по обема си просветителска книжнина, стоейки недокосвана в библиотеките и репозиториумите. Съвременниците, за които историческият авторитет на Кант не е така несъмнен, както е за нас, имат далеч по-трезво отношение към философските и към общо-светогледните му възгледи, включително и тези за Просвещението. Те са рядкост в последвалата интерпретаторска литература, видимо повлияна от историческото въздействие на делото му.

Що се отнася до изследванията върху лекциите по логика, издадени от Йеше, освен че разбираемо са плод на доста специализиран интерес, те почти винаги са издържани в критичен или оправдателен план. Тъй като дори за времето си тази логика е анахронична, най-често вината за тривиалното ѝ съдържание и съмненията за нейната автентичност отиват в сметката на издателя им, сякаш за да се пощади авторитетът на Кант.<sup>18</sup> Би могло да се каже, че това раздвояване е следствие от просветителския стремеж за широка достъпност на знанието, която се постига доста по-лесно с общоразбираеми публицистични текстове, а не със специализирани курсове по труден и скучен школки предмет. Но също така може да се твърди, че то е последица от едно непросветителско предоверяване в авторитети, чието запазване пренебрегва споделяното от самия Кант правило за избягване на една от грешките в съждението, именно да не се подаваме на предразсъдъка на авторитета. Този авторитет може да е личен, но също така и да е автори-

---

<sup>18</sup> Вж. von Kirchmann, I. H. *Erläuterung zu Kant's Logik*. Berlin, 1879; M. Steckelmacher, *Die formale Logik Kant's in ihrer Beziehungen zur transzendentalen*, Breslau, 1879; W. Kinkel, *Einleitung zu Kant's Logik*. Berlin, 1904; Kowalewski, Hr. Arnold (Hrsg.). *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants nach den neu aufgefundenen Kollegenheften des Grafen Heinrich von Dohna-Wundlacken*. München-Leipzig, 1924; Reich, K. *Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*. Berlin, 1932.

тет на традицията, налагаща важността на предмета, темата, епохата и т.н. Например изследването на логическите възгледи на Кант и Просвещението изобщо изглежда по-важно от сравнението на изданието на Йеше със записките по логика на граф Дона-Вундлакен в контекста на Просвещението в Кьонигсбергска област и отражението му сред студентите на Кант. За това ценностно предпочитание влияят силните философски нагласи към общото, откъм които то се схваща като по-ценно в сравнение с частните и единични характеристики на фактичността. И все пак от действително просветителско гледище фактът, че някой има несъмнени постижения в областта на общото, не е решително основание той да бъде оценяван като авторитет във всички конкретни. Също така и важността на един предмет, тема или епоха не е причина изследователското внимание да оценява като маловажни други предмети, които са в полето на някак случайната фактичност и съответно изпадат от интереса му, а ако се появяват в него, обикновено са в ролята на маргиналии. А че логиката съвсем не е маргинална за Кант, е повече от ясно, видим ли негови работи: от споменатата обява на лекционния курс от 1765–66 г. през Предговора към второто издание на първата *Критика до Лекции по логика*, издадени от Йеше. В тях стои едно и също, именно, че логиката е „карантината, която трябва да спазва оня ученик, който иска да премине от страната на предразсъдъка и заблудата в областта на просветения разум и науките“, за да не разпространява опасните зарази на всезнайството.

Иначе в повечето от работите, посветени на „Логиката на Йеше“, по особен начин проговаря вече споменатото филологизирането на философията, доколкото те приемат за автентичен израз на Кантовото мислене било *Критиката на чистия разум*, било някой по-ранен запис на лекциите по логика. Затова и те се занимават най-вече с разминаванията между образците на Кант и нескопосаната им препоява у Йеше. Веднъж това представлява мнима защита на философските изследвания от обвинения във фактическа необоснованост, сякаш изданието на Йеше не е също факт. Втори път некритично оправдава предубежденията на традицията по отношение на крепящите я авторитети, като изключва възможността самият Кант да е намесен в изданието на текст, който в никакъв случай не прави особена чест на автора на *Критиките*.<sup>19</sup> В това отношение настоящото изследване иска да бъде

<sup>19</sup> Напоследък има множество полезни тексткритически работи, които също показват или „неавтентичността“ на изданието на Йеше в сравнение с други записки на Кантовите лекции (Blomberg, Philippi – 1772, Pölitz – 1789, Dohna-Wundlacken – 1792), или я свеждат до общите теоретикопознавателни положения на Кантовата философия с оглед на трансценденталната логика. Стандартни сред тях са: R. Stahlmann-Laesitz, *Kants Logik (Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß)*. Berlin-New York, 1976; N. Hinske, *Stellenindex zu Immanuel Kant's Logik (Jäsche-Logik)*, *Frommann-Holzboog*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999; R. Regvald, *Kant und die Logik. Am Beispiel seiner „Logik der vorläufigen Urteilen“*, *Dunker&Humblot*. Berlin, 2005.

действително просветителско не само за да отговори на предмета си, но и за да продължи трезвото просветителско изискване за постоянна критична преоценка на доверието в авторитетите.

Тази критична преоценка идва от особения интерес към отделния факт и неговата връзка с духа на епохата, при което и авторитети, и забравени днес дейци на Просвещението са потопени в едно безразличие към наложената по-късно йерархия, но пък стоят във времето си като равноправни участници в неговите остри спорове. Те могат да бъдат примери за себеотрицателно отстояване на водещи идеи. Няма съмнение, че този интерес е следствие на по-дълбинно философско убеждение, което може да преоформи всеки материал. Но също така той идва и от по-въздържаща филологическа страст, която иска да представи епохални идеи в характерни за епохата изразни форми и избрани нагледы, в които изчезва заслепяващата фактичността личностна аура. Първото няма защо да бъде изрично заявявано, доколкото засяга личния избор. Второто обаче е важно именно откъм фактичността, чиято пълнота страда нередко от заслепението, налагано от авторитета. Ето защо тук се приведени и преведени основните текстове, на които се основава изследването – веднъж като доказателства за стила на времето, втори път с просветителската надежда, че могат да породят и други тълкувания, зад които да се появят и други възможности за преценка на миналото.

Разбира се, може да се подберат други текстове и теми, които биха се разпределили в рубриците „автентични“ и „неавтентични“, „Кантови“ и „не съвсем Кантови“, „публицистични“ и „специализирани“, „авторитетни“ и „маргинални“ т.н. Но тъкмо припомнянето на тези два текста и на същността им връзка, на събитията и хората около тях ще спомогне да се обясни и разбере *Просвещението като епоха в историческото развитие, наложило необходимостта от нова логика, която да избегне опасностите от техническите приложения на разума*. Последните по естествен начин мотивират защитни стратегии срещу не просто възможните, а и необходимите злоупотреби със знанието. Безусловно те се посочват и от критиците на Просвещението предимно като опасни следствия от просветителското движение, но и се осъзнават както от неговите най-авторитетни представители, така и от забравените му днес дейци. Това е и наедро тезата, която настоящата работа иска да защити, разказвайки и обсъждайки една малка история около големия въпрос „Що е Просвещение?“.

## § 2. Вредни критически предубеждения и полезни догматични убеждения

Страховитите следствия от инструментализирането и технизацията на знанието са едно от обичайните места в критичното представяне на Просвещението, обвинявано за чудовищните последствия от неговата сляпа вяра в разума и изобретателското любопитство. Макар подчинени предимно на политически, идеологически, верски и отчасти научни съображения с подчертан етически заряд, обвиненията дължат силното си въздействие не толкова на налаганата в тях осъдителна еднозначност, колкото на подмолното влияние на литературни, фикционално-поетични образи и творби, където тази еднозначност постига нагледната си множественост и оценъчна убедителност. В тях творби измъкналите се от човешки контрол технически постижения заживяват сякаш собствен живот, доказвайки покрай другото и старото положение, че при формирането и укрепването на мисловни нагласи „поезията е по-философска и по-сериозна от историята“<sup>20</sup> – не само защото се занимава с общото, а защото предполага по-разбираемо споделяне на справедливо убеждение и достойна цел.

Най-близък съвременен пример би могъл да се даде с „Махалото на Фуко“ на Умберто Еко. Не бива да се подвеждаме от това, че става дума само за литературна фикция, иронизираща убийствената в края на краищата страст към разбулване на тайни. Дори и фикция, тя дава образцов текстови израз на масовата представа за Просвещение, в която множеството образи водят до своеобразна множествена склероза, до забравя на истинския дух на епохата, равнопоставена в нейната машинална разумност с мистичната злоба на суеверията. Тук, в първа глава „Кетер“, устойчивата представа за „механическата чудовищност“ на просветителската епоха бива изразена в задъхана последователност от убедителни примери и страховити алегии при описанието на Музея на Уменията и Занаятите в Париж: „шасита, зъбчати колела и маневели, които те заплашват с неописуеми мъчения, и ти вече се виждаш прикован към онова инквизиторско ложе, където всеки миг нещо може да се задвижи и да се впие в месата ти, докато не признаеш греха си ...цяло гробище от механически трупове, които биха могли да се задвижват едновременно: магнити, еднофазни трансформатори, турбини, конвертори, парни котли, динамо-машини...като асирийски, халдейски или картагенски идоли, като огромни Ваали с някога нажежени коремни, като Нюрнбергски девственици, оголващи своите настръхнали от гвоздеи утробни...невъобразим венец от вкаменени фигури, коленичили в преклонение пред Махалото,

<sup>20</sup> Aristotelis de arte poetica liber1451a36 ( Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel) Clarendon Press. Oxford, 1965.

сякаш синовете на Разума и Просвещението бяха осъдени да пазят вечно самия символ на Традицията и Познанието.<sup>21</sup> И всичко това – от Соломоновия храм на Бейкън през Енциклопедията на Дидро до Революцията – „само да ти внушат да виждаш по друг начин всичко останало, витрините или инструментите, които се преструват, че възхваляват предимствата на физиката и химията от века на Просвещението.“<sup>22</sup>

Още към края на XVIII в. тия образи застават в изобличителна форма, за да останат и до днес символи на разрушителните резултати от техническото приложение на просветителския опит, като наред с това и представят по особено убедителен начин духа на антипросветителската нагласа. Изобилието на подобни произведения може да се вмести между „Фауст“ на Йохан Гьоте и „Франкенщайн“ на Мери Шели. Това са двете творби, които рисуват най-впечатляващите фигури на опасността от знанието както в по-късния образователен канон, налагащ доктор Фауст за символ на самоотвержения, но и суетен договор със злото в името на истинското знание, така и в популярните представи за лабораторни чудовища, обърквани в масовото съзнание със създателите си, какъвто е случаят с доктор Франкенщайн. Макар и жанрово различни, тия творби налагат един характерен сюжет, в който „просветените доктори“ плащат висока цена за непредпазливото си любопитство. Същевременно те се допълват и като символи на реално преживявано научно и масово практикувано изобретателско разочарование. В първите стихове на „Фауст“, възникнал наред със „Страданията на младия Вертер“ към 1772–1775 г., Гьоте представя героя си дълбоко разочарован от „всяка наука, която не дава поука, та хората да стори по добри“:

Ах, философия нахалост  
И право, а и медицина,  
И богословие за жалост  
Аз учих не една година!  
И ей ме – същият глупак.<sup>23</sup>

Подтик за романа на М. Шели пък са разговорите между П. Б. Шели и Байрон за възможността да бъде открита някога тайната на зараждането на живота, което ще позволи „съживен някой труп – галванизмът подсказва това – или органите на живи същества да бъдат произвеждани, сглобявани и дарявани с топлотата на живота“.<sup>24</sup>

Между тези човешко-свърхчовешки символи на рожбите от брака меж-

<sup>21</sup> Еко, У. Махалото на Фуко. С., Народна култура, 1992, с. 27

<sup>22</sup> Пак там, с. 33.

<sup>23</sup> Вж. Гьоте, Й. В. Фауст (прев. Д. Статков). Велико Търново, Абагар, с. 45.

<sup>24</sup> Cf. Shelley, M. *Frankenstein, or, The Modern Prometheus*, ed. Colburn and Bentley, London; Bell and Bradfute, Edinburgh, 1831, Introduction, p. IX. (бълг. превод, М. Шели. Франкенщайн. С., Народна култура, 1981, с. 19.)

ду научното любопитство и техническото съвършенство се разполагат далеч по-безобидни, но не по-малко изобличителни фигури на просветителските страсти. Най-честата им литературна форма е баснята, населявана от познатите образи на суетни подражатели (маймуни, пауни), на несръчни изпълнители (мечки, магарета), на зли единаци (вълци, тигри), на хитри водачи (лисици, шуки). Всички те притчово представят такъв съвкупен образ на подбивания, осмивания и отричан просветител, какъвто в човешки облик е представен още от Волтер в „Кандид“. Зад карикатурния образ на учителя Пангос тогавашният съвременник лесно би познал не само образа на оптимистичното Просвещение – Лайбниц, но и осмените претенции на философията да бъде просветено обезопасяване на света.

Тази общо-взето отрицателна нагласа има масов характер, поради което положителната представа за Просвещение е валидна за доста по-тесен кръг хора, отколкото можем да си въобразим, когато използваме патетичното словосъчетание „векът на Просвещението“. В това убеждава дори днешната компютърна игра под това име, в която чудесно са пародирани просвещенски фигури чрез къде измислени, къде реални факти на една алтернативна история на XVIII в. – от „башибозуци на Балканите“ през „просперитета на европейските държави“ до „лудостта на индианците“.<sup>25</sup> Затова действително влияние и историческо въздействие на просветителите – а и на просветните дейци – надали отговаря на голямото им самочувствие на мислители, учени и социални реформатори, които могат да учат другите как правилно да се справят с опасностите от незнанието, проблемите в науката и несъвършенствата в общественото устройство. Повечето в края на краищата биват упреквани в суетно подражание, чиито резултати са вредни за обществото. Басничката на Ц., предхождаща Кантовия „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“, е тъкмо от този вид. Тясно обобщение несъмнено е и писмото на г-н \* \* с допълнението си от Бистер. Не случайно то се продължава с *Писмо от Лондон*, в което изобличението стига до винаги използваното обвинение в лична меркантилност.

Този маниер на изобличаване на Просвещението далеч не е свойствен само за художествени творци и създатели на алтернативни исторически сюжети. Широко той се използват за разбулване на идеологически лицемерния характер на Просвещението от различни по нагласа мислители като Хегел, Шлайермахер, Шопенхауер, Киркегор, Маркс, Ницше, Дилтай, Шпенглер и др. Всички те имат съзнанието, че преодоляват ограниченията на просветителската епоха. Накрая те ще бъдат обобщени под знаменитото заглавие „Диалектика на Просвещението“, събрало в една книга съвместните историко-философски студии, публицистични есета и фрагменти на М. Хорк-

<sup>25</sup> Българска версия на играта „Векът на Просвещението“ вж. в <http://age1751.rpg.bg/>

хаймер и Т. Адорно.<sup>26</sup> Тук не е мястото да се влиза в обширна полемика с този труд. Ще отбележа, че следвам най-общо критическото отношение към него, изразено от Х.-К. Койл в тълкуването му на тезиса за Просвещението в споменатата сбирка от есета като „радикализиран митически страх“ в „съюз с властта“ и пропускането на „хуманизма, космополитизма, добродушието, толерантността, борбата срещу предразсъдъците, тиранията и своеволието, разкриването на човека и природата, усилията за автентично общество от свободни граждани, човешки права и братство.“<sup>27</sup> Извън чисто литературно-стилистичните особености, манипулативното използване на културни архетипове за разбиране и обяснение на злокобната съвременност и радикалното олевяване на академичните среди към шестдесетте години на ХХ в., успехът на Хоркхаймер и Адорно в налагането на изобличителната представа за Просвещението се дължи на съчетаването на две постоянни тенденции в творчеството им: обвинителната, изразена с убеждението на Ницше „Няма невинна философия“, с обяснителната, предпазливо отказваща се в лицето на т. нар. критическа теория от участие в случващото се: „Философията променя света с обяснението му“. Това съчетаване вероятно щеше да мине без особени последствия, ако не използваше и донякъде оправдателната стратегия да изяснява зловещите събития през ХХ в. с уж намекнати, но неразвити от едноизмерната разумност и поради това репресивно подтиснати опасни тенденции на Просвещението. В обяснението на тези тенденции Хоркхаймер и Адорно неизменно си служат със силното обобщение, че просветителската способност и логическото мислене по диалектическа необходимост винаги стигат до заплаха за съществуването на човека в частност и на света изобщо; разумът се превръща в неразумност. Далеч по-крайно и затова доста по-ясно от марксистки позиции подобна теза развива Г. Лукач в „Разрушението на разума“, където се проследява пътят на ирационализма от Шелинг до Хитлер.<sup>28</sup>

Затова и случилото се след века на Просвещението се оказва концентрирана изява на просветителска страст към предметно-практическа и техническа употреба на разума. Тая страст обаче стига по необходимост до злоупотреба, следствие на безогледни метафизически търсения, водени от изобретателното любопитство. То не съзира именно последиците за самото себе си в произведения чрез него предметен свят на механистично мислене, рутинен труд и безотговорно всекидневно поведение. Подобен критически извод – особено във връзка с машинната и военната техника и съдбовното

<sup>26</sup> Вж. Хоркхаймер, М., Т. Адорно. Диалектика на Просвещението (прев. Ст. Йотов). С., Гал-Ико, 1997.

<sup>27</sup> Keul, H.-K. *Kritik der emanzipatorischen Vernunft*, Campus. Frankfurt/New York, 1997, 179–181.

<sup>28</sup> Cf. Lukacs, G. *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag. Berlin, 1988 (1953).



й историческо значение – се споделя от Хайдегер<sup>29</sup> и Ясперс<sup>30</sup>, поради което Адорновото обвинение срещу тях за сантиментална защита на някаква автентичност<sup>31</sup> изглежда доста двусмислено тъкмо поради сродството в общата нагласа. Тя обаче предубедено подбира факти и представя тенденции, схващайки Просвещението като епоха, недоценила опасностите от знанието и творческото любопитство на „Фаустовския човек“.

Популярността на тази оценка, както и на самото определение, се дължи най-вече на Освалд Шпенглер. И двете са следствие на твърде схематичното, но за сметка на това убедително противопоставяне на култура и цивилизация, имащо корените си още в Кантови определения на тези понятия. Те са дадени в първата публикация на Кант в „Берлински месечник“, предхождаща „Отговора на въпроса: Що е Просвещение?“. Тя е посветена на идеите за една обща история от световно-гражданско гледище. Според Кант „ние във висша степен сме култивирани чрез изкуство и наука. Ние сме цивилизовани до крайност за всякакво обществено подчинение и приличие. Твърде много обаче ни липсва, за да се държим морално. Защото идеята за моралността принадлежи все пак към културата; просто цивилизацията се крепи на употребата на тая идея, която сега стига само да подобие на нравственост и до външно приличие.“<sup>32</sup>

Това противопоставяне обаче не е толкова остро, ако се чете като отглас на едно по-общо разделение, което към 1775 г. Кант прави между „зародиш“ (Keim) и „заложено устройство“ (Anlage), когато се занимава с различието между расите: „Лежащите в природата на едно органическо тяло (растение или животно) причини за определено развитие се наричат зародиши, когато засягат развитието на особени части; засяга ли обаче то само големината или отношението на частите помежду им, то аз ги наричам естествено заложените устройства.“<sup>33</sup> Това разделение несъмнено разширява обичайната за времето словоупотреба, при която „зародиш“ се използва най-вече за растителния свят, а „заложба“ се мисли като организмична възможност на по-сложните, одушевени същества. С него Кант се опитва да обясни расовото различие. То се основава на различно развитие на зародишите и заложените устройства в зависимост от външните условия, в които попада единния човешки род; това и причинява расовите му разновидности. „Тази грижа на природата да съоръжи със скрити вътрешни приготовления за всякакви бъдещи об-

<sup>29</sup> Cf. Heidegger, M. *Die Frage nach der Technik, in Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, Bd. 7*, Vittorio Klostermann. Fr/M, 2000.

<sup>30</sup> Cf. Jaspers, K. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Piper. München/Zürich, 1957.

<sup>31</sup> Cf. Adorno, Th. W. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp. Fr/M, 1964.

<sup>32</sup> Kant, Im. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. BM, 1784, S. 407; (AA, VIII, S. 26.)

<sup>33</sup> Kant, Im. *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, in AA, II, S. 435.

стоятелства създанията си, та да се запазят и да са съобразени с различието в климата или почвата, е достойна за възхищение и при преселенията и размножаването на животните и растенията предизвиква видимостта за нови видове, които не са нищо друго освен расови разновидности на един и същ род, чиито зародиши и естествено заложили устройства само случайно са се развили по различен начин в течение на времето.<sup>34</sup> Зад това се мерзелее и начинът за преодоляване на общия проблем на ранните еволюционни теории и особено със систематиката на Бюфон.<sup>35</sup> Последната трудно се справя с въпроса за отношението между духовния и физически принцип в развитието, оставайки на дуалистичната картезианска позиция за вродеността на разума и механичността на външните предмети. Тя предполага не само безотносителност на субстанциите, но в края на краищата и расизъм, основан на идеята за йерархията по битие, отнесена към човешкия род и различието на вродените качества в неговите разновидности. Така едни раси имат по-висши заложили именно в биологически смисъл в сравнение с други още в зародишите си и независимо от условията, в които растат и се развиват.

За Кант това съвсем не е така, както и културата не е всъщност противоположна на цивилизацията. Тя е вътрешното единство, зародишът в една предметност, докато цивилизацията е предимно външно обвързващ предметите технически инструментариум, устройство. Те по еднакъв начин са присъщи на човешкия род и трудно би могло да се прави ценностно разграничение помежду им, ако, разбира се, не искаме да преповтаряме старото схващане за духовността на „вътрешното“ и „бездуховността“ на външното. В този смисъл той ще ги разглежда и в късните си произведения, а в края на „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ отново ще се появи думата „зародиш“ в нейната небиологична употреба във връзка с общата способност за Просвещение, методически повтаряйки убеждението от статията за расовото различие: „Както прочее и природата е развила под твърдата си черупка зародиша, за който нежно се грижи, а именно – склонността и призиванието за свободно мислене, така и той въздейства постепенно върху умонастроението на народа (чрез което народът става все по-способен за *свободата да действа*) и най-сетне влияе дори върху принципите на *правителството*, което само намира за полезно да се държи по достойнство с човека, който вече е *нещо повече от машина*.“ В „Логиката“ пък ще бъде подчертано само относителното различие между култура и цивилизация при сравнението на белетриста с учения.

Въпреки този Кантов стремеж към единство между култура и цивили-

---

<sup>34</sup> Ebenda.

<sup>35</sup> По-обстойно за отношението на Кант към Бюфон и теорията за развитието вж. у Menzer, Paul. Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte, Druck und Verlag von Georg Reimer. Berlin 1911, S. 47 ff.

зация, между просвещение и свобода, самото различие дава начало на една силна традиция в ценностното им противопоставянето и деградацията на културата до цивилизация. Тя е утвърдена от Фердинанд Тьониес в остро-то разграничаване между общността, основана на вътрешно сцепление на членовете ѝ, и обществото, представляващо външна свързаност между тях. Както и за Кант, за него подобно разделение е валидно само в рамките на теорията, докато в действителност общност и общество се припокриват и теоретично-чистите форми са само идеали в мисленето им.<sup>36</sup> С него освен това той иска най-вече да разясни различията между комунизма и социализма. Яснотата на разликата обаче е достатъчно голяма, а темата – достатъчно злободневна, за да я направи популярна и от 1912 г. насетне да се препоръчва като основен наръчник за понятията в чистата социология, когато от подзаглавието изчезва „Разглеждане на комунизма и социализма като емпирични културни форми“.

Именно тези технически понятия за култура като общност и цивилизация като общество използва Шпенглер, при което цивилизацията има определено отрицателни характеристики поради нейната „външност“. В нея всяко просвещение е повърхностно, ако не съвпада с класическия период на културата. Иначе то е необходимият край на всеки исторически цикъл, където се изчерпват творческите заложи на човешките общности. Затова всяка цивилизация е удобната старост на народите, които, задоволявайки се с техническите си постижения, не са способни повече за духовно развитие и образцово осъществяване. За да онагледи това с критиката и на времевите подразделения като „Античност-Средновековие-Ново време“, основавани на външни разлики в единно културно пространство, Шпенглер използва символното определение на цялата западноевропейска култура като „Фаустовска“, при това – с „две души“. Едната от тях, „повърхностно-интелигентната“, е практически-публично насочена към настоящето, докато другата, „рефлексивната“, винаги се стреми индивидуално-съзерцателно към миналото.<sup>37</sup> В това той открива както „тактика на живота“, така и основната причина за деградацията на всяка култура до цивилизация, но особено – на западноевропейската, когато тъкмо практическата душа надделява над съзерцателната. Следвайки Ницше, той все пак мисли това отвъд „доброто и злото“ и като израз на „волята за власт“: повърхностната масова интелигентност на обществото надделява над интимната връзка в общността.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Tönnies, F. *Gemeinschaft und Gesellschaft; Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, [1887]; *Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, особено §§ 1, 6, 18.

<sup>37</sup> Spengler, O. *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, C. H. Beck, München, 1923 (Wien: Braumüller, 1918), S. 38.

<sup>38</sup> Spengler, O. *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München, C. H. Beck, 1931, 11–13.

По този начин просветителската вяра в публичната употреба на разума като култура се представя за обективна цивилизационна илюзия. Тя непосредствено се изживява като непоколебима истина, но се разкрива като историческа и метафизическа заблуда едва след практическо развитие на опасните си „технически“, „цивилизационни“ тенденции в настоящето. Те пък залагат едно още по-опасно бъдеще, което би могло да бъде избегнато с решителен отказ от така практикуваното Просвещение. Това отчасти е и мотивът за критическо отношение към Просвещението и у Хегел; един мотив който ще доведе до масовото убеждение за необходимото практическо оценяване на всяка теория откъм откриващата се в нея и приложенията ѝ перспектива. По ирония на историята тази представа ще се стовари накрая особено изобличително върху популярната теоретическа версия и реалната политическа практика на марксизма, който всъщност я споделя най-яръсто. Това го превръща в своего рода теоретическо лудитство, в чийто край закономерно стои „всичко е позволено, щом е практическо разрушаване на съществуващото, оценено за неразумно“.

Така със задна дата, при която съвременниците лесно откриват едно ужасяващо настояще, на самите просветители още по-лесно се отказва правото да представят всеобщността, за която претендира разумът. Тя се оказва само възможност, чиято опасна едностранчивост е именно причина за търсене и връщане към „по-автентични“ основания от тези на разума. Затова те лесно могат да бъдат обвинявани за съучастници в последствията, предизвикани от заслепението в теоретическата и практическата разумност. Това е обаче и слепота към онези моменти, в които тъкмо просветителите далеч преди своите критици ясно осъзнават опасностите от радикалното инструментализиране на разума в предметно-практическата му употреба.

Разглеждането на споменатите два текста – единият със сигурност на Кант, другият – на начина, по който е възприеман Кант – и връзката между схващането за Просвещение и логика е опит да се покаже неоправдаността на тази критическа и мнимо диалектическа представа. Чрез тях и около тях може да се видят не толкова просветителските илюзии, колкото здравият, всеобглеждащ разум, наясно както с опасностите от приложението си, така и с начините за тяхното избягване тъкмо с помощта на трансценденталната логика. Именно неподвиждането на тази пълнота е едно от решаващите условия съвременни практически вини да се обясняват с минали теоретически причини и вечни метафизически начала, при което всяко минало се оказва следствие на настоящето и му се отказва не толкова пълнота и цялост, колкото пълнолетност и вменияност. Следователно то се оказва непросветено при всичките си просветителски планове.

Наред с това изясняването на връзката между постановката на въпроса за същността на Просвещението от самите просветители и проблематизи-

рането на логиката ще разкрие един необходим елемент в методическото развитие на всяко просвещаващо съзнание – то се опира и на полезни, пък били те и догматични предпоставки. Разбира се, всяко прогресиращо знание сякаш е склонно неблагоприятно да отблъсне стълбата, по която дълго време се е изкачвало към истината. Тази стара метафора за неблагоприятността към средствата при постигането на целите изразява понякога начина за правилното виждане на света, застинал в предметени истини.<sup>39</sup> Но когато искаме да покажем едно епохално движение, каквото е Просвещението, и една сериозна промяна в традиционната ученост, каквато е търсенето на нова, отговаряща на познавателното движение и на практическите нужди логика, подобна метафора е недостатъчна за обяснението им. То се постига едва тогава, когато се разберат мотивите, поради които отблъснатата стълба винаги е подръка за нови изкачвания; естествено, след като се преодолее страхът от стената, изглеждащата при предишното отблъскване най-висока. Тук често пъти важни се оказват изпаднали в областта на маргиналиите или напълно забравени стъпала, които са крайно необходими за разбирането на исторически образци дори и в непретенциозната им роля на помощно-нагледни средства. Не само образците не биха били такива без фактичността, но и разбирането им щеше да е непълно, откажем ли се от това, че „читателят има право да изисква най-напред *дискурсивната* (логическата) *яснота чрез понятия*, след това обаче и една *интуитивна* (естетическа) *яснота чрез нагледни*, т.е. примери или други пояснения *in concreto*.“<sup>40</sup>

По съображения, свързани най-вече с икономията на място и методическата чистота на първата *Критика*, Кант се отказва от конкретни пояснения. Това обаче не означава разбирането на неговото дело да не тръгва именно от онагледявания; защото „за духовния поглед също така е възможна зрителна нагледност.“<sup>41</sup> Тя е още по-наложителна при едно историческо разбиране, което все пак иска да положи граници на интерпретацията на текстове. Зад текста в края на краищата има само хартия, докато зад и в събитието – хора, които присъстват съзнателно в историята и тогава, когато разбиранията им се разминават с фактите, но пък сами вече са факт дори и като заблуди. В подобно връщане към фактичността на Просвещението, скрита по-късно от популярните тълкувания и критични нагласи, целта не е да се преодолее всяко следващо стъпало, а да се разбере всяко едно от тях като поле на разнообразни случаи с разказа за тях, воден от една идея. Така се изплита мрежата от

<sup>39</sup> Така е например у Витгенщайн; мястото в Логико-философски трактат, където се появява сравнението със стълбата (6.54), пряко произтича от първия параграф, определящ света като фактически случилото се. Вж. Л. Витгенщайн, Избрани съчинения (прев. Н.Милков). С., 1988, с. 124.

<sup>40</sup> KrV, A XVII–XVIII: „читателят... изисква (fordern)“; КЧР, с. 46 – „читателят... иска“.

<sup>41</sup> Windelband, W. Geschichte und Naturwissenschaft. Strassburg, 1900, S. 17.

факти, чието идейно единство удържа смисъла от пропадане във въобразени чисти понятия. Това е също добър начин да се избегне нивелиращата сила на традицията, която така често оправдава в автоматичното приложение на понятията си своите предразсъдъци, че накрая винаги става „плоска“.

Въпросът не опира обаче само до нагледи, факти и методически метафори, които помагат да се разкрие предвидливостта на просветителската нагласа. Изследването на връзката между Просвещение и логика в посочения материал е пореден опит да се види по нов начин постоянната задача, която Ернст Касирер постави и в голяма степен реши във „Философията на Просвещението“: „да се сложи край на приказките за плоското Просвещение.“<sup>42</sup> Тези приказки донякъде са следствие и на манихейската представата за линейната едноизмерност на злото в неговите исторически реализации и доста по-трудното осъществяване на доброто. Ала ако нарастващите исторически злини фактически следват Просвещението, те надали са причинени от самите просветители; винаги добър съвет за избягване не само на логически, но и на исторически грешки е да се съобразява, че ако нещо е след нещо, не означава, че второто непременно е причинено от първото. Целта на Касирер също така произтича от една по-тясна задача, засягаща преосмислянето на традиционната представа за отношението между науката и нейното приложение: да се преодолее утвърдената още от Аристотел представа за зависимост на практиката от теорията при това не само с оглед на разработената от Кант критическа методика на смяна на гледните точки. В това отношение критическата философия има двойствена роля: веднъж съобразяването на предметите с познанието може да обоснове някаква теоретическа първичност спрямо опитната действителност; втори път обаче нерешимите с теоретически средства проблеми намират разрешението си тъкмо в практическата употреба на разума, която е не само цел, но и основание за валидността на теорията извън тесните антропологически измерения.

По време на Просвещението тази двойственост се осъзнава в напрежението между произвежданата откъм теоретичното природознание технизирана действителност и традиционно защитаваната от философията особена природа на чистото мислене и тъждествеността му с изискванията на морала. За Касирер обаче е предразсъдък, че „абстрактното, чисто теоретическото познание на природните закони предхожда и показва пътя на техническите проблеми и чисто техническото им преодоляване. По-скоро имаме взаимопроникване на двата процеса, които в известен смисъл са в равновесие.“<sup>43</sup> Недовиждането на тази уравновесеност, склонността да се извеждат

<sup>42</sup> Cassirer, E. *Die Philosophie der Aufklärung* (Mohr, Tübingen, 1932); *Meiner. Hamburg, 1998*, XIV–XV.

<sup>43</sup> E. Cassirer, E. *Form und Technik*, in *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, hrsg. E. W. Orth und J. M. Krois unter Mitwirkung von J. M. Werle. Hamburg, 1995,

техническите постижения от научния експеримент и изобретателското въображение, а логиката – от метафизическите причини и начала на спекулативното мислене, се специфицира тук в убеждението за връзката между общата логика като господстваща форма на разумното мисленето с опитите за нейно преодоляване в диалектическа употреба на разума спрямо нерешими с логически средства практически проблеми. Това привилегироване на общото спрямо исторически конкретното забравя общия им източник в особения опит на спонтанното въображение, чийто резултат нерядко са както абстрактните научни теории, така и всякакви предметни новости и изкусни механически изобретения. Изтъкването на практическите предимства спрямо теоретическите съзercания, което често пъти се представя за революционна смяна на нагласите и същност на просветителското умонастроение, по никакъв начин не избягва плоския начин за разбиране на самото Просвещение. То бива представяно в зависимост от светогледни избори и гледни точки на този или онзи, докато задачата е да се представи „от ничие гледище“.<sup>44</sup>

В своята уравновесеност именно ничията гледна точка е най-близо не само до тази на вечността, а също така и до обективно-историческата. Тук теория и практика не се борят за надмощие, а се съподчиняват рефлексивно. В мига, когато една теория намери практическото си осъществяване, тя тутакси се измества към друга позиция, от която не толкова се подчинява на практиката, колкото я допълва и разкрива пред нея нови възможности. Същия ритъм следва и практиката, чиято слепота по отношение на теорията я прави по-опасна за самата нея, отколкото за теорията, от която иска да се освободи.

Днес този опит на Касирер да се представи сложността на Просвещението като взаимопроникване и съобулавяне на теория и практика, на въображение и предметна реализация, на разум и техника си струва да бъде повтарян и обосноваван по нов начин, за да се запази онази черта на просветителската нагласа, свързана и със защита на предварително загубени каузи. В това отношение, което има за свой ценностен ориентир слабото и пренебрегнатото, изследването навлиза в сферата на задължителната методическа повтораемост, мотивирана не толкова от очакването на печалби, колкото от усета за справедливост спрямо фактите в преоценката на ценности.

---

S. 79 ff. По-обстойно вж. Reinhard Schulz, Ernst Cassirers *phänomenologische Unterscheidung von Wissenschaft und Technik. Eine Kritik der soziologischen Wissenschaftsforschung*, in: *Aspekte der phänomenologischen Theorie des Wissenschaft*, Hrsg. D. Ginev. Würzburg, 2008, 174–192.

<sup>44</sup> За Касирер подобно „ничие“ гледище гарантира обективизма на всяко научно изследване, чиято задача е да се освободи от „гледната точка“, за да не се релативизира чрез всяка нова което и да е знание. Cf. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 3. Berlin, 1929, S. 558.

Такава преоценка имаме още към края на XVIII в. Тогава просветителската защита на правата на разума довежда до разкриване на жертвите и опасностите, които предизвиква техническата употреба на този разум. Той всъщност се е потопил в тях и поради това не толкова схваща, колкото предвижда ограниченията си. Сънят на разума сигурно ражда чудовища, но такива ражда и неговото будуване с постоянното „високомерие на бликащите прозрения“.<sup>45</sup> Страхът от възможното практическо приложение на знанието кара същия този разум да се буди от сънищата на трансценденталната илюзия в познанието с недвусмислеността на моралните норми в практиката, за да избяга както от натрапчивата повтораемост на страховете си, така и от заблудата, че има логически и научно обосновани отговори на всякакви светогледни въпроси. Тъкмо това го прави скептичен и срещу всякакви „чудесни“ предмети и механизми, които обещават задоволяване на любопитството му и удовлетворение на мисловните потребности по същия мнима рационален начин, по който развитието на техниката би удовлетворило потребностите на тялото. В това отношение той вече разбира, че техническите изобретения не са негово инобитие, а напълно различен битиен слой, до който той няма достъп така, както са недостъпни и афициращите го неща сами по себе си. Но именно това разбиране ражда задачата за проникване в новите полета на приложение.

Това всъщност е тема, придружаваща философията от нейното начало. Тя се явява по време на Просвещението във философията на Кант и като проблем за необходимото допълнение, но съща така и ограничаване на общата логика чрез нейната трансцендентална възможност. Несъмнено това е в съответствие с Кантовата по-късно призната цел „да направи място на вярата“. При него тя е мотивирана просветителски с нуждата да се снесе „догматизмът на метафизиката, т.е. предразсъдъкът, че в нея може да се напредва без критика на чистия разум“; един предразсъдък, който е „истинският извор на всяко противоречащо на моралността неверие, което винаги е всъщност твърде догматично“.<sup>46</sup> От тази позиция си струва да се направи опитът вярата в Просвещението на самите просветители да се представи критично, в което да се видят чертите на един недогматичен морал и общо-полезна практика.

Същевременно това подпомага опита да се избегне предоверяването в традиционни авторитети. Предоверяването води дотам нечие критическо дело да се приема безкритично, а движението на една историческа епоха да се определя най-вече от целевата причина да завърши в тях и да се пред-

<sup>45</sup> „Anmaßung überschwänglicher Einsichten“, KrV, B, XXX; Ц. Торбов превежда това място с „претенция за извънмерни познания“, КчР, с. 64.

<sup>46</sup> KrV, B, XXX; в КчР, с. 64 Ц. Торбов превежда Vorurteil с „предубеждение“, а не с по-точното откъм просветителския контекст „предразсъдък“.



стави тъкмо в тях. Не ще и дума, че такова предоверяване не е чуждо никому, когато обект на интереса е един от най-авторитетните представители на Просвещението, какъвто е Кант със знаменитото си определение: „Просвещение е изходът на човека от самопричиненото му непълнолетие.“ Така обаче се изпада в характерния предразсъдък на авторитета, който засенчва предизвикалите го условия и представя традицията по най-плоския начин: представя я в поредица изблици на извънвремева гениалност в едно отношение при естествено засенчване на тяхната определена от съвременето им тривиалност във всички останали. Затова настоящето изследване е опит да се уточни представата за цялостното дело на Кант, която би била изкривена, ако се водеше само по самоосъзнатите му философски облици. Тъй като то е *историко-философско*, няма как да не се стреми да разкрие и привлече неизползвани, забравени или цензурирани, но необходими за разбирането на епохата факти. Дотолкова то е своего рода „психоанализа“ на историческото съществуване чрез разказ и осмисляне на едно донякъде забравено, подтиснато събитие, каквото е участието на Кант в един конкретен спор за същността на Просвещението.

### § 3. *Двойствеността на понятията за просвещение и логика*

Тук ще се разказва за просвещението най-напред откъм понятието му, а по-нататък и откъм уточнената представа за същността му, която имаме благодарение на родените от него и наследените след него схващания за особена историческа епоха, наречена със същото име. Това бива онагледявано с текстови и биографични примери, за да се избегне нивелиращата сила на обобщенията, както става с повечето исторически типологизации, ако не се правят твърде стриктни понятийни стеснявания, неотговарящи на реалната употреба на имената им. „Просвещение“ веднъж е чисто историческото определение на ония близо сто и петдесет години между средата на XVII – началото на XIX в. в Европа, където сред всички останали факти и събития изпъкват преди всичко свързаните с дейността по преодоляване на религиозните догми и обществени предразсъдъци чрез научно знание и разумното му осъществяване в публичния и частен живот. Втори път с него се има предвид характерната настроеност на всяко съзнание и съответната му практическа реализация в онова просвещаване, самовъзпитаване и обостряне на душата, което древните наричат „пайдея“. Това не е задължително обвързване с търсене на истината, а по-скоро с „опити“ за прокарване на пътища към нея.<sup>47</sup> Единството на извънвремевата характеристика на съзна-

<sup>47</sup> Би било интересно изследването на появата и разпространението на жанра „опит“, както

нието да се стреми към просвещение и на времево определение за конкретна епоха се изявява в организацията на научни и образователни институции. Те осигуряват неговата историческа непрекъснатост, а по-нататък – кулминацията на тая представа за развитие на знанието през определена епоха в творчеството на нейните най-авторитетни представители. Това е възможно при национален, професионален и личен ангажимент на просветителите, ориентиращ ги към цели, които обикновено надхвърлят институционалните задължения и индивидуални дадености. Такива цели са същностна характеристика на всяко човешко съществуване във всеки жизнен период; те са устойчиво *мисловно убеждение*, което предопределя начина на мислене. Под „мисловно убеждение“ се има предвид твърдо заявен, но не безусловно истинен и следователно променлив в опита начин за възприемане на света. Негова същност е преценената като „най-близката до необходимостта възможност“, последната степен, преди рефлексията да се превърне в нагласа. Както ще покажа по-нататък, понятието *мисловно убеждение* (Denkungsart) се използва често от Кант на ключови места и в предкритически съчинения, и в *Критиките*, и в „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“.

Подобна двойственост, усложнена от личните, професионални, национални и общочовешки пластове на отношението между общо и единично, универсално и контекстуално, откриваме навсякъде, където представяме обща мисловна нагласа чрез фактическия контекст, а него – чрез конкретни осъществявания на мисловното убеждение. Например ние наричаме нещо класическо, защото, освен че регистрираме осъществени образци, намираме и ясно самосъзнание, изразяващо вътрешната цел на повечето човешки творби – завършеност, трайност, разбираемост; следователно вече предопределящо понятието за класическо. Така всяка епоха може да бъде образцова, ако има самосъзнанието си за вечност, както и отделни нейни дейци или факти могат да я представят в класическа пълнота.

По същия начин винаги намираме просвещение там, където има предаване на знание. Тук нямаме само редуция на универсално съществуващо към контекстуално осъзнато; преди всичко имаме своеобразна изява на херменевтичния кръг, при който цялото зависи от разбиране на всяка от частите му, а всяка част – от разбиране на цялото. Напускането на този кръг не е водещият интерес на това изследване, което иска да бъде философско разбиране на смисъла, не само обяснение на регистрирана фактичност. По-

---

и на съответните озаглавявания на ключови за развитието на философията произведения; „есеизацията“ на мисловното убеждение и на изказа му постоянно се разширява и се налага като отлика на „науките за духа“: от Монтен през Лок, Лайбниц и Кант до Гадамер. Но тъй като опитът съществува и се мисли по принцип като частичен, необходима компенсаторна страна на жанра е представянето на моралното убеждение, в което присъства тъкмо всеобщността.

скоро интересът се състои в завъртането и задълбочаване в кръга, за да се открие необходимият център, където двойствеността, дори и непримирима в отделните си пластове, ще се примири в постигането на действителния изследователски предмет, явяващ се опосредено чрез особености единство на общо и единично. Той не е нито само историческа епоха с нейните факти, нито е само философско понятие с неговите смисли, а е случай, в който се срещат фактическото осмисляне на историческата събитийност. Това го прави и събитие.

Иначе същностната двойственост на понятието, която бездруго е заложена още в думата „просвещение“ с насочване на разбирането към светлинни метафори, има дълбоките си корени в двойственото отношение към начините за постигане на яснота в знанието. Това е старо философско убеждение, чиито начала се полагат от Хераклит, Питагор и Ксенофон при различаването на подражателното многознайство от мъдрото знание. В християнството – особено чрез ап. Павел. – то стига до масовото съзнание с отъждествяването на вътрешната светлина на разума и вярата и надмощието им над подражателното знание. Още по-дълбоки корени, които изкушават да се нарекат *антропологическа константа*<sup>48</sup>, могат да се търсят в иначе тривиалното противопоставяне на „външно“ и „вътрешно“. Така тъй преследваната иначе диалектика на Просвещението може да се схване като отношение между външно просвещаване и вътрешно просветление. Една „калвинистка“ версия на подобна диалектика лесно ще намери достатъчни основания за противопоставяния между предопределени за просвещаване хора и такива, които стигат до просвещение чрез откровение. Впрочем на нея не е чужд и Кант. Неговите напълно разбираеми с оглед на времето и традицията подхвърляния за вродената глупост и ограничена способност за просвещение на някои люде, народи и целия нежен пол смело прекрачват бариерите на иначе недостъпното нещо само по себе си дори и в качеството му на друг човек.

Тази двойственост на понятието за просвещение систематично се полага и обстойно се анализира от философско гледище най-напред във „Феноменология на духа“ на Г. Хегел.<sup>49</sup> Тя надхвърля обичайното мислене на

<sup>48</sup> Под *антропологическа константа* разбирам общочовешко качество, проявяващо се независимо от времеве, расови, класови, културни, цивилизационни и т.н. условия. Такива константи са например полови различия, социални йерархии, опосредени в неминuemия общностен живот сетивно-природни способности, които се отразяват в общочовешки институции – размножаване, хранене, общуване, учене, познание, управление, творчество и т.н. Те дават и представите, и съдържателното единство на понятието, което съвсем не означава, че са исторически непроменливи по форма.

<sup>49</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden, Band 3. Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp. Fr/M, 1979; срвн. Хегел, Г. *Просвещението във Феноменология на духа* (прев. Г. Дончев). С., Наука и изкуство, 1969, с. 478 и сл.

Просвещението като епоха с присъщата ѝ едноизмерна яснота на програмни, политико-публицистични форми, отговарящи преди всичко на практическите цели и следствия на просветителското движение, какъвто изглежда е и случаят с Кантовия „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ в неговото традиционно представяне. У Хегел двойствеността се извежда и проследява исторически-систематично в развитието на духа към пълнотата му. Тази пълнота има за своя същностна черта момента на просвещаване, изявен иновитийно и в практически просвещавашите институции на науката, образованието и възпитанието, и в понятийните необходиминости на човешкия живот в неговата висша разумност. Тя се явява дори тогава, когато просветителската страст влиза в едностранчива защита на мнението за истината. Личността изчезва в просвещението, което само по себе си е неизбежен диалектически и исторически момент в предметяване на съзнанието изобщо тъкмо в епохата на Просвещението. Ведно с това то намира мотива за историческото си преодоляване и то така, че сменя отиващия към абсолютната пълнота дух в собствените му интереси. Този момент не толкова подпомага, колкото отклонява движението на духа към суетата на единичната субективност в отделни прозрения. Но Просвещението като епоха и просвещението като способност на съзнанието не може да надхитри обективността на духа, който използва тъкмо хитростта на разума и в неудовлетворението от собствените си форми постига удовлетворяване на целевата си причина – търсенето на обективна завършеност на знанието отвъд индивида. Точно тя не се съдържа в случайното просветителско прозрение на която и да е личност, както и в епохата, наричаща се просветителска. Тя е само момент на оная двойственост, диалектически характеризираща всяка реализация на знанието, следователно и тази на Просвещението в конкретните му исторически и личностни изяви.

Хегел също така е и първият, който изтъква суетно-подражателния характер на немското Просвещение, изразен в загрижеността „за истините, както те са понятни за здравия човешки разсъдък“ и „в разглеждането на полезността на всички неща“.<sup>50</sup> Негов изразител е още Лайбниц, чийто жизнен и теоретически девиз е „Яснота в понятията – полезност в нещата.“<sup>51</sup> Този просветителски интерес към полезното пронизва според Хегел и философията на Кант. Ако тя се отличава от общата просветителска „празнота“ в схващането на непосредственото, е само заради това, че в нея има усет за безкрайното, макар и под формата на една непознаваема, но все пак необхо-

<sup>50</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden, Band 20. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt am Main 1979, S. 308. (Г. Дончев превежда: за ония истини, които са понятни...; вж. Хегел, Г. В. Фр., История на философията. С., Наука и изкуство, 1982, с. 470-471.)

<sup>51</sup> Seidel, W. Gottfried Wilhelm Leibniz, Urania Verlag, Leipzig-Jena-Berlin, 1975, 32–33.

дима отвъдност. Но тъй като до нея, както и до същността на нещата сами по себе си и при себе си, ни е отказан разумен достъп, извън това на нещата за нас, то „Кантовата философия теоретично е методически проведеното Просвещение, а именно, че не би могло да се знае нищо истинно, а само явлението. Тя въвежда знанието в съзнанието и самосъзнанието, но се придържа на това гледище като субективно и крайно познаване.“<sup>52</sup> Затова според Хегел Кант остава в своите бедни и абстрактни определения и по отношение на просвещението: нему липсва духовната саморефлексия, стъпката, в която то е само определен от обстоятелства етап на историческото движение на знанието изобщо.

Извън упреците срещу идеалистическата постановка на въпроса и съответното му решаване от Хегел, чиито слабости са показани още в средата на XIX в. (от една страна от Л. Фойербах и К. Маркс, от друга – от А. Шопенхауер и С. Киркегор) и обстойно изложени от Г. Лукач тъкмо с оглед на Просвещението<sup>53</sup>, малко може да се изтъкне срещу това схващане. То свързва общото с единичното в особеното взаимодействие между тях, определящо същността на една историческа епоха и тъждеството на нейното философско съзнание. В този смисъл може да се каже, че в преодоляване на епохата, наричана Просвещение, съзнанието исторически за пръв път се и самоосъзнава в действителност като просвещаващо. Това гледище би могло само да се допълва с разнообразен доказателствен материал, в който особеността на епохата и на просвещаването ще личат по най-убедителен начин тъкмо в тъждеството си. Несъмнено в автоматизма на чистата хронология и в нивелиращата сила на традицията, ако не са се загубили изобщо, поне са останали в сянка характерни моменти на това свързване между единичното и общото. Връщането към тях е едно от задълженията на историческото познание, което иска да запази и жизнеността на понятието. Тъкмо с тази цел обаче Хегел рязко противопоставя така схванатото Просвещение на логиката и развитието на абсолютния дух, който сменя привидната ефикасност в историческата реализация на абсолютната идея като нравственост в лицето на държавата.

В това отношение са и претенциите на това изследване. То иска да се върне към конкретните постановки на проблема, към особеностите на решението му в зрялото немско Просвещение и към спецификацията му по отношение на общата логика и нейното техническо приложение. При това връщане универсалността на наследеното понятие се конкретизира в първоначалната му проблематизация, за да се види доколко в по-нататъшното му

<sup>52</sup> Hegel, op. cit., S. 333 (в бълг. изд. вж. с. 493).

<sup>53</sup> Cf. Lukacs, G. Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Berlin, Aufbau-Verlag, 1954, вж. особено първа глава „Републиканският период у младия Хегел“.

развитие към универсалност бива преодоляна очевидността на първоначалните цели и се променя начинът на мисленето им.

Несъмнено днес под „Просвещение“ не мислим това, което се е мислело във „века на Просвещението“. За по-пълното разбиране на понятието е неминуемо припомнянето на този първоначален контекст, загубил се както поради необходимата телеология на институции и съзнания, така и поради необходимостите на историческата кумулативност, осъществявана чрез случайности. Последните са пряко свързани и с историческото въздействие на определени постановки на проблемите върху напредъка на знанието, което би било друго, ако изглеждащото днес случайно би се видяло в необходимостта му в миналото. Разбира се, представянето на случайното днес като необходимо в миналото надали ще компенсира загубите и трудно ще промени схващането за традицията. Но то ще изкупи отчасти гузната историческа съвест, която, както се знае, най-много се плаши от забравата и затова я представя обикновено като следствие на тактическо отлагане на отговора на някакъв въпрос по силата на обективни необходими и важни за съвременността отминали образци.

След всичко казано ми се струва, че вече е необходимо да се обърне внимание на връзката между двойствеността на понятието за просвещение и появилите се по време на Просвещението търсения на една по-висша логика, с което се умножават и логиките. По този начин ще се разбере вечната опасност, съдържаща се в постоянните опити да се предметява съзнанието и да му се натрапва „логичността“ на историческия ход, спрямо чиито върхови събития то и бива определяно като епифеномен на някакъв външен процес.

В това отношение тук логиката се мисли двойствено доста по-оправдано, отколкото самото Просвещение. Причина за това също е обичайната словоупотреба, при която изрази от типа „логиката на въпроса“ или „според логиката на този отговор“ очевидно нямат нищо общо с логиката като учебен предмет, а само с реторическата употреба на думата; впрочем в същия смисъл за необходими основания се говори и за „логика на историята“. Според целите на тази работа както Просвещението исторически е конкретно, така и логиката технически е една логика в качеството си на научна дисциплина. Но също като просвещаването логиката е такава обща характеристика на познанието и на практическото поведение, която ни позволява да откриваме множество необходими връзки между иначе несвързани неща и така да избягваме опасностите от вторачването само в непосредствено наличното и само в общата логика. Затова Просвещението надхвърля своите исторически рамки със същата необходимост, с която и логическото мислене разчупва формалните си определения и търси извънлогическите си основания. Усетът за тази взаимозависимост е осъзнат тъкмо по времето, когато

просветеното съзнание стига до историческото си самоосъзнаване като дух не само на собствената си епоха, но и на всяко време изобщо.

Дотолкова следващата история около и между Кантовия *Отговор на въпроса: Що е Просвещение?* и издадената от Йеше *Логика. Наръчник към лекции* има и поучителната цел да предпазва от тази винаги дебнеща опасност от пренебрегване на необходимата връзка между иначе несвързани по традиция теми. Впрочем поуката и опасността са нещо саморазбиращо се, когато става дума за Просвещението като епоха, както е и саморазбиращо се да търсим историческа логика, когато възстановяваме една малка история на големия въпрос за същността на просвещението като най-характерна нагласа към знанието.

#### **§ 4. Метод на изследването. Черти на една историко-критическа херменевтика<sup>54</sup>**

В „Историка“ Й. Дройзен се противопоставя на две методически едноизмерности: на историческия обективизъм на Ранке, според когото нещата се дават такива, каквито фактически са били, и на спекулативната телеология на Хегел, според която нещата са такива, каквито са, когато стават такива, каквито не са. Според обектите и природата на човешкото познание Дройзен утвърждава три научни метода: „спекулативен (философски или теологически), математико-физически, исторически. Същността им е: да познават, да обясняват, да разбират.“<sup>55</sup> Макар и методите да се застъпват в определени изследователски полета, сред тях историческият изглежда най-мощен, тъй като описва и изследва факти, обяснява връзки и разбира епохи в един пределно обобщаващ и все пак конкретен смисъл. Дройзен несъмнено има правото да каже това: изследването на изобилната фактичност покрай живота и делото на Александър Велики го води до понятие, с което се обяснява и разбира цяла епоха; той дава и общото ѝ име „елинизъм“. Докато няма такова общо име, „знаем историята си предисторически, несигурно и легендарно“<sup>56</sup>, като с лекота можем да я сведем до теология или физическа каузалност. Общото име е рамката, но и духът на „голямата история“, на „дългото траене“ на определени нагласи, жизнени форми, институции и т.н.

<sup>54</sup> Този параграф донякъде се повтаря мотиви от втората част на Истина и метод на Х.-Г. Гадамер, Разширяване на въпроса за истината в науките за духа (вж. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод, 241–318), но и значително се отклонява от него с оглед на предмета на изследване и използва различен от Гадамеровия текстови материал.

<sup>55</sup> Droysen, J. G. *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, Hrsg. R. Hübner. Stuttgart 1977, S. 11 ff.

<sup>56</sup> Droysen, J. G. *Geschichte Alexanders des Großen*, R. v Deckers Verlag. Berlin, 1917, S. 4.

Изглежда оправдано при изследване на големи исторически периоди и епохални идеи чрез символизиращи ги факти, събития и хора да се прибегва до развитата от Дройзен методическа програма. Още повече, че въпреки обяснимата професионална ревност към историческия метод, Дройзен не отрича възможността на всеки от останалите методи също да познава, обяснява и разбира предметната област, към която се прилага и която всъщност определя тежестта на познанието, обяснението и разбирането в отделната наука. Разликите идват предимно от обектите. Най-общо те могат да се разделят на *текстово-словесни, предметно-опитни и събитийно-жизнени*, макар в действителност всички да се застъпват като частично пресичащи се логически кръгове. Затова е възможно във философията да се използват методически техники на експерименталните и историческите науки, а в последните – философско-спекулативни или теологически похвати. В този смисъл няма същностно противоречие между тях, тъй като всеки метод има служебната роля да осъществява триединната научна цел: да познава, да обяснява, да разбира.

Почти по същото време, когато Дройзен развива идеята за методическите различия и застъпвания в историческите изследвания, В. Дилтай, повлиян от Кантовото изискване науките да се определят не само по обект и практически интерес, но по познавателен субект и трансцендентални цели, още по-рязко разграничава методическите ориентации според същностната им причина. Тя съвпада с целевата, ако четем определението на Аристотел<sup>57</sup> с убеждението, че в началото се съдържат всички неразгърнати условия на по-нататъшното развитие. Това налага да се противопоставят обяснението и разбирането като две различни цели на научното познание изобщо, произтичащи от същностни характеристики на познанието.

Дилтаевото различаването на тези цели е заложено още в критическото отношение на Фр. Якоби към обяснителните и обобщаващите претенции на просвещенския рационализъм. В спора си с Лесинг за Спиноза – един спор, който ще утвърди както основните класификативни схеми, така и съдържателните различия в немската философия – Якоби заявява: „Според мен най-голяма заслуга на изследователя е да разбули съществуващото и да го разкрие. Обяснението за него е средство, път към целта, но никога последна цел. Негова последна цел е това, което не може да се обясни: неразтворимо-

<sup>57</sup> У Аристотел целевата, крайната причина се отнася изцяло към природата, където нищо не става без цел (De coelo I, 2, 4.; De an. III 12, 434a 31), като крайна цел е само бог, към която всички бива привлечено (Met. XII 7, 1072b 2 ) – една теза, споделяна и като принцип на всеобщата история на света. Отказът от търсене на крайни цели в природата и пренасянето им към човешките стремежи и разум, както е например у Бейкън, Хобс, Декарт и особено Спиноза, открива възможността за по-късната телеологична и същевременно нетеологична трактовка на историята. Cf. Eisler, Rudolf. Zweckursache, in *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Berlin, 1904., Bd. 2, S. 856 ff.



то, непосредственото и простото. Несъразмерната страст да се обяснява ни кара тъй прибързано да търсим общото, че забравяме да обръщаме внимание на различното; така ние искаме само да съединяваме нещата там, където често пъти с несравнимо по-голям успех бихме могли да разделяме.<sup>58</sup>

Очевидно тези противопоставяния движат и по-ранните представи на Шлайермахер за двата метода в херменевтиката: сравнението чрез отнасяне към един общ тип и прорицателството чрез непосредствено разбиране на индивидуалността. При това той ги онагледява с още по-старите и подвеждащи метафори за мъжката и женската сила в познанието, с което ги нарежда към общите условия на човешко съществуване.<sup>59</sup> Макар тези методи да не могат да бъдат отделени един от друг във взаимното си допълване, прорицателството според „женската“ си природа има далеч повече възможности за възприемане и разбиране на уникалността на другото, към което „мъжкото“ сравнение се отнася външно и повърхностно. Тези възможности се основават на допусканията, че всяка личност съдържа минимум от всяка друга и може да бъде схващана чрез пряко сравнение със себе си. Но също така тя съдържа и нещо повече, което именно поради фактичката си несравнимост може да бъде само въобразено по начина, по който Шлайермахер, а и цялата традиция, си въобразява, че си въобразяват жените: по-силната им интуиция компенсирала липсите в строгостта на логическото мислене и предметната практика. Така или иначе прорицателството постига пълнотата на разбирането, когато взаимно се допълнят мъжкото и женското, общото и частното.<sup>60</sup> То проправя пътя на вживяването, в което методически почти се влюбва Дилтай.

Това може да се нарече *полезен херменевтичен предразсъдък за безусловната пълнота на разбирането спрямо условната фактическа обоснованост на обяснението*. Без да го нарича така, Дилтай го утвърждава в идеята си за вживяването, което видимо преповтаря прорицателството на Шлайермахер. При вживяването обаче „човечността на човека“ дори в най-наивната версия за методическо взаимоопроникване по аналогия на „мъжкото и женското“ се допълва от убеждението за „историчността на историка“, намиращ се в потока на традицията, която изследва. Той е определен от нея и може да се потопи пак в нея дотам, че да бъде неразличим, а следователно – и обективно пълен израз на историческия процес. По същия начин той може да се отнесе и към разбирането на другия, напускайки своето субек-

<sup>58</sup> Jacobi, Friedrich Heinrich. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, in: *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik*. München 1912 (1.Auf., 1785, Breslau), S. 78.

<sup>59</sup> Вж. Schleiermacher, Fr. *Hermeneutik und Kritik*, Hrsg. M. Frank, Suhrkamp. Fr./M., 1990, S. 150 ff.

<sup>60</sup> Ebenda.

тивно гледище. Това ще рече наистина да обичаш предмета на изследването си с онзи любовен копнеж, при който не се боиш от това, че предметът може да те излъже, както и от това, че любовта ти може да го преиначи.

В известен смисъл това е повлияна от просветителското мислене процедура: разчита на разбиране тъкмо чрез промяна на гледната точка и опит да се види предметът от гледището на другия. За това мислене не е просто предубеждение изискването да се остави да говори самият предмет, когато изследователят се разтвори в него. То е принцип на всяко непредубедено историческо изследване, което, дори и да знае резултата от развитието на предмета си, трябва да го представи така, сякаш историята би могла да се развие не по-малко убедително и по друг начин. Ето защо когато описваме развоя на битката при Ватерло, трябва да го представим така, сякаш тя би могла да бъде спечелена и от Наполеон, макар добре да знаем, че той я е загубил.

Наред с това Дилтай споделя и широко разпространеното разбиране за изследователската практика на естествоизпитателя, който, за разлика от историка, си има работа със застинали в своята безсъзнателност обекти. В това отношение той е подведен от особеното значение, което се появява в немския културен контекст след съдбоносния превод на едно понятие на Дж. С. Мил от знаменитата му „Система на дедуктивната и индуктивната логика с оглед на принципите на очевидността и методите на научното изследване“<sup>61</sup> – понятието за „moral sciences“. За да не се свърже пряко с нравоучителните моменти, които прозират в „морала“, то се дава от немския преводач Й. Шил с „науки за духа“, Geisteswissenschaften<sup>62</sup> и бързо предизвиква защита срещу твърде агресивното предложение на Мил тъкмо в така озаглавената част. Според Мил „изостаналостта на моралните науки може да се преодолее само като те се подчинят на методите на физиката, които методи следва да се разширят и генерализират по подходящ начин.“<sup>63</sup> При тази защита решаваща роля изиграва схващането за двете различни цели на познанието, определящи два класа науки изобщо чрез противопоставянето на обяснение и разбиране. Но сякаш още по-решаваща роля изиграва пред-разбирането на понятието „науки за духа“: появата на „духа“ няма как да не отпрати

<sup>61</sup> Mill, J. St. A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. London, 1843.

<sup>62</sup> Cf. Mill, J. St. System der deduktiven and induktiven Logik, übertragen von J. Schiel, 1868. Buch VI „Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften“. За да избегне съчетанието „науки за духа“, достатъчно вече подвеждащо по историческото си въздействие, в най-новия немски превод на *Логиката* на Мил Арно Моор запазва буквалното „морални науки“ – cf. J. St. Mill, *Zur Logik der Moralwissenschaften*, Vittorio Klostermann. Fr./ M.1997. Това обаче надали може да преодолее далеч по-объркващото въздействие на схващанията за „морал“ върху представите за „науки за духа“.

<sup>63</sup> Ebenda.

осмислянето към далеч по-широки области от тези, които се имат предвид с „moral sciences“.

Понятието „наука за духа“ като тъждествено на „морално познание“ всъщност не е ново за философията на Новото време, както не е неочаквано и в рамките на християнската мисловна традиция, където моралът е една от най-същностните духовни прояви. Декарт например го разглежда като тъждествен с духа и твърде често използва израза „морално неподустимо“ в смисъл на „невъзможно за разума и вярата“, двете най-сигурни духовни способности; за Хюм науката за духа предхожда философията на морала, но не може да я обоснове, доколкото самата нравственост не може да произхожда от разума. В немскоезичната философия понятието се въвежда всъщност от Хегел под формата „учение за крайния дух“ в неговата илюзорна предметност, като се освобождава от пряката връзка с нравствеността. Тук то е момент от възходането към абсолютното знание така, както и Просвещението е етап от феноменологията на духа. Духът в крайността си „изпада в илюзията на самия себе си и така полага ограничения, за да ги снее, като има и познава свободата си като своя същност, т.е. бива изцяло манифестиран. Различните степени на тази дейност, в които по определение пребивава и през които минава като през видимост крайния дух, са степени на неговото освобождаване, с чиято абсолютна истина **преднамирането** на един свят като предположен, **произвеждането** на същия като положен от него и **освобождаването** от него и в него са едно и също – една истина, при чиято безкрайна форма илюзията се очиства от себе си за знание.“<sup>64</sup>

В Дилтаевия защитно-обошаващ смисъл понятието вече се отклонява от хода на абсолютния дух към очистеното от инобитийни застивания знание, но запазва действителните моменти на „свободата, освобождаването от илюзията и безкрайната форма“ в размножените науки за духа. Сега то подвежда под себе си както предметно различаващите се дотогава философия, история, право, така и нововъзникващите психология, лингвистика, теория на литературата и др. Всички те образуват „целостта на науките, които имат за предмет историко-обществената действителност“.<sup>65</sup> Нейните същностни причини не са предметни дадености, а събития; методическото ѝ постигане е невъзможно само със съзерцание и сравнение на образи, още по-малко – с регистрация на факти. Всички причини опират и до външна за тях граница, като имат и обща, надисторическа „вътрешност“. Тъкмо тя налага и съответ-

<sup>64</sup> Hegel, G. W. Fr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, neu herausgegeben von Friedhelm Nicolini und Otto Pöggeler, Felix Meiner. Hamburg, 1991, § 386; това положение е критическо преодоляване на схематизма на Фихтевите полагания на Аз-а, както и историческата схема на Шелинг, завършваща с философия на изкуството.

<sup>65</sup> Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in: *Gesammelte Schriften*. Band 1. Leipzig u.a. 1914 ff, 3–4.

тен изследователски метод, именно този на „разбирането“ чрез „вживяване“ в другия и другото.

В търсенето на методически пуризм, твърде характерен за немския идеализъм след Фихтевото преодоляване на Кантианските двойствености във философията и пренесен оттам в останалите науки, Дилтай задълбочава това разделение. Той приписва на науките на духа далеч по-дълбокото познание и разбиране в сравнение с повърхностното описание и обяснение на фактичността в природните и историографските науки, както и не поставя под съмнение ориентацията им към верски, нравствени или естетически принципи, движещи техните представители. Това е разбираемо с оглед на неговите интереси към схващане на нечие дело през личната биография, разбираема в самоосъзнати жизнени и творчески актове дори тогава, когато те биват обяснявани като илюзии. Така Дилтай може да бъде причислен към кантианството и поради това, че методически използва Кантовата теза за естествеността и неизбежността на илюзията в трансценденталните съждения: в момента на изживяването изживяващият не може да отдели илюзията от обективността на истината, която самата илюзия е подхранила със субективните си корени.<sup>66</sup>

Тази естественост на илюзията може да стигне до метод, приложим към историческото изследване със своята колкото обобщаваща, толкова и изкривяваща очевидност. Тя е подкрепена от историческата традиция епохите да се представят, обясняват и разбират със забележителни, разривни моменти, в чиято важност никой не се съмнява – битки между народите, граждански войни, съдби на велики люде и т.н. Но тъкмо те подпъхват към разбирането още по-естественото отпадане на „орнаменталното“, „малкото“ и „незначителното“ в неговата чиста фактичност и позволена пренебрежимост; то не може да бъде достоен обект на вживяването, тъкмо защото не е „събитие“. По същия начин не е историческо разбиране и вживяването в „незначителни“ личности, макар те да са неминуем фон на всяко велико събитие.

Както изтъква Гадамер, „подобно раздвоение...у Дилтай достига до една особена заостреност, защото при него най-вече нямаме чисто остатъчното влияние на класико-романтическия дух в рамките на едно емпирическо самоосмисляне на изследването“; затова тук „*Просвещението завършва като историческо просветление.*“<sup>67</sup> То придобива отличителен израз и в съзерцанието на същностите чрез феноменологическото заскобяване, което се абстрахира от случайното, от времево и пространствено обусловеното, т.е. от буквално разбраната „външна“ действителност. Опасната фактичност на вживяването придружава феномените на съзнанието, несъмнено „вътрешно

<sup>66</sup> Cf. KGV, A 298; KCP, 355.

<sup>67</sup> Гадамер, Х.-Г. Истина и метод. Основни черти на една философска херменевтика. Плевен, ЕА, 1997, с. 301; с. 330 (курсив на Х.-Г. Гадамер).

пълни“ в конститутивната си дейност по определяне и задържане на смисъла, който в последна сметка е безразличен към „външното“, защото то не е изживяване.<sup>68</sup>

Това раздвоение, чиито корени са още в платонистката представа за вътрешно истинен и външно мним свят, изглежда очевидно за историко-философските изследвания на всяка епоха, включително и тази на Просвещението. Тук по традиция събития се подвеждат под понятия, обсъждани предимно в „авторитетни“ творби на „авторитетни“ автори, представящи, подобно на Хегел, духа на историческата необходимост в неговата самопричиненост. Когато се прибегва до случайности, те биват привлечени, не броим ли чисто реторическия похват на разнообразяването, най-вече за по-пълното обяснение, чието разбиране е вече предзададено и не зависи решително от масово употребими или обсъждани в изследваната епоха предмети и езикови форми. Към това се привнася и недоверието към съвременниците като заинтересовани наблюдатели, чиито свидетелства не могат да бъдат надежден материал за една обективна история. То бива подкрепено и от металоогическото разделение на смисъл и значение в изясняването на природата на знака, чието видима самотъждественост изразява същностната му двойственост да обозначава както предмет, така и понятие. Колкото и да се настоява за формалността на това разделение, трудно може да се отрече, че означаването на предмета е ценностно по-принизено от означаването на понятието, едва чрез чието разбиране схващаме значението на един израз по отношение на един предмет.

От друга страна мощни извънакадемични политико-исторически концепции и програми приписват почти физикалистко-съдбовен характер на причинността в историята и решаващото въздействие върху нея на предмети и механизми.<sup>69</sup> Популярната версия на историческия материализъм, сводим едновременно и до т. нар. диалектика на природата, и до икономически детерминизъм, е най-яркото проявление на тази мощна в очевидността си обяснителна нагласа. Тя прониква не само като мода, но често пъти по политически, пропагандни, социални, лични и т.н. причини в научното съзнание както под влиянието на природознанието, но също така и през методическите пролуки на литературно-историческите описания и социално-икономическите изследвания, имащи уж пряка връзка с „живота като такъв“.

Тук следва да се прибавят не по-малко влиятелните вече в академичните среди натрупващите се постижения на еволюционното естествознание,

<sup>68</sup> Cf. Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, Hrsg. Iso Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, S.S. 12, 77.

<sup>69</sup> Пасажът от Фр. Бейкън, където се подчертава историческото влияние на открития като компаса, барута и книгопечатането, не случайно е взет от Адорно и Хоркхаймер за начало на Диалектика на Просвещението.

експерименталната психология, медицината, физиката, биологията, езиковедството и появата на все по-съвършени уреди и механизми в изследванията и всекидневието. Техният ефект така безкритично се пренася към други области, че и самата философия започва да обновява и претълкува понятийния си апарат с постиженията на тези природонаучни по цели и произход методи, за да се стигне накрая до един „методологически анархизъм“, който се води от освобождаващото кредо „всичко върши работа, ако обяснява добре нещата.“<sup>70</sup>

В настоящата работа наред с обяснението важна цел е и разбирането на отношението между част и цяло в тяхната исторически определена и фактически еднократна форма. Нейни обекти са както отношенията между способност на знанието и историческа епоха, каквато е просветителската, и научна и мисловна дисциплина, каквато е логиката, така и отношенията между автентично-образцово и неавтентично-подражателно произведение на цезурен мислител, каквито са *Отговор на въпроса: Що е Просвещение? и Логика. Наръчник за лекции* в биографията на Кант. При това последните са поставени във връзката им с други произведения, за да се избегне предоверяването в традицията и личния авторитет на Кант. Неговото дело, подложено на научно историко-философско обсъждане, следва да се преценява преди всичко от присъствието му сред конкуриращи отговори на занимаващия го проблем, а не само откъм вечните философски въпроси. Че има такива въпроси, е несъмнено, както е несъмнено, че всяка епоха дава своите отговори на тях. Епохата на Просвещението е първата, която осъзнава, че тези отговори, щом искат да бъдат научни, винаги са хипотетични, т.е. нито един от тях не може да претендира за абсолютна истина. Тъкмо това съзнание дава достатъчно основания за полярни оценки на просветителската епоха.

Съобразно с това и методът на това историко-философско изследване включва всички горепосочени моменти и не страда от манията за методологическия пуризм, както тя се проявява в опитите историята да се измъкне от подозрението в чиста описателност, а философията да бъде наука било с намирането или заемането на един водещ и успешен метод във влиятелна извънфилософска област, било в предметното си затваряне чрез съзерцание на въобразени същности. По-определено това ще рече, че тук се използват методическите постижения на историческата и философската херменевтика от Дройзен през Дилтай до Х.-Г. Гадамер, но също така се прилагат и чисто историко-фактически, и философско-обяснителни техники, както те се развиват от Р. Козелек при изследване на „историята на понятията“.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Cf. Feyerabend, P. *Against Method; Outline of Anarchist Theory of Knowledge*, London, 1978; бълг. превод: вж. Файерабенд, П. Против метода (прев. Д. Гичева-Гочева). С., Наука и изкуство, 1996.

<sup>71</sup> „Конкретните понятия... са свързани със съдържанията на историческия опит, които някога

Най-общо това означава към предмета и материала на изследването да се приложат собствените им понятия и предмети, за да се види доколко те „работят“. Така те се изявяват веднъж като следствие на дълги, инертни, но и инерционни исторически процеси в осмислянето на определена фактичност и породените от нея отношения. Но втори път въпросните понятия подготвят и откриват смисъла си за друго, необходимо допълващо ги разбиране, обосновано от предметна фактичност. Последната обаче от обусловена исторически се е превърнала вече в обуславяща и то така, че един донякъде забравен факт може да се окаже причина за коренни промени в обяснението, разбирането и – в края на краищата – вживяване в миналото и преживяване на настоящето.

Понятията влекат със себе си възможността не само за разбиране, но и за действие. Когато то се случи и бъде описано за пръв път, може да се стигне до некритичното убеждение, че случилото се е неочаквано, а понятийното му разбиране – постижение на индивидуален гений. Но от гледище на историята на понятията случилото се и неговото описание е напълно обяснимо и откъм една несъбитийна в традиционно-исторически смисъл фактичност. Разкриването на първоначалния контекст и особената му употреба ще ни покаже, че неочакваното е такова само за онези, които не виждат историческия опит в неговата непрекъснатост чрез насичания, в които изпъкват характерни теми, а вниманието се насочва към необичайна предметност. Тя е гарантирана именно от понятието и езиковата му форма, макар да изглежда прекъсната откъм фактичността.<sup>72</sup> Затова предметът на всяко действително историческо изследване не е „рапсодично“ наложен от еднократната му фактичност, а систематично обусловен и от употребите на понятието, и от появата на нови факти, въвличани в обяснението.

За да не се изпадне обаче в една чисто понятийна история, която пренебрегва фактите в познатия доктринерски смисъл на тяхната излишност, когато не отговарят на понятието, често пъти се налага да се проследяват „малките“ истории на съответните словоупотреби в тесен времеви и предметен контекст. Това са особени истории на понятията, разкази за скритата в подгъвите на една епоха единична и често пъти случайна употреба. Последната бива забравена и поради универсалността на темата, към която понятията по-нататък са приложени, и поради авторитета на различни институции, личностни кръгове или отделни хора, които са си служели с тях. Особено важни в това отношение са осъзнатите първоупотреби на понятието, което ни интересува; по-нататък – неговите преписвания, несъмнено повлияни от

---

да навлезли тъкмо в тези понятия“, R. Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Suhrkamp. Fr/M, 2006, S. 44.

<sup>72</sup> „Повторяемата основна структура на езика и на разбирането е предпоставката да може да се изкаже и новото.“ *Ebenda*, S. 60.

нови контексти; и най-накрая неговите пренаписвания, включващи напълно нови словоупотреби и фактически констелации. Тази триада – записване-преписване-пренаписване, развита от Козелек като обща структура на историческия материал<sup>73</sup>, може да се приложи и в едно философско изследване. При него първото записване, което за Коселек е „решаващият акт за конституирането на история“, има статута на творческо овладяване на непосредствен опит. Преписването означава актовете на употреба по аналогия в нов контекст, причинен от първоупотребата. Докато пренаписването е рефлексия върху вече променена ценностна констелация, която е насочена към миналото откъм една представа за присъстващо с моментите си осъществено настояще и предзададено бъдеще.

Подобна методическа нагласа, която съчетава философската херменевтика, опасно повлияна от метода на „живяването“, с „историите на понятията“, опасно умножена във фактичността, изглежда телеологична и еkleктична за всеки методологичен пуризм. Освен това тя се противопоставя и на некритичното доверие към авторитети, чиято класичност е необходимо условие за наличието на традиция. Но тъкмо така методическата нагласа е в съзвучие с просветителското мисловно убеждение изобщо, доколкото то има за цел прогресивно развитие на човечеството, немислимо както без образа на желано и предизвикано бъдеще, така и без изобилието на факти и разнообразието на тълкуванията им, в които и най-авторитетното стои наред с другите в контекста на епохата. Следва също така да се прибави, че в частност за Просвещението еkleктиката има напълно положителен смисъл – според Дидро: „Еkleктикът е философ, който се осмелява да мисли сам.“; нещо повече, еkleктиката се отъждествява с критиката.<sup>74</sup> Това е така, защото привилегироването на един метод и стилизацията му до онтологическа реалност дори и да претендира за ясна картина на действителността, най-често води до догматични изкривявания, докато характеристика на всяка действителност, както и на всяко критическо разбиране, е именно разнообразието. Това е още по-валидно, когато става дума за Просвещение и просвещаване.

Това методическо убеждение следователно иска не само да осветли нещата от класическите, традиционни и „автентични“ гледища. То цели да оправдае чрез разумни доводи възможности за разбиране, които като че ли са несвоевременни и дори вредни с излишното внимание към маргиналното и

<sup>73</sup> Ebenda, 49–51.

<sup>74</sup> cf. Eklektik, in *Lexikon der Aufklärung: Deutschland und Europa*, Hrsg. W. Schneiders. München, 1995, 92–93). За позитивността на еkleктиката като израз на недогматична отстраненост вж. също така Ц. Бояджиев, в предговора му към „Животът на философите“ на Диоген Лаерций. С., Наука и изкуство, 1985, 13–14: „Еkleктикът като че ли отнапред е предпоставил равноценността, а, значи, и относителността на всяка мирогледна конструкция.“ Това обаче не противоречи на убеждението, че „все пак е прокарана една позитивна абсолютистка идея – идеята за философията, за нейното достойнство и за нейната ценност“.



нехарактерното, накъсо – към случайното. То обаче не само е причинено, но и причиняващо. Нерядко изглежда, че то бива привличано, за да се разсея скуката от традицията чрез внимание към уникалното, интересно предимно за това, че е било забравено; дотолкова е оправдана загубата на време с всякакви маргиналии. Но дори и да се губи време, това е преди всичко исторически интерес към пълнотата на знанието – един стремеж, който се основава на опита за разбиране и обосноваване на необходимостта на случайното. Това е още по-наложително, когато изглеждащото днес случайно, заради което рядко се полагат изследователски усилия, е следствие на сериозен личен ангажимент в миналото. Тъкмо обяснението и разбирането на тази лична ангажираност на подтиснати от класически авторитети хора, тъкмо вниманието към случайното им появяване в „голямата история“, тъкмо разказването на биографията на „неизвестния“ деец, който е допринесъл за оформянето на образците, с които си служим днес, са, както пишат просветителите, „полезни и приятни“ начини да се приближи миналото в неговата смислова пълнота. Наред с това то е и начин, по който изпъква истината в генеалогията на днешни проблеми, чиято острота изглежда тъй съвременна само при забравата на миналото.

Същевременно вниманието към „нетрадиционното“ може да спаси философската херменевтика от ония залитания към онтологизации, понятийна възвисеност и класически текстове, които позволяват тя да бъде давана за пример на образцов антиреалистичен метод. Според подобна характеристика херменевтиката все повече се утвърждава като некритическа изява на традицията, изкривяваща разбирането за всяка епоха със средствата на исторически неприсъща ѝ словесност и служеща си с мнима, в най-добрия случай художествено оправдана понятийност.

Напоследък се увеличават изследванията, които споделят подобна оценка. Така например е изложена Гадамеровата херменевтика от Ханс Кремер, който обобщава множеството критически позиции и утвърждава възможността за една реалистична философска херменевтика, съвпадаща с философията като наука, основана не толкова на обяснение на текстове с текстове, колкото на разбиране на фактичността „около и зад“ тях.<sup>75</sup> Тия аргументи всъщност са познати отдавна: те се откриват още у Платоновото отхвърляне на подражанието, съответно – на поезията. Те лежат и в основата на Кантовото убеждение за невъзможността на понятия без нагледи и на нагледи без понятия. Що се отнася до херменевтиката, тя е подлагана на подобна критика още от Хегел, а в частност тази на Гадамер – още преди появата на „Истина и метод“, но особено силно след 1968 г., когато се изтъкват политическите и идеологическите причини за нейната „класическа филоло-

<sup>75</sup> Krämer, H. *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus*, Verlag C. H. Beck. München, 2007.

гичност“.<sup>76</sup> Критиката на херменевтиката почти винаги се придружава от разбирането за „общата световна история“, което също така търси и намира реалностите си с промяната на интереса – от великото и епохалното той отива все повече към множествеността на частични истории и разнообразието на всекидневно действителното. В това отношение ролята на школата „Анали“ е особено значима не само за историческото познание, но и за промяната на нагласите в т. нар. „науки за духа“. Трябва да се отбележи обаче, че поне Гадамер е наясно с всичко това; в неговата херменевтика важна роля играе интересът към орнаменталното, а също така и критическата позиция срещу Дилтайтъкмо заради загубата на чувствителност към „нежизнения факт“.<sup>77</sup>

В частност използваните тук методически черти на херменевтиката и историята на понятията са съзвучни с понятието за критика, развито в немската философия от Кант до Фойербах, а в известно отношение и от Маркс. В по-общ историко-философски план, който е повлиян от целта именентно да се осмисли критическата метафизика на Кант, но и да се представят възможни онтологии на духовността, историко-критическа херменевтика в близък методически смисъл напоследък се разработва и от Валентин Канавров.<sup>78</sup> Съществените разлики с тукашния са най-вече поради по-общите изследователски задачи и предмети, при които философско-метафизическото обяснение несъмнено е по-подходящо от историческо-фактичното и събитийното разбиране. Тъкмо затова тук се дават отделни „черти на метода“, приложими по „повод“, без да се обсъжда неговата цялост, както тя е представена в споменатите работи на В. Канавров. Те са по-скоро историко-философски, докато тази е историко-философска.

Този подход съответства и на просветителското убеждение да се преодоляват предразсъдъци чрез осъзнаване и променяне на предизвикващите ги условия така, че да има осмислено участие в един отиващ към свобода общ исторически процес. Сред най-опасните исторически предразсъдъци е тоя за незначителността на отделния случай, човек, факт спрямо т. нар. обективен ход на историята. В това отношение критиката като акт на свободно и осмислено мислене е търсене на пълнота чрез внимание и към случайното. Ако за разбирането на чистия феномен случайното може да бъде заскобено с целта да се постигне чистото значение, в едно историческо изследване това е недопустимо. Защото не само ще е в ущърб на пълнотата, но и ще подложи под разбирането един силен детерминистичен стандарт, орязващ историче-

<sup>76</sup> Отгласи на тази обща критическа тенденция има и у нас – вж. напр. Тодоров, Хр., Д. Денков, Послеслов. Към историята на въздействието на Истина и метод в Х.-Г. Гадамер, Истина и метод, с. 681 и сл.

<sup>77</sup> Вж. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод, стр. 301 и сл.

<sup>78</sup> Вж. Канавров, В. Критическата метафизика на Кант. Опит за виртуалистски трансцендентализъм. С., Faber, 2003, (вж. Увод, Историкофилософска методологема, особено с. 22–33), както и в Критически онтологеме на духовността. С., Faber, 2006, 57–61.

ска причинност на определени факти за сметка на неопределени понятия. В категориален план това се изразява в привилегироване на качеството спрямо количеството, на смисъла спрямо факта.

В споменатото развитие обаче се вижда ясно как се преодоляват изповядваните от ранното Просвещение представи за критика като преценка и допълнение до съвършенство и се стига до исторически предписана еднопосочност на една пълна световна история. Кантовото понятие за критика най-общо може да се схване като иманентно показване и прокарване на границите на познанието и произтичащите от самото него обективни илюзии, които пречат за удържане на усета за свобода и съответно налагат практически ограничения за всяка човешка дейност. То се допълва от Фихтевия културно-дейностен идеализъм, който трябва да придружава всеки познавателен и практически ангажимент на човека, за да даде морална норма на всяко дело-действие. У Шелинг понятието за критика се осъществява в циклично повтарящи се символни форми, чието обективно познание и субективно съпреживяване дава външната граница на възможностите откъм вътрешността на абсолютната необходимост в съпадението между субективно и обективно. Хегел развива този критически стремеж към абсолютна обективност до диалектически принцип на прогресиращо развитие в рамките на идеята, откриваща особеното си мирско осъществяване в държавата, а всеобщото си – във философията като методология на целево познание и битие в свободата. Фойербах, Маркс и Енгелс вече упражняват критиката по посока на разкриване на иманентните противоречия в предметните реализации на познавателно-практическите цели. Те свързват последните със стоящи извън тяхната съзнателна фиксация природни, антропологически, икономически условия, чието неотчитане и съответно практическо непроменяне превръща критическия патос в рационална мистика. По отношение на съществуващото тя е оправдателна идеология на едно квази-позитивно съзнание, задоволяващо се с извънвремеви образци. Осъществяването на Просвещението като критика е вече не само адекватно съзнание, а промяна на природните и обществени условия по силата на действителните предметни отношения дотам, че да изчезнат условията и институциите, приемани за вечни в общочовешкото съществуване – семейството, моралът, религията, професионално-корпоративните норми, законите и накрая държавата. Те не са „антропологически константи“, а само преходни исторически явления на субстанциалната човешка дейност – на труда, реализиран в пълнотата на иначе неизчерпаемата си фактичност. Всичко съществуващо е резултат от труд, а всеки труд е реален във фактическата си еднократност, поради което той не може да бъде формализиран без опасността от неговото дехуманизиране. Следствие на подобно дехуманизиране е и мнимо диалектическият опит на формалния труд да се противопостави съдържателното удоволствие,

чието телесно, „животинско“ изживяване по парадоксален начин се оказва единствената област на човешка свобода.

Тук ще се опитам да покажа единството на тези методически и съдържателни моменти, намиращи се изначално в постановката и развитието на проблема за Просвещението и връзката му с една устойчива научна и мисловна дисциплина, стояща сякаш отвъд променящите се условия – логиката. При тази връзка имаме такава особена промяна на интересуващите ни предмети, сякаш са си заменили понятийните характеристики. Просвещението, безкрайно по идея, застива в понятийна едноизмерност, докато логиката, завършена в действителност, се задвижва в обосноваване на нови възможности. Разбира се, това не означава, че развитието на критическия метод е било по същество излишно, след като моментите му могат да се открият *in* писе в немския дебат за Просвещението и връзките му с логиката към края на XVIII в., както и не значи, че тук преднамерено се обогатява едно начало с по-късните форми на развитието му, които съответно биват обеднявани.

Една работа, която има за тема „Просвещението“, не би била достатъчно морално издържана, ако критически улесни подхода си към него с традиционната нагласа на отрицанието на една от същностните му черти – вярата в прогреса – чрез обикновено убедителната глорификация на миналото и на всеки отделен случай в него, който сякаш по образцов начин дава пълнотата му. Единствената претенция е, че с приложението на критическия метод в интереса му към еднократното можем да разберем и възстановим така пълнотата на една отминала фактичност, че тя да се впише като необходима за разбиране на днешното състояние на мисленето и действието. Дотолкова тя не е само интересен, забавен, случайно оцелял, но все пак музеен предмет. При възстановяването на такава фактичност често пъти се разколебава обичайната представа за причинно-следствени връзки. Това е възможно разиграване и пренареждане на важноста на известни факти и събития, което дори може да стигне до сериозна методическа програма в стила на провежданите напоследък преосмисляния на историята. И ако „ако“ оправдано изглежда нелепо историографско условие, допустимо с игрови цели откъм свободата на въображението и литературните фикции, не по-малко оправдано е той все пак да се задава, за да изпъкнат дремещите в миналото, нереализираните, но налични възможности, чиято причинна връзка с действителността е от особения вид на алтернативните предвиждания. Тяхното неслучване не е основание за допускане, че те никога няма да се случат и дотолкова то съответства на логическата възможност.

Впрочем подобен подход е определен и логически още от Аристотел с т. нар. „евентуалности“ (*τά μέλλοντα*), покриващи областта, където изобщо се разполагат възможностите: някои неща могат да станат, но могат и да

не станат в бъдеще.<sup>79</sup> Те са напълно допустими и за миналото именно откъм онтологическа сигурност на една същностна характеристика на знанието – предвидимостта, чието логическо битие се изразява в съпътстващата необходимостта възможност. Никак не е случайно, че от нея не произтичат логически грешки в собствения смисъл на думата, а само оправдани или неоправдани очаквания, както и недовидени днес някогашни събития.

Историко-философското любопитство има за цел тъкмо да разкрива възможността на предметите си и да ги прави участници в настоящето, колкото и те да не бъдат иначе забелязвани като истинни и необходими от съвременниците. Такова съживяване също така предполага да се разкрият универсални проблеми, които са получили съответния си израз в конкретен контекст и са се отделили в определени взаимоотношения. Не само дадени условия определят една проблематика и нейните решения, но и непреходността на един проблем води до конкретен тип историческо обуславяне и изява на предметите му. Такива предмети тук са Просвещението и логиката както в тяхната универсалност, така и в историческата им контекстуалност, както в биографичната им значимост, така и в историческия им смисъл.

### ***§ 5. Предметно и истинно съдържание. Контекстуално и универсално***

Валтер Бенямин започва изследването си на Гьотевия роман „Родства по избор“ като един от изразите на просветителското умонастроение с разделението между предметно и истинно съдържание. В това разделение се дават двете насоки на такъв критически метод, в който изразяването на истинното съдържание, т.е. на универсалното, се придружава от разгръщане на конкретно предметно съдържание, т.е. на контекстуалното.<sup>80</sup> Подобно типологизиране на изследователските ориентири във връзка с универсалното и контекстуалното се използва напоследък най-вече в психологията и теорията на обучението.<sup>81</sup> То присъства обаче във всяко осъзнато философ-

<sup>79</sup> Аристотел. Първа аналитика, 18a33; в Аристотел, Аналитики, София, 1997; вж. и коментарът на Иван Христов: „Възможността е налице при нещата, които могат както да съществуват, така и да не съществуват. По-точно, тя се отнася към тяхното ставане, което не се подчинява на необходимостта и на строгия ред, присъщи на възникването на нещата“ (пак там, с. 247).

<sup>80</sup> Вж. Бенямин, В. Гьотевият роман „Родства по избор“, във В. Бенямин, Художествена мисъл и културно самосъзнание (съст. Ат. Натев). С., Наука и изкуство, 1989, с. 31 и сл.

<sup>81</sup> Cf. van Ijzendoorn, M. H., A. Sagi, Cross-Cultural Patterns of Attachment: Universal and Contextual Dimensions, in Handbook of Attachment Theory and Research, (ed. Cassidy, J. & Shaver, P.). New York, 1999. М. Ярос използва това противопоставяне в теорията на обучението, като равнopolага универсалното с академичното, а контекстуалното с професионалното

стване далеч преди стария спор за универсалиите, поради което може да се опита и тук с историко-философски намерения. Впрочем така то вече бе приложено в коментара към превода на Кантовата *Логика. Наръчник към лекции*, за да изясни двата начина на абстрахиране, представени от Кант и със сигурност повлияни от знаменитото разделение между синтетични и аналитични съждения.<sup>82</sup> Разбира се, подобно типологизиране е следствие от основното отношение, с което си служим във всеки опит за обяснение и разбиране дори тогава, когато то специално не е тематизирано – следствие е на отношението „общо – единично“.

В случая разделението „универсално – контекстуално“ изразява интереса към взаимодействието между общи норми и конкретни исторически условия за проявата им. Затова отчасти то прилича на традиционните и вероятно по-издържаните, защото методически са и по-едноизмерни, преформулировки на основното отношение „общо – единично“ в разновидностите „универсално – партикуларно“, „абсолютно – относително“, „централно – периферно“ и т.н. Както отбелязва К. Калхун, подобни противопоставяния не представляват само академичен интерес, а идват и от предизвикателствата на „политиката на идентичността“, включващи „създаването на колективни движения, които целят примиряването на лични позиции в културното и историческото пространство с по-обща структури на социалната организация“.<sup>83</sup> Но тъй като може да се говори само в условен смисъл за универсален контекст, докато във всеки контекст присъства момент на универсалност, е оправдано да се направи такова разделение, отговарящо на различни, не непременно разнопосочни методически интереси към различни полета на изследване. В интереса си към универсалното търсим понятийна завършеност, при която явленията се центрират според присъщ във всяко от тях момент на целостта. Ето защо има явления и факти, които по необходимост отпадат от една понятийна цялост и тя прекрасно може да съществува без тях. Например понятието за истина не ни задължава да познаваме всички истини и неистини, за да бъдем сигурни, че за всяко явление или факт по необходимост има истинни и неистинни изказвания. В полето на контекстуалното внимание е съсредоточено към частичен, зависим от определени условия етап в развитието на съответното понятие и връзката му с явления, факти, обстоятелства, които се отнасят към други универсални понятийни класове, но без чиято частична изява съответното понятие не може да бъде разбрано

---

образование. Cf. M. Jaros, R. Deakin-Crick, *Personalised Learning for the Post-Mechanical Age*, in *Journal of Curriculum Studies*, 2006.

<sup>82</sup> Вж. Денков, Д. Приложение: Общи положения към Логиката на Кант, издадена от Йеше в Им. Кант, Логика, 161–166.

<sup>83</sup> Калхун, К. Критическа социална теория; Култура, история и предизвикателство на различието. С., Критика и хуманизъм, 2003, с. 23.

в действителността му. Ако се използва примерът с истината, следва да се каже, че тъкмо към действителността на понятието ѝ принадлежат различни обстоятелства, според които дадени изказвания, убеждения или явления са очевидни истини само в определено време и при определени условия; те са реални, чието разбиране предполага ориентация към все по-пълна фактичност, както и опосредствания, които свързват умножаваните факти с обяснителните цели.

Този семпла типология се използва напоследък и от Шантал Муф главно с класификативни цели. Тя извежда противопоставянето на универсалисти и контекстуалисти от дебата за природата на политическата теория. За нея мислители като Р. Дуоркин, Ю. Хабермас и ранния Роулс са универсалисти, доколкото „опитват да открият някаква изключителна формула, което може да се използва за критерий на социалната справедливост във всяко общество“; контекстуалисти са повлияните най-вече от Л. Витгенщайн теоретици като М. Валцер и Р. Рорти, които отричат тази възможност и разглеждат политическите норми като следствие на определени условия. Илюзията за тяхната вечност възниква от употребата на едни и същи термини за различни ситуации.<sup>84</sup> Най-вероятно при нея типологията е повлияна от Антонио Грамши с теорията му за интелигенцията като „традиционна“, исторически свързана с устойчиви обществени отношения, и „органична“, появяваща се в резултат на променени жизнени условия.<sup>85</sup>

Макар и да има достатъчно основания за марксисткия историко-материалистически възглед за обяснение на обществената история, струва ми се, че при разбирането на историко-философски проблеми по-плодотворно е приложението на черти от една критическа херменевтика в описания по-горе методически смисъл. Така или иначе изглежда методически издържано „истинното съдържание“ да се нарече „универсално“, а „предметното съдържание“ – „контекстуално“, като се допълни, че универсалното е представа за структурирана цялост и е по-скоро формално, докато контекстуалното предполага органическа пълнота на части и е най-вече реално.

Това разделение на универсално и контекстуално, при което се застъпват различните полета на обяснението и разбирането, е необходимо при всяко историко-философско изследване, което иска да представи една епоха чрез типичния ѝ начин на мислене. То не бива да подвежда към еднозначността, според която контекстуалното във фактичността си е предопределило универсалното в неговата смисловост. Предметното съдържание има работа с реални, чието представяне налага възстановяване на източниците

<sup>84</sup> Cf. Moufe, Sh. *Universalists vs. Conextualists*; Wittgenstein, *Political Theory and Democracy, in The Democratic Paradox*. London-New York, 2000.

<sup>85</sup> Вж. Грамши, А. *Формиране на интелигенцията*, в Грамши, *За културата, литературата и изкуството*. С., Наука и изкуство, 1976, с. 33 и сл.

й, описания и обяснения, за да се запознаем отчасти с нейната фактичност; дотолкова можем да я представяме безстрастно. Напротив, истинното съдържание засяга разбирането на мисловните ориентации, благодарение на които организираме фактичността около един център и по този начин я спасяваме в она универсален смисъл, в който Платон говори за спасяване на феномените чрез отнесеността на всеки към идеята му, а на идеите – към тази за благо.

Зад това несъмнено стои представата за вечната истина, пролуки към която имат всички времена. Тази методическа носталгия, способна да запазва чезнещи предмети в смислово сравними жизнени светове и критически разбираема откъм безусловната идейна ориентация по истината, сега изглежда неуместна най-вече поради изчезването от жизненото, пък и от теоретическото ползрение на организиращия многообразната фактичност единен смисъл, затъмняван от безброй факти и потъващ сред все по-нови знания. Това не означава, че няма идеи, а че се отказва онтологическо място на една-единствена, към чиято смислова ос се прикрепват заплашените от изчезване феномени. По тази причина тук е особено важно да се показва и разказва тъкмо предметното съдържание на миналото, като неговите истини и смисли се отнасят и към въздействието им в по-късни времена с умножаването на тълкуванията. Последните не претендират вече за нова и по-дълбока истинност, доколкото са се превърнали във факти на културата, но пък се виждат предположени в миналото и спомагат за поддържането на постоянния диалог между епохите. С това работата иска да допринесе и за едно по-нататъшно диалогично изграждане на понятието за Просвещение, за да бъде представен неговият дух с фрагменти и личности от нея. Така някои от тях са конкретни представители на една абстрактна цялост, какъвто например е Александър Велики за елинизма, но същевременно взаимоотношенията им са фактическото доказателство за наличието на единен смисъл, какъвто несъмнено се изгражда при многогласния отговор на въпроса „Що е Просвещение?“. Представянето на този смисъл означава „не просто методологически да заключи реалността в абстрактни категории, а да пресъздаде според конкретните генетични взаимозависимости нейната неотменима и специфична емоционална обогатеност.“<sup>86</sup>

Тук е избрана херменевтико-феноменологичната оптика<sup>87</sup> за пресъзда-

<sup>86</sup> Вебер, М. *Протестантската етика и духът на капитализма*. С., Изд. „Гео Милев“, 2005, с. 47. М. Вебер първоначално онаглеждава духа на капитализма с големи части от есетата на Б. Франклин от 1748: „Advice to a young tradesman“ („Съвети към младия търговец“) и „Necessary hints to those that would be rich“ („Необходими съвети към онзи, който иска да стане богат“.

<sup>87</sup> Не става дума за метод, а за техническо приложение на отделни страни и на херменевтиката, и на феноменологията. За близостта на двата метода иначе има изобилна литерату-



ване на една епоха чрез отговора на основния за нея самоидентификационен въпрос. Следващото изложение е опит през нея да се види смисъла на въпроса „Що е Просвещение?“ и един възможен отговор откъм обосноваването на трансценденталната логика. Той се води от няколко предпоставки:

а) въздържане от ценностни съждения за факти и придобити преди изследването знания, за да се даде дума на „подложеното за разбиране“;

б) предразбиране за феноменалната съвкупност, т.е. „това, в което се разкрива нещо и при което то може да стане зримо“;

в) равнопоставеност на участниците в диалога спрямо възможностите за развитие на темата му;

г) историческо осмисляне на текстовете като обусловени от традицията и обуславящи развитието ѝ;

д) реторическите (моралните) цели на текстове от миналото с оглед на иманата предвид представа за бъдеще.

Констелацията от тези предпоставки изглежда най-подходяща за навлизане, оставане и разбиране във всяка историческа епоха изобщо, ако се отнася към нея с наследените и господстващи сега универсални предразсъдъци така, сякаш те си имали същото реално действие в тогавашния контекст. С това вече имаме първото условие за разбиране на поставяните някога проблеми в съществените спорове и разговори на една епоха. По-нататък в това подхождане водещо е убеждението, че всеки разговор не е напрегнато в себе си и отчуждено с драматична възвишеност проблематизиране на историческия му контекст, за да възсия един окончателен отговор на един-единствен въпрос. Преди всичко става дума за естественото ни навлизане, оставане и заслушване в него, което приближава към отдалечените теми на други времена и пространства през вратата на любопитството по отношение на изказваните мнения. Но без значение дали в разговора участват известни или неизвестни, реални или въображаеми лица, те се разглеждат като олицетворения на диалогични позиции, сами по себе си равноценни точно в качеството си на открити за разбирането.

Това ни налага и едно друго херменевтическо задължение: да не се отъждествяваме чрез игрово или вманиачено вживяване с никое от тия лица дори тогава, когато чувстваме едно от тях за най-близко. Състои се следователно в поддържане на собствено мнение, което предвижда и разбира вече осъществените, но същевременно е и различно спрямо тях тъкмо поради изтеклото време и обогатяването им в традицията. Мненията по природа обрастват с тълкувания, но за да стане това, те трябва да са ориентирани към едно бъдеще на самия разговор. При това мнението ни не трябва да

---

ра; най-прегледно Bochenski, I.M. *Die zeitgenössischen Denkmethode*. Bern-München, 1975, S.S. 22 ff.

има претенцията да ги е преодолело с телеологията на размножените знания и по-голямата си близост към истината. Защото истината в съдбовния си вид на преодоляване на заблуди и съответно – онтологически по-ценна от неистините на мненията – блокира диалога и завършва Просвещението в една – нека се използва един оксиморон – универсално надпоставена субективност. Нейната свръхценност позволява схематизъм от чисто регистрационен характер. В най-добрия случай тя отчита приближеността на обектите към собствения ѝ интерес. Но тъй като те не живеят в тъждество с нейната истина и са под нивото на нейния интерес вече мъртви за разговор, в който би участвала, схематизмът ѝ нарежда – подобно на Фортинбрас – изнасянето на труповете. В най-лошия и най-честия случай не ги забелязва, но пък се забавлява с куриозността им, когато ги открие. Поради което нямаме участие в разговор, а едно разчистено от бивши жизнени ценности поле, над което стои олицетворението или на надвремевата истина, или това на нейната актуалност, която ще се окаже условие за по-нататъшна надвремевост.

В просветителския разговор, за който всъщност става въпрос, водещото убеждение е, че няма смислова разлика между истинно споделената истина и истинно споделената илюзия. Тази разлика може да бъде направена едва след време, но за да продължава този разговор, тя не бива да се изтъква в него. Когато бъде направена, тя вече не е във времето на разговора, а във времето на реалността, където интересът от самото събеседване е потушен от надделелите го практически интереси. Те не са просветителски, макар да обосновават просветителския разговор. Затова Просвещението не е схематично приложение на регистрирани исторически истини, обсъждани във времето на Просвещението. То е заявяване и отстояване на позиции, откъм които имаме достъп до обличията на истината. Това позициониране в граничността едновременно обглежда поне две страни, всяка от които не само съществува равномошно с другата, но и участва в нейното обосноваване дотам, че тя е вече трета не просто възможно, но и задължително гледище. Така истинският просветителски разговор е винаги между трима. Обикновено трима и дори повече са участниците и в Сократическия „диалог“, но чисто композиционно той винаги е разговор между двама участника, единият от които убедително притежава истината. При просветителския разговор имаме обаче особеното отдръпване от претенция за притежание на истина, което води след себе си не завършването му с отговори, а с изтъкване на такива условия, които ще поставят нови въпроси. Едва след Просвещението и в множеството просветителски разговори, които не остават в кръга на избрани и поканени, а се разпространяват технически и се разширяват диалогически до онази периферия, чийто хоризонт е „човечеството“, ще бъде истински възможно да се твърди, че питането, задаването на същностни въпроси е истинското призвание на мислещия.

Ето защо в просветителския разговор различни основания, хрумвания, подхвърлени нови теми дори и с къс времеви хоризонт могат да бъдат толкова съществени, колкото и онези, на които е съдено да имат дълъг исторически живот. Нещо повече, любопитството сякаш се насочва към първите тъкмо защото те са моментни. Това прави този разговор често пъти прекалено обвързан със съвременното и съзнателно орнаментален, маниерен, лековат – каквото всъщност е и самото Просвещение. И все пак то е преди всичко епоха на сериозен и естествен интерес към новопоявите. Мнението, за разлика от истината, не претендира за трайност. Което не означава, че в траенето си то някой ден няма да изпъкне като истина.

При тези методически ограничения напълно естествено се оказва, че едно действително просветителско разбиране на теми, понятия, образи и т.н. ще любопитства към нови възможности и съответно ще показва като нови такива текстове и предмети, които традицията е забравила. Така се пренасяме във времето на тяхното диалогическо съществуване и можем да влезем в плодотворен разговор с тях. А когато нямаме препредаден чрез традицията текстови или предметен материал, тъкмо заради разбирането и участието ни в този разговор ние си създаваме такъв, изграждайки го в играта на въображението от откъслечни факти, случайно попаднали документи и предположения за необходимото му наличие. Той е трябвало да съществува, за да могат препредадените от традицията познати неща да изглеждат по начина, по който ни се явяват сега. И ако след тази въображаема реализация на необходимата ни събеседническа позиция действително се окаже, че е имало такава в някой непознат досега текст, предмет или биографичен факт, който е трябвало да съществува и затова сме го предвидили, но сега вече е открит и доказан в съществуването си, изпитваме чисто методическата радост, че мислим така, както бихме мислили, ако присъствахме в миналото. Това е удоволствие от участието ни в разговор, който се възобновява. Възобновяването е гаранция и за продължаването му, което впрочем е и наш дълг не във възвишено-исторически, морален или верски смисъл, а в толерантното отношение към другия вече напълно реален събеседник. Няма никакво значение дали той фактически съществува или е изграден като необходим за самия разговор.

Оттук може да се изведе общият принцип на тази херменевтико-феноменологична методика. Колкото и иначе тя да се противи на метафизическите предпоставки, нейният принцип е по особен начин метафизически: **не нещата, каквито са, а каквито е трябвало да бъдат, за да се такива, каквито са сега.** Това е принципът на историко-философското разбиране, имащо за цел да размножи и уплътни обосноваващите разбирането предмети, не само за да продължава беседата по принципни теми. Той обоснова-

ва и историческата пълнота в буквален смисъл, доколкото е неминуемата предпоставка за търсения, при които се стремим да знаем повече и по-точни неща за миналото дотам, че да го разбираме по-добре от съвременниците му. Освен това този принцип има антропологически измерения в дисциплиниращите корекции на паметта. В последна сметка те ни правят такива, каквито сме в изразите и разговорите си чрез цензурирането на онази многообразна и хаотична фактичност на *нашата субактивност*, непосредствен достъп до която имаме в индивидуалната саморефлексия, създаваща илюзията за пълнота на разбирането; едно полезно цензуриране, което накрая създава *човешката субективност* чрез нейните исторически ориентири по посока на разбраното от други.<sup>88</sup>

Затова необходимо начало от тази работа е представянето на понятието за Просвещение като констелация от въпросите и отговорите на онези, които осъзнато са питали и отговаряли за същността, определяли са го претенция за универсалност и са ни дали началата на пълното му предметно разгръщане в най-различни институции, чиято просветителска функция изглежда обичайна. Това разгръщане надали е било предвидимо в просветителската епоха, но все пак не би изненадало хората, поставили началото на систематичното мислене за него. Злорадото изобличаване на Просвещението чрез непредвидените му следствия, което е характерно за много исторически, философски, културно-критически и публицистични работи, има този недъг, че рядко забелязва тъкмо тази реалност на пред-положенията за всяко развитие, което дейците на Просвещението си присвояват, за да могат да съответстват на универсалните изисквания на разума. „В този смисъл окончателното схващане за понятието не може да се появи телеологично в началото, а чак в края на изследването – едва в процеса на обяснението и като съществен негов резултат е възможно да проличи начинът, по който разглеждането тук като

<sup>88</sup> Под „субактивност“ разбирам цялата актуално неизразима, но очевидна пълнота на „вътрешния живот“, „усета за размишление“ или онова, което Декарт нарича субстанция мислене: възприятия, представи, въображения, желания и т.н.; под „субективност“ – лично преценената, „цензурирана“ и допусната в изказванията ни, действията, предметите и т.н. част от субактивността, която ни прави действителни за другите. „Мисля, следователно съм нещо постоянно мислещо за нещо“ е израз на субективността; субактивността може да се изрази с „Мисля, следователно съм нещо едновременно мислещо, представлява си, чувстващо, помнешо, желаещо и т.н. много различни неща.“ Субактивността е „рационализиран комплекс“, констелация от чувства, мисли, възприятия, желания и копнежи, събрани в значима взаимовръзка в едно ядро – вътрешния Аз, както го дава Юнг (Cf. Jung, C. G. *Allgemeines zur Komplextheorie, in Jung, Gesammelte Werke. Bd. 8, 1982, § 194–219*), докато субективността е обективирана, опредметена форма в личността на този Аз. Нито една субективност не съвпада със своята субактивност, но прекрасно може да съвпадне с друга субективност. Това обаче не е гаранция, че имат един и същ субактивен източник. Субактивността е солипсистична, субективността – „алтерегоистична“ и следователно – диалогична.

„дух“...ще бъде най-точно формулирано от позицията на най-адекватните интересуващи ни гледни точки.“<sup>89</sup>

Ако се абстрахираме от изобилните работи за просветителската епоха, днес изглежда лесно да се запита и да се отговори на въпроса „Що е Просвещение?“. Литература по темата е неизчерпаема. Както в повечето подобни случаи, най-общо авторите могат да се разделят на универсалисти и контекстуалисти – едните разглеждат Просвещението откъм общите му цели и в края на краищата го представят като исторически етап в постоянната задача по постигане на обществено и лично щастие чрез знание, поведение, нравственост, разумно устройство на обществения живот и т.н.; другите го дават като обусловено от конкретна историческа ситуация мислене и го свеждат до описание на съответни начини на живот, институции, програми, научни методи и др. Тези гледища представяват оня вторичен изследователски материал, от който са почерпени методологически идеи, дообосновани, критикувани или са отхвърлени наложени тези; той се съдържа в основополагащите работи на някои от най-влиятелните теоретици на Просвещението.

Както при случая с фактическото изобилие на данни за Просвещението, в които можем да се загубим, така и тук съществува опасността да се отплеснем в обсъждане на огромен брой изследвания от различно естество – историческо, литературно, политическо, икономическо и т.н. За улеснение те могат да бъдат подведени в относително отчетливите групи на про- и антипросветителски без каквито и да са търсения на „златна среда“. Не че такава няма; нещо повече, всяко сериозно изследване претендира за опосредяваща и помиряваща крайностите обективност. Ала когато става въпрос за определено отношение към една историческа епоха, трудно може да се избегне тенденцията именно при избора и тълкуванията на фактите ѝ, от което винаги произтича и нейната оценка. Тази телеология по естествен начин движи философските изследвания на Просвещението, поради което тъкмо в тях ясно личат и се задават ценностните ориентири.

Най-релевантни за тукашната постановка на въпроса „пропросветителски“ са работите на Е. Касирер и особено *Философия на Просвещението*<sup>90</sup>, представяща го в неговата историческа положителност и класически пример за възможностите на всеобглеждащия разум, но и за неговата трезвост в лицето на Кант. „В това отношение Кант не е нищо друго, освен достигнал до разум, а така и до познанието на собствената си граница емпиризм.“<sup>91</sup> От другата, „антипросветителската“ страна, стои *Диалектика на Просвещението* на М. Хоркхаймер/ Т. Адорно, където Просвещението се представя

<sup>89</sup> Вебер, М. Цит. произв., с. 46.

<sup>90</sup> Cassirer, E. *Die Philosophie der Aufklärung*, (Mohr, Tübingen, 1932); *Meiner*, Hamburg, 1998

<sup>91</sup> Cassirer, E. *Kants Leben und Lehre*. Darmstadt, 1977, S. 91.

като епоха, открила широк простор на последващи исторически злини със своята не по-малко класическа заслепеност от възможностите на разума. За двамата автори няма съмнение, че „свободата в обществото е неотделима от просвещаващото мислене“. Същевременно те вярват, че са открили как тъкмо това мислене се превръща „във варварство от нов тип“, а „разумът в глупост“<sup>92</sup> – при това не по-малко съдбовно от потока на конкретните исторически събития, телеологията на обществените институции и тежките жанрове, в които то бива изразявано. Във връзка с Кант това е и представата, според която неговата архитектурониката на неговата система, „както гимнastическите пирамиди на Сад... възвестява изоставената от съдържателни цели организация на целия живот.“<sup>93</sup>

Тези рамки, дадени от посочените работи, са само ориентировъчни помощни средства не поради необятността на изследванията по темата за Просвещението изобщо, а най-вече заради особеното внимание в тях към връзката „Просвещение – инструментализиране на разума – логика“. Именно тя е важна за настоящото изследване. Неговата задача не е да се опише и разкаже какво, как и защо е Просвещението според някое теоретическо схващане, което ни се струва по-оправдано от собствените ни преценки. Тя е в това да се представи действителността на просветеното съзнание, чиято диалектика налага в забравени събития от миналото да се търсят възможности за разбиране и на най-променливия опит; едно разбиране, изискващо съксяване с представата за обща и независеща от опита логика.

Подобно мисловно напрежение не е характерно само за просветителската епоха; със сигурност то принадлежи към всяко време и всяко мислене, сблъскващо се с липсващи в досегашния опит неща. В нея обаче то стига до ясно съзнание и изказ, до методологически поврат, след който следва онова забързване на историята, променило облика на света тъкмо с изтласкване на изненадата и учудването от новостите и новопоявите на изкуствено произведени предмети, тъй като те са всъщност вече нещо най-обичайно и разбираемо. В това отношение именно тази историческа епоха е истински открита за нас, защото вече сама знае каква е по начин, който не просто е времево най-близък до нас, а и смислово. Ние може да не сме съгласни с редица нейни самоопределения и съответно да ги пропускаме, но това не означава, че не схващаме цялостния ѝ дух като дух и на нашата.

Казано иначе, Просвещението като едно от завършващите подразделения на Новото време изгражда тъкмо такова самосъзнание за себе си, което ние също бихме признали за просветено. Но с това признание неговите предметни съдържания попадат под представи, които трудно биха били открити

<sup>92</sup> Хоркхаймер/Адорно. Диалектика на Просвещението, с. 11, 257.

<sup>93</sup> Пак там, 115.

в самата епоха, ако не ни е било препредадено тяхното истинно съдържание. Тъкмо това препредаване създава обективната илюзия за такова разбиране на отдалечени от нас предмети, при което те не само са приближени, но и отпратени далеч назад във времето преди тяхната поява така, че придобиват аурата на вечността. Дотолкова отношението между предметно и истинно съдържание се изяснява като отношение между историческа епоха и обща логика, при което универсално и контекстуално променят статута на предмета и истината. В конкретния случай един контекстуален предмет, какъвто е една историческа епоха като Просвещението, се оказва условие, което променя един истинното съдържание на универсален предмет, каквато е общата логика.

Търсенето на конкретен предмет във фактите на една епоха не може, разбира се, да гарантира, че връзката с този предмет не е повече измислена, отколкото осмислена. С достатъчно основание може да се отстоява твърдението, че просветителската цел за преодоляване на формалните познавателни изисквания чрез осъзнаване на действителните практически интереси се осъществява и чрез загуба на авторитета на учебна дисциплина като логиката. Тъкмо по това време тя започва да губи самосъзнанието си на единно учение за формите и съдържанието на мисленето и отпада от масовия образователен интерес, макар да присъства и като достоен, и като досаден учебен предмет. По този начин и логиката, както впрочем и Просвещението, се стреми към единство във фактическа множественост, чиято първа проява е предметната двойственост. Затова и осмислянето на връзката между Просвещение и логика би означавало да търсим веднъж логика в предметната ѝ форма в епохата на Просвещението, а втори път – логиката в самото просвещаване. По-нататък това ще рече, че отношението между Просвещение и логика е реално тогава, когато имаме достатъчно фактически основания да търсим логиката в просвещаването и просвещаването чрез логика, за да можем едва след това да се задържим в него.

Става въпрос следователно не за отношение изобщо, а за възможно свързване, което по необходимост е станало действително при определени обстоятелства. Тъкмо при тях факти, които иначе биха изглеждали случайни, могат да се средят в единството на едно историческо самосъзнание, напълно разбираемо и открито за нас, а оттук нататък – и за себе си. Така вече знаем повече за една епоха, отколкото тя е знаела за себе си; дори би могло да се твърди, че така днес в действителност знаем повече за всички отминали епохи. Принципно това означава най-накрая, че няма актуално самосъзнание на епохата, ако то не е съотнесено с необходимо разбиране откъм следващи. Тази реверсивна и диалогична нагласа, която методически се представя за херменевтическа, дължим преди всичко на Просвещението. Никак не е произволно твърдението, че едва при него може да се говори за

единство на историческото и логическото самосъзнание в онова твърдение, към което наред със смисловото съдържание, крепено с понятието за прогрес, се прибавя и отношението към фактичността, налична в най-разнообразна множественост.

В епохата, която наричаме Просвещение, това единство се осъществява исторически за пръв път чрез институционализирано общо образование и възпитаване, т.е. чрез масово публично просвещаване. По парадоксално-диалектически начин в рамките на това просвещаване важността на логиката като учебен предмет започва да се губи сред другите. В тавтологията „Просвещението е епоха на просвещаване“ имаме особената просветителска очевидност, която колкото помага, толкова и пречи да се схващат същностни черти на епохата, когато тя се определя с подчертано историческо значение на начинание, чийто смисъл е тривиален, но пък се отличава по форма до там, че тя започва да изглежда съдържателна. Защото винаги е имало общи форми на преподаване на знание, но едва в епохата на Просвещението те биват подлагани на предметно и методическо размножаване така, че то да изглежда същностна черта на човешкото съществуване. В този смисъл в Просвещението кулминират тенденциите на европейската модерност, чийто култ към масово производство на различни предмети върви паралелно с превръщането на логиката в предмет на специализираното съзнание, което трудно обосновава своята полезност, ако не произвежда нова предметност. Дотолкова случилото се с логиката сякаш допълва една от същностните характеристики на Просвещението: способността да се откъснеш от излишната традиция, произвеждайки невъобразими от нея предмети.<sup>94</sup> Една от причините на подобно производство е тъкмо размножаването на „логиките“.

Това и иска да покаже заниманието с контекстите на една малка история за поставянето и отговарянето на големия въпрос „Що е Просвещение?“. По отношение на Кант наистина е оправдано схващането, че Просвещението е първо програма за усъвършенстване, второ – движение на съмишленици и трето – епоха.<sup>95</sup> С оглед обаче на чисто просветителските намерения на тази работа ще е по-добре да започнем от епохата, да минем през движението на съмишленици и накрая да стигнем до Кант и неговото самоосъзнаване като просветител.

<sup>94</sup> Подобно определение, което може да се използва и по аналогия с отношението към логиката, дава М. Вебер, обяснявайки преодоляването на традиционализма: „...способността да се откъснеш от излишната традиция, т.е. най-ранното и по същество негативно „просвещение“, е адекватната основа на подобен търговски начин на живот, който е следствие на „суровото училище на живота“ и формира поведенчески качества, които „нямат нищо общо с някакви етически максими или дори с религиозни мисли.“ Вебер, М. Цит. съч., с. 68.

<sup>95</sup> Вж. напр. Scholz, Oliver R. Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung in: Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung, Hrsg. H. Klemme, Walter de Gruyter. Berlin-New York, 2009.



## Трета глава: Контекстът на въпросите и отговорите в голямата и в малката история

*„Що е Просвещение? На този въпрос, който впрочем е толкова важен, колкото и „Що е истина?“, би трябвало най-напред да бъде даден отговор, преди да започне да се просвещава! И все пак никъде не съм срещнал такъв отговор.“*

Й. Цьолнер, Берлински месечник, 1783, т.2, с.516

### § 1. Питане и отговаряне. Случай и събитие

Познато е отдавна, но е добре да се напомня: *има агонално напрежение между питане и отговаряне*. Ако философията е съзнателно ориентирана на човека във всеобщността на съществуването, питането и отговарянето представляват двата най-обща начина за осъществяване на такава ориентация. Разбира се, те са взаимозависими, но все пак показват ясни различия в нагласите. Същностно човекът изглежда е колкото питащо, толкова и отговарящо същество. По съществуване обаче той обикновено бива поставен или сам избира според характера, възрастта, социалната позиция и пр. да е сред питащите или отговарящите. Макар типологично да прилича на спора за яйцето и кокошката и да се отнесе към псевдопроблемите, във философията традицията на съревнователното противопоставяне между въпроси и отговори е дълга. Това противопоставяне с достатъчни основания може да представи дори цялата ѝ история, не се ли вторачваме само в съдържанието на питанията и отговарянията, а и в особеното напрежение, което се ражда в срещата между въпрос и отговор. Няма да е пресилено твърдението, че тъкмо от това напрежение се ражда философското мислене и оттук кристализират основните му понятия. Учудването, от което се ражда философията, произтича най-вече от срещата с неща, за които нямаме отговор в досегашния си опит. Същевременно то не е състояние, което постоянно може да се поддържа. Пребиваването във вечно учудване лесно може да се равноположи с глупостта, която не просто пита несвързано, но и дава чудати отговори. Дотолкова философията може да бъде представена не само като любопитство, а и като любоотговаряне.

Ето някои основни места в един кратък очерк за отношението между питане и отговаряне като същностна характеристика и на философското знание, и на човешкото съществуване.

Противопоставянето тръгва от легендарното деление на учениците в питагорейската школа на слушащи и питащи. То несъмнено утвърждава по-високата познавателна стойност на въпроса: питат напредналите в знанието; питането като израз на признато незнание и неразбиране е първата стъпка към самостоятелността в познанието. Тази ценностна разлика личи още по-ясно в сократическия диалог. Тук въпросите са същинските стъпала към истината, акуширана както с иронично, така и нередко с дразнещо питане по отношение на известните вече отговори. Въпросът е жилото на щръклицата, както нарича себе си Сократ, който досажда на уж убеденото в истината си познание и накрая го превръща в мнение. Тази ценностна разлика се доразвива в убеждението на Аристотел за началото на философията от изумлението, учудването и идващото оттук нейно предимството в сравнение с техническите и историческите науки. То се обосновава с важната роля на въпроса „Защо?“. Неговият отговор в откриването на началата и причините, на същността на съществуващото трябва да сложи край на всички останали въпроси, т.е. да даде сигурната цялост на метафизиката като знание на несъмнени първооснования. Основно средство за това се оказва силогистичната логика с утвърдените правила за изводимост на истинните изказвания от истинските места на нещата в целостта на съществуването. Макар съществуващото да се явява многолико и за него да може да се говори по различни начини, в края на краищата то трябва да бъде мислено в еднозначността на истината. Тя е осветена от „добрата крайна цел“ нещата да възсият в познанието не такива, каквито са, а каквито трябва да бъдат. С това учудването, предизвикало питане, става и изяснено минало на познанието. В нерелективизираното си начало самото познание е някак съотговорно, виновно (а това означава, че е и причина) за неяснотата, която го характеризира и всъщност предизвиква учудването. Едва при нейното изчезване след логически валидни отговори знанието се добира до безвъпросно мислене на самото себе си. Така въпросите отстъпват пред силата на отговорите, чиято истинност е начало на убеждението за възможността на универсална безвъпросност. Тъкмо то движи всяка метафизика, която иска да се нарече наука, както и всяка логика, за която истината е изказване за нещо, че е, когато действително е, и че не е, когато действително не е.

Християнската теология в нейния най-развит томистки вариант не случайно държи (и дължи) толкова на Аристотел. Тя запазва нерва на питанията, чиято цел сега е отговорът в неговата окончателна истинност, разкриваща се в непоколебимата вяра в Бог. Ала тук отговорът отново е скрит в същностен въпрос, имащ задачата да удържа силата на тайнството и да възпира човешката гордост от илюзията за пряк познавателен достъп до същността на съществуващото и Божествената природа. Обратно, ориентираната по математиката и естествознанието научна методология и съответната философ-

ска нагласа на Новото време схващат подобни въпроси като начален момент за прогреса на знанието, маркиран от ясни и отчетливи отговори, всеки от които сменя определен въпрос и предоставя отговора му за по-нататъшна употреба. Тук ясно проличава един постоянен мотив, инструментализиращ резултатите на знанието в ясни и отчетливи отговори.

Несъмнено зад този подход стои знаменитият коперникански поврат в науката на Новото време. Той се придружава от все по-засилващото се убеждение, че нещата в света са такива, каквито ни се явяват от съответно гледище на присъщата ни вътрешна познавателна структура и външно улесняващите я средства за по-точно наблюдение и изчисление. Наред с размножаването на хипотезите за произхода на Вселената, диференцирането на експерименталните и раждането на социалните науки, въпросното предимство на въпроса като условие за многообразие в отговорите най-често се приема за една от отликите на философията, но също така и на разумното самоосъзнаване и необходима практика.

Това убеждение е както методическа, така и онтологическа основа на немската философска традиция след Кантовото питане за възможността на метафизиката. Като учение за опосредено познати битийни принципи метафизиката вече зависи от непосредствената дейност на съзнанието. Старото питане „Какво и защо са нещата?“, предизвикващо предимно регистративни отговори по посока на същността, се заменя с въпроса „Как и доколко са те?“, предполагащ най-вече опит с явленията. Надали е само реторически похват, че Кант започва критиката на разума с диагностицирано безпокойство от питанията му, на които самият разум не може да даде опитно проверим отговор. Първият пасаж в първото издание на „Критиката на чистия разум“ утвърждава това с типично просветителски патос: „Човешкият разум има в един род на познанията си особената съдба да се безпокои от въпроси, които не може да отхвърли; защото те са му зададени от природата на самия разум, но на които той не може да даде отговор, защото надхвърлят всяка способност на човешкия разум. В това затруднение той изпада не по своя вина. Той започва от основоположения, чиято употреба в хода на опита е неизбежна и същевременно достатъчно потвърдена в последния. С тях той се изкачва (както също налага природата му) винаги все по-високо, към все по-отдалечени условия. Но тъй като осъзнава, че по този начин работата му по всяко време би трябвало да си остане незавършена, тъй като въпросите никога не спират, то той се вижда принуден да потърси свое убежище в основоположения, които надхвърлят всяка възможна опитна употреба и все пак изглеждат така несъмнени, че и обикновеният човешки разум е в съгласие с тях. Но така той пропада в мрак и противоречия, от които наистина може да заключи, че причина за това трябва да са скрити някъде заблуди, които той не може да открие, защото основоположенията, с които си служи, тъй като

излизат извън границите на всеки опит, не признават повече никакъв пробен камък на опита. Арената на тия безкрайни разпри се нарича метафизика.<sup>1</sup>

Извън чисто реторическите похвати въпросите да се представят за по-важни от отговорите, напрежението между питане и отговаряне се препоявава в разделенията „първично-вторично“, „науки за природата – науки за духа“, „обяснение – разбиране“ и др. Всяко от тях е следствие на особено методическо питане дотам, че въпросното напрежение се пренася сред самите отговори. Някои от тях се оказват още по-близки до истинското питане в сравнение с други преди всичко с въображаемата дълбочина на намерените основания. Например така стоят нещата с отговора на знаменития „основен въпрос на философията“, формулиран от Енгелс и дотам изострен в марксистко-ленинската традиция, че от класификативен ориентир се превръща в утвърждаване на безвъпросната онтологическа реалност, материята. Методически това с нищо не е по-ново от свеждането на знанието до неговите начала и причини.

Доста по-различна е функцията на въпросите във феноменологията на Хусерл. Там методическото търсене, движено от „Как и доколко?“, произвежда и съответно превъзхожда метафизическата ориентация, идваща от „Какво и защо?“. Това се укрепва в убеждението на „късния“ Хайдегер, че „питането е набожността на мисленето“; продължава у Гадамер с посочване на „херменевтичното предимство на въпроса“ във философията, за да я остави винаги пред хоризонти, отвъд които има възможен, но не и единствено валиден отговор. Обобщаващо Адорно отбелязва, че в привилегироването на питането метафизическите стремежи на немската идеалистическа традиция не отчитат, че „във философията автентичният въпрос винаги включва по определен начин своя отговор“<sup>2</sup> – представа, която всъщност не толкова споделя надценяването на „автентичния“ въпрос, колкото предзадава непосредствеността на метафизическия отговор.

Разбира се, не може да има отговор без въпрос, но това все още не означава, че не може да има безвъпросно съществуване. Тъкмо неговата фактичност предхожда питането и учудването, които преди да са осъзнати, са били подтикнати именно от загриженото съзерцание на едно подвъпросно битие, което води до безпокойство сякаш спокойния по крайната си причина разум.

Съмненията спрямо тази описателна съзерцателност и отказите от въз-

<sup>1</sup> КгV, А, VIII (В превода на Ц. Торбов – срвн. КчР, с. 41. – са потиснати някои нюанси, които имат тъкмо просветителско звучене: при него разумът „забелязва“, а не „осъзнава“; „мракът“ е „неяснота“, липсва търсенето на убежище, „скритите грешки“ са положени в основата, основоположенията не признават пробен камък, „щом“ излизат отвъд опита, а не „тъй като“ и др.).

<sup>2</sup> Adorno, T. W. *Negative Dialektik*, Suhrkamp. Fr/M, 1975, S. 71.

можността да се стигне до завършено знание, както и техническото откъсване на логиката от философските ѝ основания, водят до знаменитите спорове за смислеността или безсмислието, наличието или отсъствието на философски проблеми изобщо. Това напрежение има най-накрая отчетлив методологически израз в разделението между „историята на решенията“ и „генеалогията на проблема“, с което си служи М. Фуко, за да осмисли границите между традиционния и модерния човек.<sup>3</sup>

Това би била историко-философската страна на възможния очерк за напрежението между въпроси и отговори.

Но в случая не става дума само за историческото описание на това напрежение, за методологическите му следствия в критическата философия, както не и за онтологичните стремежи на немската философия след Кант, а за разбиране на диалектичното отношение между въпрос и отговор в тяхното взаимозависимо явяване. Това насочва към феноменологията им. Взаимозависимостта им не може да бъде схваната с изпитания метод на златната среда, тъй като между въпрос и отговор няма опосредявания чрез нещо трето: всеки въпрос има края си в отговор, всеки отговор е начало на въпрос. Те преминават един в друг без промеждутъци, без особен медиум. Отговорът бързо губи окончателността си след разпределението на възможностите му във вече съществуващите преди задаването му места на истината; отговорът може да е само „верен“ или „грешен“ спрямо своя въпрос. Намери ли мястото си, той придобива сякаш търсената и в питането окончателност. Пък и най-често се пита тъкмо с надеждата да се намери отговор. Затова и няма блуждаещи отговори на различни въпроси, докато има едни и същи въпроси, получаващи различни отговори. Това е следствие от инициационния характер на питането, с което започва реда на отговарянията, също зависими, но някак вече вторично от историческите условия на задаването му.

Въпросът пък може да е точен или неточен, т.е. своевременен или несвоевременен, обусловен или безусловен, релевантен или нерелевантен, но не и погрешен сам по себе си, а още по-малко – зависим от предполагаган или чакан отговор. Той може да бъде задаван винаги и да предизвиква различни отговори, които освен от него зависят и от времето, и от мястото, и от нагласите на задаващия. И все пак от гледище на вечността въпросите са сякаш по-близки до нея и по-отдалечени от времевите обстоятелства, отколкото са

---

<sup>3</sup> Фуко разглежда това разделение като етически мотивирано и подвежда цялото си дело под него; вж. Foucault, M. **On the Genealogy of Ethics: An overview of work in Progress; in The Foucault Reader** (ed. P. Rabinov), Penguin. Hamondsworth, 1984, p. 343; за пръв път то се явява като че ли в предговора към *Лудост и Безумие* (1963), където ясно са изразени и етическите мотиви, и идеята да се разглеждат граници между решения и проблеми „под слънцето на грандиозното ницшеанско търсене“ – вж. Фуко, М. История на лудостта в класическата епоха. Плевен, ЕА, 1996, 9–11.

отговорите. Въпросът може да се яви и внезапно, докато отговорът, дори и следствие на осенение, изглежда да е винаги подтикнат от него.

Разбира се, както отговорът, така и въпросът може да бъде видян двустранно: външно откъм отговора, вътрешно – откъм собствената му необходимост. Несъмнено това раздвояване е израз на нагласите, с които питаме и отговаряме. По определен начин те влияят върху предразбирането и подразбирането на същността на въпроса. При предразбирането същността е единична и изглежда точно установима според налични понятия. При подразбирането тя бива констелативно изграждана и се явява смислово неограничена според възможните за осмислянето ѝ факти. Когато нещата опират до самото разбиране, предразбирането и подразбирането трябва да се самоограничат и то така, че да намерят общата си основа. В нея факти и понятия се вплитат в събитийно единство. То има подчертан исторически характер, променящ смисъла на понятието чрез фактически констелации и определени употреби. След време те биват забравяни, за да кристализира един понятиен смисъл. Той дава руслото на една „голяма история“, „дълго траене“, което застива и нерядко се изчерпва във „вечно понятие“, макар нерядко да има началото си в незначителен и незабележим за нас, пък и за съвременниците си проблематичен случай. Връщането към такива случаи подпомага разбирането на въпросите и отговорите – особено тогава, когато първоначалната постановка на въпросите е забравена, а отговорите са получили едноизмерността на традицията.

Според Дройзен това е и конкретната цел на историческото изследване. То „завършва като отговор с констатациите за представеното ни от останките, изворите и паметниците.“ В. Изер допълва: „Това не означава нищо повече освен че останките от миналото са индикации на отклика на някакъв проблем и по този начин ни позволяват да реконструираме ситуацията, на която те се явяват отговор.“<sup>4</sup>

Щом питаме, най-естествена цел изглежда окончателността на отговора по отношение на някаква неяснота. Това сякаш се подразбира в самия въпрос. След отговарянето нещата се изясняват и минават „към дело“. Въпросът е удовлетворен; той изчезва като проблем, когато отговорът е правилен. Питането е слабо, то е преодоляно и победено в отговора, оказал се същност на въпроса, който може да бъде и забравен. Затова всеки същински отговор като че ли е следствие на несъщинско питане. Това преодоляващо питането отговаряне дава подчертания регистрационен характер на по-нататъшното отношение между въпрос и отговор. Неговата определяща черта е преповтаряната яснота, която оттук-нататък ще се изявява винаги при този въпрос, за да осигури знание за нещата такива, каквито трябва да са в действителност

---

<sup>4</sup> Изер, В. Обхватът на интерпретацията. С., „41 Т“, 2004, с. 95.

дори тогава, когато се появяват случайно или преднамерено биват търсени факти, проверяващи досегашно знание.

Затога в края на краищата изглежда, че въпросът и отговорът не са просто различни режими на съзнанието, а две различни съзнания, две особени воли, волята за питане и волята за отговаряне. Волята за питане сякаш е по-мощна от волята за отговаряне. Първата е основана на незадоволството от осъществяването си и затога се оказва непримиримо действаща; втората намира покой в признатата окончателност и изчезва в примиреното бездействие. Дотолкова познанието може да бъде характеризирано като воля за питане и да се различи от съществуването, чиято непроблематичност се осигурява от реализираната воля за власт над съществуващите неща.

\* \* \*

Когато днес се пита „Що е Просвещение?“, задоволителният отговор идва лесно в разказа за епохата на Просвещението, вървящ в проверими чрез съответствието си с фактите и понятието твърдения в две посоки. Съществена роля в тези разделения играят ценностните предпоставки в схващането на историята. Прогресисткото разбиране на разумността, съчетано с общото целево определение на историческия процес като освобождаване на човека от природни и обществени зависимости, несъмнено е противопоставено на не по-малко обоснованата представа за същностната роля на ирационалната природа на властта, с която то си служи в налагането си. Ако преобладава философско-типологичният момент, времево-историческите рамки се разтеглят, запазвайки понятието за Просвещение – истинно обяснение и действително подобряване на всичко съществуващо чрез системно и разширяващо се знание и съответстваща на неговата разумност практика. В идеалния случай тя се ръководи от просветена власт, на чийто връх стои и „велик“ просветен монарх – Фридрих Велики, Петър Велики, Екатерина Велика, Мария Терезия. Самата практика обаче се провежда не просто разумно, а и волево, за да наложи една често пъти въобразена истина като безусловна. Така Просвещението вече изглежда превърната форма на волята за власт и разкрива „тоталитарния“ си характер. В тези наложени от практикуването на властта рамки, които ограждат полето на обвързаното с истината управление, могат да попаднат митологията, изкуството, философията, теологията, науката и техниката, а като символични представители на просветителската идеология биха се строили Хезиод и Одисей, Лутер и Гутенберг, маркиз дьо Сад и Кант, Маркс и Фройд.

При всичките си разлики с подобно широко понятие си служат и защитниците, и критиците на Просвещението. Широтата на понятието обуславя честия редуccionистки порок на историческото мислене, търсещо символни

теоретически представители в миналото на обичайни за настоящето властови практики. Същевременно си служи и с един характерен обрат, при който въобразената вечна природа на властта и институциите ѝ предизвиква не по-малко стремящ се към вечност теоретически отговор.<sup>5</sup>

При надмощие пък на чисто историческото ограничаване понятието се прилага най-вече към съответстващите му събития между XVII-XIX век. Така то се стеснява от една страна, но от друга се умножава фактичността, която го обосновава. В тази нагласа, интензифицирана по посока на все повече обосноваващи понятието факти, събития и хора, Просвещението се оказва периодът на изграждане и масовизиране на образователните институции, на въвеждане на образователен ценз за изпълнение на публични длъжности, на укрепване на просветителски нагласи във всекидневния живот, на все по-убедителни биографични примери и действия на хора, които може и да не се определят непременно като просветители, но пък се стремят да наложат разумността в общите дела. Те са потопени в епохата и чисто хронологичният мащаб – фактът, че са живели във „века на Просвещението“ – е сякаш достатъчно основание да им се приписва и споделяне на „духа на Просвещението“.

В това също имаме определена историческа ирония, своеобразна хитрост на разума. Количественото натрупване на такива потопени в чистата хронология факти обикновено измества обобщаващото ги понятие, доколкото вече не е рамката на тяхното мислене – то се тривиализира дотам, че не се и употребява, преминавайки в областта на досадните очевидности. Ето защо най-интересни понякога се оказват ония институции, събития и фигури, които противоречат на понятието и сякаш са допълнително неговото онагледяване чрез допускане на противното. Така става възможно за ключови представители на епохата да бъдат изобразени например маркиз дьо Сад и Робеспьер, докато Кант и Фридрих II да се разтворят дотам в тривиалното, че да не се различават сред масата просветители, или пък да бъдат разглеждани по мярката на едно противоречащо на образа схващане за делото им. Това изглежда е причината за видимо убедителни сравнения, които по същество са чисти реторически фигури, метафори, приети за същности. Те рядко дават достоверно историческо познание, макар да остават в традицията като обяснителни образи.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Колкото и иначе да не си приличат, в това отношение съвпадат двете може би най-влиятелни за последните петдесет години историко-критични работи; по отношение на Просвещението това е „Диалектика на Просвещението“ на М. Хоркхаймер и Т. Адорно; по отношение на европейската (пък и световна) история това е „Отвореното общество и неговите врагове“ на К. Поппър.

<sup>6</sup> Пример за подобен похват са паралелите, които прави Х. Хайне между якобинския терор и кантовото дело, особено с оглед на последствията от критика на онтологическото доказател-



И в двата случая обаче се стремим към задоволителни с правилността си отговори, съобразени с понятието за Просвещение. С него мерим дали някой е просветител, а друг – не, доколкото съответства или не съответства на традиционното му схващане. Затова днес при отговора на въпроса „Що е Просвещение?“ знаем какво е Просвещението в нивелирания от традицията предразбран смисъл на понятието. Освен това можем да го приложим навсякъде в историята, където срещаме подразбираща се фактичност, макар тя да не е обобщима непременно под него с оглед на самосъзнанието на епохата, дейците ѝ и следваната от тях традиция. По подобен начин се употребяват и изчерпват до тривиалност и големите подразделения, в които се мисли изобщо историята в нейната европоцентрична версия. За това има няколко основания, сред които особена роля играят големите типологии, в които се разполага и мисли историята. Въведени с ползната цел да обобщават, накрая тези ориентировъчни метафори достигат такова ниво на идиоматична употреба, че стават напълно безсъдържателни.

Да вземем например обичайното деление „Античност“, „Средновековие“, „Ново време“. То е родено в опитите на ренесансовите хуманисти за еманципация от схоластическата традиция за разбиране на света и саморазбиране на човека чрез едно твърде безкритично представяне на класическата древност. Това представяне възражда усета за културен провинциализъм на Апенините и съвременна убогост на съществуването в сравнение със светлата Атина и пълнотата на живота тъкмо с целта да ги преодолее. Едва покъсно това поразделение придобива универсалност откъм класификационно-дидактически цели, които не по-малко от схоластиката дават изкривяваща действителността понятийна едноизмерност изцяло в спекулативния ред „теза – антитеза – синтеза“. Тази типология не просто налага семплото и по същество въобразено схващане за Античността като светла и хуманистична, за Средновековието като мракобесно и протиестествено, а за съвременността като борбено възраждане на античните образци и преодоляване на средновековните заблуди. Тя се прилага като чиста схема към други традиции и култури, които очевидно нямат нищо общо както с подобни самоидентификационни нагласи, така и с типологично-хронологизиращо мислене. Към това се прибавя и неусетната намеса на езика, чиито метафори и образи подвеждат осмислянето до такива алегии, че очевидни обобщения и широкообемни понятия започват да се схващат като единични същности и същества, надарени при това едва ли не със собствени образ, воля и съзнание. Така „метафорите настъпват“ и буквално „Моралът изисква“, „Науката ръководи“, „Просвещението учи“<sup>7</sup>; също така става смислено да се говори

---

ство за съществуването на Бога. Вж. Heine, H. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in *Heines Werke, Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar, 1976, Bd. V, S. 100, 110.*

<sup>7</sup> Вж. Хьойзинга, Й. Идеята за историята, в *Историци за историята* (съст. и прев. М. Тодорова). С., СУ, 1985, с. 56.

за „класическа“ Античност в Китай далеч преди IV в. пр. н. е.; за „ислямско“ Средновековие в XX век, за „гръцко“ Просвещение и „българско“ Възраждане в началото и средата на XIX в, та дори и за „религиозен“ Ренесанс в Русия в края на XIX в. и началото на XX в. Това вече анахронично определяне си служи с най-характерните някогашни отговори на въпроса, който си поставяме днес, за да ги обосноваваме със съвременни събития, хора и факти, приличащи на тогавашните, макар да нямат нищо общо с условията на миналото.

Този тип отговаряния, подпомогнат от предразсъдъчни понятия и едри типологии, може да се нарече *регистративно-универсализиращ*. При него различни условия (общо понятие, пресечни области с други факти и теми, исторически периодизации, авторитетни мислители и т.н.) се депроблематизират под един постоянно налаган върху тях парадигмален отговор, основан върху извънвремево и затова исторически празно понятие. Регистративно-универсализиращият отговор всъщност показва интересуващия ни въпрос като квазиавтентичен. Той бива задаван някак лицемерно, тъкмо защото предполагаме негов окончателен отговор не в изчерпателна фактичност, а в изчерпващ го смисъл, препредаден ни от традицията с метафорите и идиома, който обичайно се използва. Впрочем самата традиция е възможна тъкмо поради свойството да създава така смисловост, орязвайки не толкова възможността за отговорите, колкото възможността на други питання. Всяка традиция в действителност е уеднаквяване на въпросите по посока на един универсален за всички тях окончателен отговор. Дотолкова традицията е *хипертетична*, а отговорът – *безвъпросен* в онтологическата си обоснованост.

Има обаче начин на осмисляне на въпроси, чието естество е да не завършват в никакви отговори, а да надхвърлят всички възможни. Те са същински питання, тъй като въпросът се предполага за смислен независимо от пълнотата на необходимия му отговор или множеството отговаряния. Тук не става дума за т. нар. „вечни въпроси“ без еднозначен отговор, както не и за такива, които позволяват формално всевъзможни отговори. Нещата най-вече опират до питання, чийто предмет е подвъпросен и проблематичен със задълбочаването си в себе си. Тези въпроси са саморефлексивни. Те могат да бъдат наречени *повествователно-контекстуализиращи питання*. Възможността им се крие в сюжетната сила на първозадаването, чието по-нататъшно преповтаряне събира около себе си фактичността в иначе чужд за отговорите режим на едно обновявано понятие. Тази препоявяваща се сила на питането зависи от изключителността на ситуацията, която го е породила; със сигурност се влияе от авторитета на питация; пряко е свързана с трудно намирания отговор; може да е израз на напрежение, при което питацият се стреми към истината, напразно търсена в един отговор. Така истината

изглежда *хипотетична*, доколкото няма окончателен отговор на задавания въпрос, независимо от изобилността на исторически натрупана фактичност, от която можем да извлечем отговори. В това отношение въпросът е винаги по-истински от даваните отговори.

В случая обаче трябва да се обърне внимание към друга важна изява на тази повествователно-контекстуализираща сила на питането. Тя пренарежда разказа за фактите и събитията по линията на въпроса, който ги единява, а не се ориентира по посока на отговорите, които се дават. Последните се явяват само възможен фон, на който изпъква този въпрос. Тук имаме епифания на питането, чиято първоначална регистрация – дори и времево по-късна от други въпроси – е смислово по-дълбинна и следователно същностна. В такива въпроси проговаря проблематичността не просто на едно време, а на всяка епоха, която ги поставя с постоянството на неудовлетвореността от който и да е отговор. Не той, а въпросът създава пълнотата на времето в нейната напрегнатост. Тези питання също така са двойствени, каквито са и регистративните отговори. Често пъти случайното им задаване определя по-нататък такъв режим на питане, който не се изчерпва в задоволителен отговор, а изисква жизнен ангажимент, пък бил и той мълчалив. Въпросът подвежда под себе си факти, събития и понятия, които могат да бъдат разнообразни, но да се единят в него със задаването му, поддържайки напрежението и неудовлетворението от подобна смислова организация в речта, като същевременно напълно са разтоварени в спокойно и смислово пълно поведение.

Ето защо не може да имаме просветена епоха, докато не се запита „Що е Просвещение?“ и не се намерят съответни на този въпрос жизнени образци. Зададеният въпрос е не просто симптом, а е израз на историческото самосъзнание на епохата. От привилегировано отговорите гледище е лесно е да се каже, че такъв въпрос често пъти е неадекватен към фактичността и дотолкова е случаен; той е просто следствие от възможностите на езика. От ъгъла на осъзнатото и доведено до екзистенциална норма питане обаче тази фактичност може да се види тъкмо в нейната недостатъчност, за да бъде постоянно допълвана в един хоризонт на възможно, но никога изчерпателно отговаряне. Истинските исторически въпроси се поставят не само тогава, когато е възможен техен отговор, а когато с поставянето си разкриват хоризонта на бъдещето, в което отговорът би бил по-съобразен с действителното състояние на нещата, постигнато от стремящите се към него хора.

Ако вече в този режим се запита „Що е Просвещение?“, отговорът събира около себе си фактичната пълнота на времето, когато е зададен, и хоризонта на бъдещето, където би могъл да бъде отговорен. Веднъж той се оказва контекстуализиращ, доколкото нарежда само по себе с неизчерпаема фактичност по линията на този въпрос. Втори път обаче питането е ориентир за осмисляне на предишни и бъдещи времена, където то сякаш е зададено така,

както при първоначалото си. Така то типологизира не толкова реалните отговори на себе си, колкото разглежда отговорите на други въпроси като основание за задаването си именно поради тяхната незадоволителност. Придобие ли едно питане подобна конститутивна сила, то ориентира повествованието както към своята безкрайна предистория, така и към не по-малко безкрайното си бъдеще. Между тях винаги стои крайността, настоящето на един случай, чието спасение от забравя е дълг на питането към самото себе си.

Първообраз на такова питане е иначе обичайният въпрос „Що е истина?“ в неговия мощен исторически смисъл, получен не от отговор, а от мълчанието на Този, Комуто се задава; защото Той е истината. Което не пречи този въпрос да се поставя и в съвсем други условия, но те вече имат зад себе си безусловната зададеност на питането, невярващо, че ще получи отговор. Въпросът е естествен винаги, когато трябва да има съответствие на нечии изяви с убеждението за тяхната разбираемост от други по отношение на едни и същи неща. Но с едно-единствено поставяне в изключителен контекст, пряко несвързан с обичайните ситуации, при които се пита за истината, въпросът придобива значението на свръхестествен смислов конфигуратор за всяка действителност, независимо от отговора си, който така и не идва. Разбира се, Пилатовият въпрос „Що е истина?“ поддържа безнадеждната убеденост, че няма задоволителен отговор, защото сам задаващият не просто стои извън истината, но и не вярва, че я има. И затова Пилат пита не дори от любопитство, а покрай другото и някак разсеяно-реторически с убеждението, че няма убедителен отговор.<sup>8</sup>

Тук въпросът „Що е Просвещение?“ се поставя именно в този повествователно-контекстуализиращ смисъл. При него първозадаването му определя режима на осмисляне на твърдения и събития, често пъти отговор на съвсем други въпроси, но разбираеми с оглед на това питане и подредени от него в една историческа линия. Това осигурява разбирането по-устойчиво, отколкото го дават множество отговори, претендиращи за окончателност, както и описания на условията им. Което не означава, че има крайни отговори на безкраен въпрос, а че пред нас стои безкрайно поле на разбиране, възможно единствено при задълбочаване в първоначалните условия на питането. Това задълбочаване може да бъде причинено от съвсем повърхностни и незначителни в историческото си въздействие събития, случайно станали повод да се върнем към една забравена фактичност.

<sup>8</sup> Cf. **Denkov, D. Der Kegel von Leibniz. Bedeutung und Andeutung der Antwort auf die Frage „Was ist eine Idee?“**, in *Was ist Idee* (Hrsg. G. Kapriev, G. Mensching), Wehrhahn Verlag, 2007, 12–14. В подобен смисъл за питане и отговаряне по темата за истината вж. К. Янакиев, *Размисъл за истината*, в *Алтера Академика*, 2007, кн. 1, особено с. 149–152. Най-обобщено и с изобилен историко-философски материал „феноменологията на питането“ е развита у нас от Кр. Делчев, *Въведение в интерогазивната философия*. С., Изток-Запад, 2010.

Самото разделение между повод и причина е следствие на ценностно отношение, йерархизиращо по важност и по време определени събития. Пренесено в историята, разделието между причина и повод е основание за подценяване на случаите за сметка на събитията. Обикновено се мисли, че поводът е единичен случай, предизвикващ всички ония събитийни следствия, които в подредбата си вече са изява на дълбинна, някак вечна причина. Затова и тя съвпада с първоначалото, докато поводът е последната налята отвън капка, която води до преливане на вече пълната с причини чаша.

Тази йерархия с предпоставеното от нея разделение е донякъде условна. Тя се крепи на твърдото убеждение за времево натрупване на случаи, всеки от които е все по-далечен израз на първопричината им. Но когато изпъкне някакъв отделен случай тъкмо в качеството си на повод, той вече се оказва сякаш „причината“ първопричината да се изяви в настоящата си пълнота и да подреди в необходимата връзка други случайни явления. Например едно убийство е криминален случай; също така е биографично събитие най-вече поради извънредността си – един е убит; друг е убиец. То обаче е повод за подреждане на различни причини в исторически ред, ако убийството е станало при атентат в Сараево на православния Видовден, 28 юни 1914 г., убити са Франц Фердинанд, ерцхерцог на Австро-Унгария, и жена му София, а убиецът – Гаврило Принцип, член на „Млада Босна“. Разбира се, това убийство не е причина за Първата световна война; обикновено се казва, че то е повод за нея. Без него обаче не можем да си представим пълния разказ за войната. Така то става обект на въпроси, отговори и изяснявания, иначе безотносителни към самия акт на извършването му. Нелепо е да кажем, че Гаврило Принцип убива Франц Фердинанд, за да започне Първата световна война – на Видовден през 1914 г. никой не знае, че убийството ще има такива последствия. Но за да си отговорим на въпроса „Как е започнала Първата световна война?“, не можем да пропуснем убийството, превръщащо се вече в епохално историческо събитие, един от чиито ефекти е и разколебаване на просветителската вяра в разумното устройване на човешките дела. Съпътстващо следствие е и това, че в подобни случаи убиецът влиза и в историята – често пъти като национален герой. Тогава случаят става и своеобразен център за осмисляне на едно историческо събитие чрез важното участие на иначе „случайна“ личност в него и нарежда символично акта до други съдбовни събития на Видовден – от Косовската битка до Версайския мирен договор. Всяка национална история, както и всеки личен опит, поддържа такива смислова очевидност в хронологизирането си, при която случаят по необходимост се превръща в събитие.

Откажем ли се следователно от убеждението, че има същностна разлика между случай и събитие, поводите тутакси ще се върнат към полето на причините с непосредствените им ефекти, чиято констелация съсредоточава

вниманието към явления от друго обяснително поле. Ала всъщност всяко внимание се ориентира не толкова по дължината на причинно-следствения ред на случаите във времето, колкото по едновременността на явленията. Чисто феноменалното им съществуване е именно външния израз на събитието, чиято „вътрешност“ се получава при подвеждането на всички случаи под една идея. Това прави възможна мисълта както за една световна история, така и за обща връзка между видимо неравноценни или несвързани факти.

В твърде подвеждащ смисъл М. Хайдегер привилегирова събитието в неговата истинност (Ereignis) спрямо случая (Geschehen) – предимно чрез разясняване на понятията в произволни етимологии и „вслушвания в езика“ с откази от всяка фактичност за сметка на премълчаното.<sup>9</sup> Те дават друг израз на познатото поне от схоластиката разделение, положено в екзистенциалната философия като противоречие между същност и съществуване: събитието ни „автентизира“ и е отнесено към същността, докато случаят ни „историзира“ и определя съществуването ни. Колкото и да е подвеждащо, в хайдегерански стил по подобен начин може да се злоупотреби и с нашия език: при случая имаме „еднократно и точно събиране и пречупване на лъчи, с-лучване“, които после се разбягват, докато в събитието – „добро съ-съществуване, съ-битие“, което поради това е и трайно. В действителност обаче събитието се концентрира в един избран сред всички останали случай, който изпъква на техния фон и е невъзможен без него. По същия начин е невъзможен въпрос без дадени вече отговори, пък били те следствие на съвсем различни по предмета, целта и съвременността си питання.

Така въпросът се оказва особено събитие, довеждащо по промяна на привичната мисловна ориентация; той сякаш я убива, за да даде начало на ново събиране на случаите. Това засяга не толкова езиковата страна, колкото отношението към ситуацията, в която се намира питащият; след питането тя може да се яви и да се разкаже по друг начин, т.е. да се промени. Както отбелязва Козелек във връзка с подобна езикова промяна и влиянието ѝ върху историята, с питането „в полето на събитията може да се разиграе нещо учудващо, което дълбоко преобръща положението на засегнатия или участващия в тях, без това да е наложило основна промяна в структурните условия...Начините на говорене и съответните събития показват и изказват по-бързи промени в живота отколкото обществените структури и езикови системи.“<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Най-общо в Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65; също: *Besinnung, Beilage zu Wunsch und Wille (Über die Bewahrung des Versuchten; 7 Vom Ereignis)*, GA, 66, Vittorio Klostermann. Fr./M, 1989, *където събитието „осъщностява истината“; затова“* трябва да се оповести новият стил на мисленето – пребиваването в истината на битието; изказването на премълчаното – зрелостта за съществеността на простото“ (S. 427).

<sup>10</sup> Kosellek, R. *Sprachwandel und sozialer Wandel im ausgehenden Ancien régime*, in: Kosellek, R.

Изглежда най-бързо това става при радикални въпроси, които имат способността на преоформят случаи в събития дори и чрез случайното си задаване. Ето защо те имат събитийно значение и се оказват причини за преосмисляне на устойчиви структури. По този начин въпросът изразява една външна позиция, с която се променя структурната цялост на обичайното мислене. Използваме ли думите на Кант, може да кажем, че питането в спонтанността си е сред важните условия „нещата да се съобразяват с нашия разум“, т.е. да бъдат вече причинени от него.

Този по същество хюмистки възглед за безразличието между повод и причина, случай и събитие може да се приложи и към въпроса „Що е Просвещение?“ в търсене на случайния момент на неговото задаване, преоформил обичайното му схващане. Философията сигурно винаги е „Просвещение“, както се смята още от времената на Сократ, и следователно е самопричина да се мисли и постъпва просветителски. Но същинска причина за мислене на Просвещението като историческа епоха може да е тъкмо един спонтанен въпрос за същността му. Защото питането има събитийен характер, колкото иначе случайно да е зададено към края на епохата на Просвещението по повод на един изобщо важен за хората въпрос, макар и незначителен с оглед на завареното днес понятие за Просвещение. Това е въпросът доколко религията има право да се меси в брака.

Преди обаче да се покаже как е станало това, е необходимо най-общо изясняване на понятието за Просвещение в неговата хипертетичност. Това се налага, за да се очертаят утвърдените отговори, за да могат след това да се преодолеят. Те препречват интереса към интересувания ни въпрос дотам, че той се приема едва ли не за случаен и поради това историята на задаването му отпада от голямата история на отговорите за същността на Просвещението. С това препречване условията на задаването, човекът, който го е поставил, мотивите на питането и разнопосочните отговори, които непосредствено биват дадени, са попаднали под сянката на традицията и наложените от нея авторитети. А целта, както многократно бе отбелязвано, е да ги изведем на бял свят от нея не заради нещо по-интересно и ново, а заради истината и по-пълното разбиране на историята.

Вероятно типичният за феноменологията отпор на т. нар. психологизъм е довел и до убедителното, но все пак само едно от възможните тълкувания на античното схващане на истината (*ἀλήθεια*) от Хайдегер като „нескритост“. <sup>11</sup> Но ако дотуем в гръцката дума за истина страха от заличаващия живота пли-

---

Begriffsgeschichten, Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Suhrkamp Verlag, Fr./M., 2006, S. 304. Козелек се позовава на Е. Косериу, който изследва в синхронен и диахронен план езиковите промени, разказите и историята.

<sup>11</sup> Heidegger, M. *Aletheia*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1959, S.S. 246, 259, 276; drslb. *Was ist das – die Philosophie?*, Neske, Pfullingen, 1976, S. 56.

сък на Лета, реката на забравата между белия свят и света на сенките, имаме всички основания да тълкуваме истината буквално като „незабравеност“, „незасенченост“, колкото и това да попада под насилениите упреци срещу психологизма. Тази пълна незабравеност е друг начин да се изкаже идеята за една цялостна световна история, в която всички случаи са и събития, а всеки факт може да има световноисторическо значение като отговор на епохален въпрос, който хората са решавали дори тогава, когато не са го задавали. Ние, които знаем отговорите, най-често сме забравили по силата на традицията случайните условия, при които е бил зададен породилия ги въпрос. Тази забрава ни пренася в илюзията за истината.

## ***§ 2. За Просвещението изобщо и в частност немското. Публично и частно от Вестфалския мирен договор до едиктите за цензурата и множество списания***

Най-общо Просвещението се разполага в XVIII в. и обичайно бива представяно като продължение на ренесансовите нагласи за привилегироване на критическия и творческият разум спрямо догмите на универсалната християнска традиция, а специално в немските държави – и като пряко продължение на Реформацията.<sup>12</sup> Традицията се превръща все повече в история, чието критическо разглеждане с оглед на съвременността разрушава единството ѝ и я разпокъсва в множествеността на отделни национални интереси и държави – всяка със своята „истинска история“, която следва да се разбира не толкова чрез връзките ѝ с останалите национални истории, колкото откъм собствените ѝ цели.<sup>13</sup> Те се осъществяват в светски институции, все повече диференцирани според различни обществени и съсловни интереси – политически, правни, съдебни, образователни, научни, здравни и т.н. Тъкмо тяхното изясняване, обосноваване и поддържане като необходими за обществения живот е двигателят на първите и „същински“ Просвещения – тези във Великобритания, Франция и множеството немски държави, които можем да обобщим с представата за Германия или Немски съюз след Виенския конгрес 1815 г., макар сред тях да изпъкват най-вече Прусия, Австрия, Бавария, ХанOVER, Саксония и свободните ханзейски градове. Появата на тия държавно-светски институции значителна степен е повлияна от секуларизацията в решението на един стар, чисто догматически проблем. Той се препоявава

<sup>12</sup> Вж. Windelband, W. Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. Leipzig, 1907, Bd. I, S. 450 ff.

<sup>13</sup> Вж. Hegel, G. W. Fr. Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, in Hegel, Sämtliche Werke in zwanzig Bänden, Fr. Frommans Verlag. Stuttgart, 1949, Bd. 11, S. 543, 548 ff.



циклично в различни еретически секти и одеяния и бива поставен открито в реформационните движения като проблем за свободата на християнина да тълкува Божието слово с непосредствено дадените му от Създателя способности, без йерархията по авторитет и истинност сред посредниците между него и Бог. Това тълкуване, прерастващо в непосредствен диалог с Бог, е прекият път към бъдещето, своеобразна подготовка за личната среща с Него.

Затова отговорът на въпроса „Що е Просвещение?“ може да има следния вид: освобождаване от разбирането за човека и от саморазбирането на човека като природно неспособен да определя истината във взаимоотношенията си с хората и Бога в най-важните полета на осъществяването си – семейството, професията, религиозната общност, гражданското общество и държавата. В секуларизираната си форма този отговор налага и обичайното оттук нататък определение за човека като стремящо се към свободата си същество.

Този отговор тутакси буди въпроса „Как става това освобождаване?“.

При неговото по-обстойно разглеждане ще видим, че Просвещението е последица от поставянето и политическото решаване на този колкото догматичен за църквата, толкова и устройствен за обществото въпрос в неговата лично интензифицирана форма. Самото му поставяне предизвиква и дълготрайни религиозни и граждански войни, и конститутивни изменения във взаимоотношението между държава и църква, и немислими дотогава човешки свободи в избора на вероизповедание или неверие, в които той всъщност се и решава. Ето защо при определяне на Просвещението изобщо като свободна употреба на разума в осигуряване на щастие, добродетелност, личен интерес и обществена полза се използват описания, които, макар и различни по значение, изразяват един и същ смисъл: век на разума, епоха на секуларизация и разوماгьосване на света, общностна защита на конкретен личен интерес, усет за естествени права на човека, принцип на индивидуация и др. Тази синонимия бива онагледявана с характерните институционални прояви на разделение в светската власт, следващо първоначалното ѝ отделянето от църквата. В една доста едра историко-философска аналогия, която го приравнява с древната софистика, Просвещението може да се представи като необходим антропологически период на мисленето, който дава пълния ритъм на една епоха – от мнение през догма до осъзнати цели на свободно лично осъществяване.<sup>14</sup>

Просвещението следва от началото на XVIII в. последователно във Великобритания, Франция и Германия тъкмо този ритъм, превърнал се в образец и на всички национални просветенски движения: критика на догматична, обикновено религиозна традиция, оформяне на нов, обикновено научен

<sup>14</sup> Вж. Vorländer, K. Geschichte der Philosophie, Bd. III. Philosophie der Neuzeit; kap. VII, VIII, XIX.

възглед за света и мястото на човека в него; популяризация на новото знание чрез съответни, обикновено образователни институции – народни училища, библиотеки и гимназии, светски университети, имперски и национални академии на науките. Това не само върви успоредно с развитието и осъществяването на идеята за национално Просвещение в рамките на държава, но и ги ускорява. Независимо от заявяваните общочовешки цели от повечето просвещенски дейци, резултат от дейността им, почти винаги подкрепяна от абсолютни, пък били те и просветени монарси, е укрепването и разширяването на държавните правомощия. Следствие на подобно обособяване е издигането на държавата до универсална всеобщност за сметка на църквата, все повече ограничавана до религиозните дела, при това в областта на личния избор. Това е и фактическия израз на историческата диалектика на общото и единичното, публичното и частното. Според тази диалектика претендиращата за всеобщност верска определеност, насочена към отвъдното и лично спасение, се измества вече като частен проблем от реалната всеобщност на винаги настоящата държава, имаща за цел гарантиране на собственото си бъдеще. Тъкмо това може с пълно право да се нарече и диалектика на Просвещението без каквито и да са намеци за някаква хитрост или подлост на разума, предполагага в това словосъчетание особено след едноименната книга на Хоркхаймер и Адорно, насочена всъщност срещу съвременното им проявление на „тоталността“.

В споменатите три страни Просвещението се осъществява в образцови за всички останали национални просвещения дела, водещи се от достатъчно добре различими общо-философски, сюжетни и практически ориентири. Те имат и своите най-авторитетни олицетворения, въздигнати до образци за подражание в по-късния образователен канон. Най-общо тия различия могат да бъдат описани така.

Във Великобритания просвещенските нагласи са емпиристички и чувствено-възпитателни, представени най-ярко както в популярни поучителни и приключенски романови сюжети, така и във философията на Дж. Лок, Т. Рийд, Д. Хюм. Във Франция са рационалистически и политически, представени в диалозите, речниковите справочници и социално-възпитателните романи и памфлети от салонните философи и целия кръг на енциклопедистите като Волтер, Монтескьо, Шатобриан, Дидро и др. В Германия тези ориентири са трансцендентално-идеалистически и нравствено-практически, видни преди всичко от трактатите и „разумниците“ на Волфовата школа до Кантовите *Критики*, както и в басните на Гелерт и драматургията на Лесинг.

Разбира се, това се идеално-типични определения и личностни примери, които биха могли да бъдат оспорвани. Но те са придобили историческия си статут именно чрез необходимостите на самото Просвещение. Като всяко разпространение на нови положителни образци за мислене и поведение, то

си служи с такива едри обобщения, каквито са го причинили дори като тяхно отрицание.

Още в средата на XVIII в. се изразяват и първите осъзнати недоволства, заложили във водещите просвещенски цели. Свободата на мисълта в търсенето на истината и личният избор на вероизповедание биват дисциплинирани в науката и държавно-политическото определяне на гражданския дълг, подчиняващ личния избор. Във Великобритания общата просвещенска цел минава през частните истини на отделни науки и очевидностите на личния интерес. Още у Д. Хюм и т. нар. шотландска школа това поражда и съмненията във философските обобщения, и увереността в „невидимата ръка на пазара“. Във Франция Ж.-Ж. Русо противопоставя на просветителската вяра в обществения прогрес наивното, но убедително сантиментализирано на природното състояние в една „философия на чувството“, загубено с обезличаването на индивида в рода и на човека в държавата. В Германия с делото на Хердер избуява култът към съзидателната народна стихия в историята и свойствените ѝ изяви в употребите на езика, племенния нрав, безименното творчество, занаятите, бита и пр.

Тези по същество критически оценки, водени от идеята за по-нататъшно съвършенство, биват разглеждани в самостоятелността си за далеч по-пряк израз на незаобиколимата воля за живот и истина на съществуването, отколкото ни ги разкрива рационалното научно знание. Затова тази самокритичност принадлежи толкова към Просвещението, колкото и към породеното от нея негово отрицание в т. нар. Романтика със стремежа към абсолютно „поетизирането на разума, живота и обществото“ чрез сближаването на „поезията с философията и реториката“ и „къде смесването, къде отъждествяването на поезия и проза, гениалност и критика, поезия в изкуството и поезия в природата.“<sup>15</sup>

Оформянето на тези образци, които всъщност са отговор на въпроса „Що е Просвещение?“, преди той да е бил зададен, дължи твърде много на усилията за политическо решаване на доктринални и устройствени въпроси. Най-важен сред тях е въпросът за допускането на поне две равноправни християнски вероизповедания в една държава. Всяко от тях е равноотдалечено от собствено държавните и публични дела и в голяма степен е оставено в областта на частния живот и личния избор. Дотолкова белег за Просвещение е наличието на държавно защитена възможност за свободен избор както на вероизповедание, така и на отказ от верска определеност – една не толкова екзистенциално реализирана, колкото чиста възможност след Реформацията и последвалите я граждански войни в Германия, Великобритания и Франция.

<sup>15</sup> Schlegel, Fr. Kritische Schriften, (Hrsg. W. Rasch). München, 1970, S. 39.

Несъмнено може да се говори и за други национални Просвещения, а не само за английско, френско или немско. Те обаче са „частични“ и засягат преди всичко институционалното разпространяване на вече налично знание, следващото от това освобождаване на мисълта, наред с установяването на норми за обществени и съсловни практики, преценени за ефикасни и съобразени с особените национални интереси. Подобни национални Просвещения се водят по съществуващи образци, установени след болезнен опит в приблизително чист вид най-напред във Великобритания, Германия и Франция. Със сигурност за това роля играе и политическото им доминиране, разпространението на военните, научните, културните и образователните им образци в други национални държави, съсловия и професионални групи – при това не само в Европа.

Така или иначе Просвещението е „в понятието си“ най-напред в тези страни, а във всяка от тях – най-напред в протестантските общини, дръзнали да претендират за споменатото верско равноправие и срещу монопола върху вярата от Римската курия. В тези общини отношение към свободомислието и отговорното самоопределяне като дълг на човека така далеч надхвърля характерното за католицизма безусловно следване на църковния авторитет, че естествено води до все по-нататъшни диференциации на протестантството и оформянето на множество негови разновидности. Сравнени с тези процеси на размножаване другите национални Просвещения използват налични образци в устройството на своите държавни и граждански институции, но не се основават на така драматично верско разделение на нацията. Ето защо в някои от тях тъкмо църквата играе важна просветителска и националноорганизираща роля и се грижи за просветеното уреждане на гражданския живот често пъти в противовес на обичайните верски догми. Ролята на църковни дейци и на църквата изобщо в България през XVIII-XIX в. е едно от доказателствата за това, като в нашия случай следва да се допълни, че такава просветителска роля, при това независимо от свойствения им мисионерски дълг, играят и трите разновидности на християнството у нас – Православие, Католицизъм, Протестантство.

Такова застъпване никак не е чуждо и на образците във Великобритания, Франция и Германия, където също може да се говори както за религиозно мотивирано Просвещение, така и за неговата институционализация в църквите. Спасителната роля на църквата се осъществява не само в мисионерското просвещаване в „истинната религия“, която противостои на суеверието, но и във възобновяването, възраждането на първичния смисъл на християнството като спасителен за всички вярващи в Бог начин на живот. В този начин на живот вече не е тъй важно суетното споменаване на точно определеното Му име и вярата, че моят Бог е единствен, а съжителството, общуването, работата с други така, сякаш Бог ни наблюдава. Затова и Рудолф Соом обобщава

в § 47 на твърде популярния през XIX в. в Германия очерк на църковната история: „Трайният плод на Просвещението – никое велико течение не отминава без такъв траен плод – се състои в принципа на толерантността, който то наложи победоносно навсякъде, дори и в католическата църква. Осемнадесети век завърши с това и същевременно осъществи най-великото си дело, именно че разби претенциите за световно господство на една църква, без значение дали протестантска или католическа. С това се откри свободният път за едно бъдеще, което бе определено от целта да възроди живота на църквата със собствените ѝ сили.“<sup>16</sup>

Именно във връзка с устройването на бъдещето църквата среща свой твърде силен конкурент в една появила се във „века на Просвещението“ и влиятелна до днес институция, чийто произход от предишни тайни общества надали е толкова достоверен, колкото се представя. Става дума за движението на Свободните зидари, масоните. Тръгналото през 1717 г. от първата Велика ложа в Лондон движение бързо се разпростира из цяла Европа, стигайки до Истанбул – масонски ложи се основават във Франция и Холандия през 1721 г., в Гърция 1724, Чехия и Испания – през 1728, в Русия – през 1731, в Швейцария и Германия – 1736-37, в Полша и Турция – в 1738, в Австрия – 1742 г. Почти без изключение най-влиятелните дейци на Просвещението са членове на масонски ложи. Многобройните устава, призови, доклади и годишни отчети на тия ложи съдържат същите формулировки, които се срещат и в просвещенските трактати, и в държавните укази. Отричайки, че е религия и конспиративно общество, масонството използва организационните форми и на двете, като се стреми към особена публичност. Тя е основана на предварително обсъждане на гражданите действия сред посветените, които ще просвещават човечеството. Външно, т.е. публично заявените устройствени норми на това вътрешно, т.е. частно обсъждане – свобода на духа, хуманизъм, космополитизъм, толерантност и равноправие, стигащо дотам, че в някои ложи приемат жени – се оказват и позиви на Просвещението. Ето защо без особени резерви може да се твърди, че „две формации решително определят епохата на Просвещението в Европа – République des lettres и масонските ложи.“<sup>17</sup>

Разбира се, това, че повечето просветители са явяващи и масони, не означава, че Просвещението е верско или масонско дело. Със същата минимално убедителна фактичност, тъй любима за конспиративните теории, бихме

<sup>16</sup> Sohm, R. Kirchengeschichte im Grundriß, Leipzig, 1893, S. 175, cit. R. Kosellek, Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz, op. cit. S. 340.

<sup>17</sup> R. Kosellek: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Alber. Freiburg: 1959, S. 49; за тайните общества и Просвещението вж. също M. W. Fischer: Die Aufklärung und ihr Gegenteil. Die Rolle der Geheimbünde in Wissenschaft und Politik., Duncker & Humblot. Berlin 1982.

обяснили и аналитиката на прекрасното, ако се открият данни, че в деня, когато е писал тоя пасаж, Кант имал стомашно неразположение. Не искам да кажа, че подобни обяснения са невъзможни и неубедителни. Те само са наивни в стремежа си за пълна фактическа откритост на основанията и са нелепи в търсене на преките причинно-следствени връзки между лични биографии и исторически събития. Краен продукт на наивната нелепица, че знанието е обяснение на събитие чрез обобщаването на един забележителен факт, е илюзията за фактически пълна световна история с документирането и разполагането на всички факти по вектора на все по-наситано в дискретността си време. По този начин историята започва да изглежда като линейна картография, вкарваща всички събития, лични биографии, налични предмети и документиранни факти в нивелиращата сила на понятието, събрана от неговата първопоява до сегашното му осмисляне.

Затова никоя обща характеристика, вкл. и тази, че са в преобладаващия случай масони, но и вярващи християни, не може да скрие разликите, които съществуват сред просветителите. Макар организационно обвързани с верските си общности и държавни служби, с наднационални академии или масонски ложи и единни в крайната си цел, те се различават твърде много в схващанията си за епохата, а също така и в средствата, с които биха постигнали общочовешките си цели. Несъмнено зад тези различия стоят разликите в икономическото, историческото, верско, образователно и културно развитие, но също така и различни езикови инерции, влияещи при осмислянето. Последните могат да бъдат интересен, макар и не особено надежден източник за разбиране. Например английската дума „Enlightenment“ покрива смисъла както на „просвещение“, така и чисто религиозното „просветление“. Френската „Lumières“ насочва по-скоро към „светлини“ като физически явления, към отверстия и пролуки в една тъмна материя. Немската „Aufklärung“ пък от основното значение на „разясняване“, „разбулване“ стига чак до военното значение на „разузнаване“, което интуитивно предписва на просветения разум задачите и на „трансцендентална рекогносцировка“ на близкия вражески фронт и дълбок тил преди атаката.

Ето защо извън различните езикови интуиции, които стоят зад обозначението „Просвещение“, по-добре е да бъдат търсени разликите в практическите му осъществяване. В голяма степен те разкриват основните философски нагласи и понятийни различия, с които се подхожда не само към просветителската проблематика, но и към схващането за философия, наука, знание и връзката им с общественото устройство.

Както бе казано, във Великобритания тоя израз е емпиристски и се съсредоточава в проблема за толерантно „възпитание на чувствата“ в отделния индивид; във Франция – рационалистически и кулминира в задачата за рационално устройство на общочовешкия живот; в Германия – трансцен-

дентално-идеалистически и се отнася до формиране на духовна общност на немския народ, разделен в над 300 държавици и петнадесет свободни града. Сред тях само Хамбург, Берлин, Лайпциг и Кьонигсберг биха могли да бъдат донякъде сравнявани със столичните френски или английски образци. Под това не бива да разбираме само конкретните философски определения на стил мислене във фигурите „единично – всеобщо – особено“, които биха представили същностните черти на Просвещението в английски, френски и немски философски облик. По-скоро тук нещата опират до господстваща мисловна ориентация, която е характерни за научното познание и целенасочената практика. Зад това стои една твърде важна причина, която ни връща към първоназначалата на Просвещението, към неговия дух, затворен в едно ключово историческо събитие и неговия личностен символ. Това първоначало ни приближава до най-популярния отговор на въпроса „Що е Просвещение?“, както го срещаме и у Кант отговорът, засягащ публичната и частна употреба на разума.

\* \* \*

Ако приемем за същностна характеристика на Просвещението освобождаването от догматичното разбиране за човека като неспособен сам да разбира и определя истинската си вяра и гражданския си дълг, началото му безусловно ще се намери в реформаторското дело на Мартин Лутер най-напред в Германия. По думите на Хегел това дело преодолява изоставането на църквата от исторически ход към свободата, като не се задоволява със сетивната външност, а търси и обективната дълбочина на саморазбирането под „знамето на свободния дух“, явен в една личност.<sup>18</sup> Просвещението в Германия тематично е повлияно в търсенето на индивидуална практическа полезност от английските просветители, чийто основен мотив е възпитанието на чувствата и съгласуване на вярата с естествената етика. Също така то дължи твърде много и на френските енциклопедисти, още по-радикално стигащи до материалните условия на познанието и съществуването и отказ от Божествен промисъл. Въпреки тези влияния дейците на немското просвещение рядко напускат сферите на книжовността, не броим ли изграждането на образователни институции. Главната причина за тази умереност не е само тази, че „най-значителната във философски и научен аспект фигура на тогавашна Германия е Лайбниц, който при цялата си гениалност и оригиналност остава най-съдържаният мислител сред рационалистите,... дори схваща цялото си мислене като християнска философия в смисъл на *philosophia perennis*.“<sup>19</sup>

<sup>18</sup> По: Hegel, G. W. Fr. Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, S. 524.

<sup>19</sup> Корет, Е., Х. Шьондорф, *Философия на XVII и XVIII в., С., Лик, с. 106. Най-общо за тези влияния, различия и обща характеристика на немското Просвещение вж. пак там, 100–111.*

Много повече тя може да се търси в травматичния спомен от Реформацията, при която напусналото тъкмо книжовността дело на Мартин Лутер е разбило Свещената римска империя на немската нация и е дало път на един нов национален дух. Неговото единство вече не е гарантирано от общо църковно устройство и съответната му ритуална практика.<sup>20</sup> Когато просветителската книжовност укротява опасната еднозначност на действието, пък и било с търсене на единство между теория и практика, тя съзнателно изкупува своята исторически вина за националното разделение и се превръща в основно средство за национално единство.

Тъкмо това единство е постоянна цел на просветителските усилия в Германия, които изглеждат провинциални и подражателни както от западния бряг на Рейн, така и от южните склонове на Алпите. Този национална фиксация, чието оръжие е единния език на преведената от Лутер Библия, съществено отличава делото на немските просветители от това на техните английски и френски предходници и съвременници. Тяхното имперско самочувствие тъкмо поради своята изначална държавна ненакърненост обосновава с далеч по-голяма практическа убедителност не само националната си, но и световната си валидност.

Напротив, търсенето и постигането на националното единство преди държавното обединение, личи в подразделенията, които могат да бъдат направени чисто времево, за да отличим ранен, същински и късен просветителски период в Германия. В ранното немско Просвещение от средата на XVII в. до началото на XVIII в. най-ярките му представители – Кристиан Томазиус и особено Готфрид Лайбниц с „Монадологията“ си – дават общата характеристика на просветителското мислене като виждане, отразяване на всеобщото в частното и единичното, с което тъкмо последното придобива неунисожимото си достойнство. От началото на XVIII в. до края на века систематизаторската работа на Кристиан Волф и неговата школа довежда до осъзнато приложение на този принцип както в науката (Йохан Ламберт), литературата (Готхолд Ефраим Лесинг) и педагогиката (Йохан Хайнрих Песталоци, Йохан Бернхард Базедов), така и до оформянето на немски просветителски институции, сдружения, печатни органи и школи. Вече самоосъзнати представители на късното немско Просвещение от края на XVIII в. почти до средата на XIX в. (Мозес Менделсон, Имануел Кант, Йохан Бистер, Фридрих Гедике и др.) се опитват да запазят просветителския дух, като укрепят с граждански средства институциите му срещу политически, образователни

<sup>20</sup> В това отношение все още са образцови описанията на този дух, нахвърляни от Х. Хайне в „Към историята на религията и философията в Германия“, особено във втората книга (вж. Heine, H. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in *Heines Werke, Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar*, Bd. 4, 1976, S. 55; бълг. издание в Х. Хайне, *Философска проза в два тома*, съст. И. Паси, прев. Ст. Джамджиев. С., Наука и изкуство, 1981, т. 1, с. 78 и сл.).



и верски злоупотреби и го доведат до единно понятие тъкмо откъм държавните цели. Най-общо то се изразява в разумното съотношение между частна и публична употреба на свободните по природа познавателни способности. Обаче именно тази свобода бива по необходимост задомена в частното, за да се реализира публично.

Както при всяка периодизация, тук също имаме работа с условности, които не позволяват точни датировки и още по-малко общи понятийни дефиниции. Разбира се, може да се твърди, че в Германия Просвещението започва тъкмо с първата лекция, четена на немски език от Кристиан Томазиус в Лайпциг през 1688 г., минава през определението му от Кант през 1784 г. в „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ и завършва в спора за атеизма, в който се забъркват Фихте и Форберг. Струва ми се обаче по-обосновано то да се види в по-широк исторически план, рамкиран от важни за цялостното европейско развитие, но най-вече конститутивни за „немския въпрос“ изходи от кървави войни и от предизвикалите ги политически, социални и духовни кризи между Вестфалския мир от 1648 г. до Виенския конгрес от 1814/1815 г.<sup>21</sup> По различен начин в тях се изразява убеждението, че е възможно договаряне и спазване на правилата за разумни взаимоотношения както между държавите, така и между различните вероизповедания и съсловия в самите тях. Те дават не просто хронологическата рамка, но и съществени понятийни ориентири за разбиране на особеностите на Просвещението. Както често става при понятията, тук началото в решаващ смисъл определя края; както още по-често става в историята, миналото предопределя бъдещето.

Подобно разглеждане е още по-оправдано, тъй като почти не е изследвана връзката между определенията на Вестфалските договорености<sup>22</sup> и основните понятия за най-популярното схващане за Просвещение, както те се дават от Кант. В това имаме характерна проява на диалектиката на събитийната безусловност: тя се забравя тъкмо в последствията си, доколкото нейните определения биват възприемани като саморазбиращи се и затова не се обсъждат самите те, а последвалите им прояви, които онагледяват някакво съвременно понятие.

Този пропуск проличава при по-обстойното вглеждане в някои от определенията на т. нар. Вестфалски мирен договор. Това всъщност е общото

<sup>21</sup> Това уточняване отчасти отговаря на тенденцията да се разширява историческия обхват на просветителската епоха, както се отбелязва например от Вернер Шнайдер (вж. Schneider, W. *Die wahre Aufklärung*, Alber. Freiburg/München, 1974); отчасти я ограничава с точни дати, обозначаващи политически цезури в европейската история.

<sup>22</sup> Бих посочил две изключения, където бегло се отбелязва общата връзка между тези мирни договорености и Просвещението: Döring, D. *Der Westfälische Frieden in der Sicht Samuel von Pufendorfs*, in *Zeitschrift für historische Forschung*, Bd. 26, 1999, S. 349 ff.; също U. Goldenbaum u.a., *Appel an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687-1796*, Akademie. Berlin, 1996, S. 8 ff.

наименование на две различни споразумения между воюващите католически и протестантски страни, обсъждани след 15.5.1648 г. и подписани на 24.10.1648 г. в Оснабрюк и в Мюнстер. Това е най-значимото събитие за европейския XVII в., сложило край на две сякаш вечни войни – Тридесетгодишна между протестантските и католическите страни и Осемдесетгодишната за независимостта на Холандия. Действието на тия споразумения непряко и до днес влияе върху нормите на почти всички мирни договорености след все по-опустошителни за мирното население войни. В случая е по-важно да се отбележи, че то пряко влияе върху уредбата на германските държави, провинции и свободни градове. Тази историческа тежест сякаш е достатъчно основание да се забравят конкретните му определения, които се отливат в характерните черти на отделни жизнени сфери.

Най-важните с оглед на понятието за Просвещение като диалектическо допълване на публично и частно са заложили в алинеите от петата секция на Оснабрюкския мирен договор.<sup>23</sup> Те засягат отношението между общодържавните и частноверските институции и изхождат от общото положение за „свободен избор на вероизповедание“ (IPO V, 7). От него произтича изискването „да не се злоупотребява със силата на религията за подтискане на другите“ (IPO V, 8) във всяка отделна страна, независимо от господстващото в нея вероизповедание. В този смисъл се гарантират правата на изповядващите различна религия във възможността за нейно изучаване и практикуване в частни училища и храмове: „...принадлежащите към аугсбургското вероизповедание поданици на католически страни и обратно – католическите поданици на страните от аугсбургското вероизповедание, на които в 1624 г. им е отказано публично или частно упражняване на религията, както и ония, които след обявяването на мира ще приемат вероизповедание, различно от това на господаря им, ще бъдат благосклонно търпени и няма да им се пречи да се посвещават без каквото и да е преследване или притеснение на молитви и служби в дома си и църквите си, както и да дават децата си в особени училища или да ги учат у дома си с частни учители. Поданиците обаче във всяко останало отношение са задължени да изпълняват изискуемите от владетеля дълг и подчинение и да не дават повод за каквито и да са размирици“ (IPO V, 34).

Забележително е, че тук се появяват в завършен вид онези определения на понятията за частно и публично, които почти дословно са повторени и в Кантовия „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“. В договора те вече нямат чисто юридическия смисъл на отношение и разполагане със

<sup>23</sup> Тук се цитират по Müller, Konrad (Bearb.) *Instrumenta Pacis Westphaliae. Die westfälischen Friedensverträge 1648. Vollständiger lateinischer Text mit Übersetzung. Quellen zur Neueren Geschichte, Heft 12/13. Bern, 1949, съответно като IPO (Оснабрюк) и IMO (Мюнстер) с посочване на статия и параграф.*

собственост и съответните форми на дълг към лица и институции, традиционно онагледявани с разделението на домакинско-стопански, предимно женски, и обществено-политически, изцяло мъжки, задължения. В тези определения на мирния договор, чието траене авторите му не случайно насочват към „вечен мир“, говори и множествеността на днешното им разбиране като два основни типа социални отношения – открити и затворени, както ги определя Макс Вебер.<sup>24</sup> Публичното и частното вече изразяват целерационалното, но също така и ценностно обвързаното участие в поддържането на обществената цялост, опосредено от осъзнатия индивидуален интерес в различните общности и чрез съответните социални роли, където и с които се осъществява всяко социално действие. Този осъзнат интерес преодолява традиционното различие между затвореното, т.е. частно семейно стопанство и откритото, т.е. публично предприятие, като в действителността си е най-яркият белег на западноевропейската рационалност.<sup>25</sup> В тази множественост „публично и частно“ показва не просто противопоставянето между модерно и традиционно, но преливането на различни смислови равнища, в които си представяме целерационалното и ценностно ориентираното действие. Ако следваме М. Уорнър връзката между „публично – частно“ в този широк смисъл покрива почти всичко съществуващо и означава : 1) открито за всичко – ограничено за някои; 2) достъпно да се купи – не може да се купи дори и от тези, които имат пари; 3) отнесено към държавата и обществения сектор – недържавно, гражданско; 4) политическо-неполитическо; 5) официално-неофициално; 6) всеобщо – особено; 7) безлично – лично; 8) национално или народно – ограничено в групи, класи, местни дадености; 9) интернационално и универсално – частично и ограничено; 10) видимо – скрито; 11) извън дома – домашно; 12) широко разпространено и достъпно за всички чрез масови медии – устно съобщено на избран кръг или интимно споделяно с някого; 13) всеобщо познато – познато в ограничен кръг; 14) изрично и експлицитно – премълчано и имплицитно; 15) „светът като такъв“ в целостта му за нас – светът като личното ми място в него.“<sup>26</sup>

Изрично трябва да се отбележи, че в действителност тук не става дума за противопоставяния, а за смислови застъпвания, които дават понятийна пълнота. При тях всяка от видимите противоположности преминава в другата и то така, че се образува едно поле на тяхното припокриване и отъждествяване на „по-висша степен“, ако използваме Хегеловата представа за спираловидния исторически ход. То е същото, което го имаме при припокриването

<sup>24</sup> Weber, M. II. Begriff des sozialen Handelns, §. *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der verstehenden Soziologie*, Mohr Siebeck. Tübingen, 2002.

<sup>25</sup> Demirovic, A. *Hegemonie und das Paradox von privat und öffentlich, in Publicum. Theorien der Öffentlichkeit*, Gerald Raunig, Ulf Wuggenig (Hrsg.), Verlag Turia + Kant. Wien, 2005, S. 42.

<sup>26</sup> Warner, M. *Publics and Counterpublics*, New York, 2002, p. 29.

на цивилизация и култура, на граждански дълг и просвещаване, не искаме ли да изпадаме в илюзията за точно определение чрез непременно противопоставяне и ограничаване. Впрочем тази илюзия, която има свои основания във формалната употреба на разума и съответно – в общата логика, води до догматичните метафизически йерархии по степен и заслуги за битие, в които на едни неща им е дадено, а на други е отказано правото на „разумно“ съществуване.

Така или иначе може да се обобщи, че „частното се разбира като сфера на моралните и верски въпроси, т.е. на ония, които изглеждат рационално нерешими и затова са предмет на вярата, съвестта и светогледа; отъждествени са с „модерните свободи“ и следователно с ония частни права, слагащи граници на държавната намеса в личния и стопански живот.“ Публичното пък се отнася до „държавата, до всеобщата достъпност, до задълженията от общ интерес и накрая до въпросите на общото добруване“<sup>27</sup>, които несъмнено предполагат връщане към определящите моменти на частното.

Изключено е към края на 1784 г. Кант да е имал предвид тези секции на Вестфалския мирен договор от 1648 г., където са и корените на съвременното осмисляне на отношението „публично-частно“. Още по-малко може да се допусне, че той е предвиждал такова детайлно тяхно разгръщане и диалектическо припокриване. По-скоро препоявата на договорните дефиниции на частно и публично в неговия текст свидетелства за онова движение на понятието, което Хегел оприличава с „делото на кърт“. Първата му поява е в очертаната от Лутер област на застъпване между верския и гражданския дълг, но също така и относителната им самостоятелност, която във верското си проявление е ограничена от гражданските задължения и затова е частна. Дотолкова мирните договори в Оснабрюк и Мюнстер са победа тъкмо на частното, на Аугсбургската конфесия, която не просто бива призната за равнопоставена страна от „всеобщото“, от католицизма. Тя налага именно частната представа за държавни и верски взаимоотношения като всеобщ принцип на договарянията – както казва Хегел, „за огромен срам и унижение на католическата вяра.“<sup>28</sup> Както вярата, така и гражданските задължения имат свое собствено поле в рамките на държавата, където смесването им е недопустимо. Но те имат и една пресечна област, в която те са неразличими – и тази област е същинското определение на човека в неговата цялост, която го отличава от другите. Това е и неговото призвание, имащо винаги практически последствия.

Лутеровото „Аз стоя тук“ е възможно само тогава, когато верската убеденост съвпадне изцяло с увереността, съзнанието за личното и гражданско

<sup>27</sup> Vera Kockot und Ulf Wuggenig, Einleitung, in *Publicum. Theorien der Öffentlichkeit*, Gerald Raunig, Ulf Wuggenig (Hrsg.), Verlag Turia + Kant, Wien, 2005, S. 7.

<sup>28</sup> Cf. Hegel, G. W. Fr. *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, S. 546.

осъществяване. За всяка верска убеденост различаващите се от нея са суеверия; също така опитите тя да се промени могат да бъдат обозначени като еретически. Личната съдба на Лутер го прави обаче достатъчно толерантен с оглед на различията, доколкото самият той е бил определян и гонен като суеверен еретик. Дори решението да използва фамилиното име „Лутер“ (рожденото е Лудер, в съзвучие с тогавашните не особено установени форми на изписването на фамилни имена се движи от Лудер през Лодер до Лаутер) е повлияно от тази двойственост между личното прозрение и възможността от него да произтече спасение за общността в припокриването на убеждение и дело. След осенението, че апостолските послания могат да се тълкуват буквално с оглед на събития от личния живот, последвало прояснение, което задължава то да бъде съобщено заради спасението и на другите, независимо от цената, която сам би платил за това. Пък и гръцката дума „ελευθερός“, значеща „свободен“, от която той понякога извежда фамилиното си име, звучи на немски като „просветен“, „озарен“.<sup>29</sup> Когато доста по-късно Кристиан Волф ще въведе в немския език думата за съзнание – Bewußtsein – зад нея ще стои именно тази самоувереност, преминаваща в дълг за осъществяване на знанията.<sup>30</sup>

Това е всъщност лутеранската версия на принципа на индивидуацията, съставена от две иначе различни и дори противопоставени дотогава сфери на човешка реализация – верската и гражданската, общата и единичната, публичната и частната. Дори и противоречиви, те очертават полета на взаимодействие, което не е просто съвпадение на интерес, взаимно търпене, „толериране“ на другото, а е субстанциално единство в жизненото поведение.<sup>31</sup> От него са изключени всички онези, които отричат необходимостта на вярата и проповядват атеизъм; с тях напълно оправдано може да се постъпва и нетолерантно. По същия начин трябва да се постъпва и с ония, които с поведението си свидетелстват, че са се отказали от човешки права.<sup>32</sup> Затова единството е постижимо в професионално монолитни и правно определени общности, при които верската община съпада в гражданското общество. Но доколкото индивидуалната верска убеденост може да бъде израз на истината

<sup>29</sup> Вж. Herrmann, Horst. *Martin Luther. Ketzer und Reformator, Mönch und Ehemann, Orbis. München* 1999, S. 14.

<sup>30</sup> В това отношение винаги следва да се напомня Хердеровото положение, че има една зависеща от историята на езика и народа инерция в осмислянето и употребата на понятия. В случая „съзнанието“ трябва да ни каже, че поне в немската му версия то пряко е ориентирано към самоуверено осъществяване, а не само към съзерцание.

<sup>31</sup> Вж. Kosellek, R. *Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz*, in: R. Kosellek. *Begriffsgeschichten*, S. 340 ff.

<sup>32</sup> Неразбирането на тази природа на толерантността често пъти води до несправедливи критики и обвинения в просвещенска кръвожадност, какъвто е например случаят с обясненията на Кантовото схващане на наказанията и особено – на смъртното.

така, че да противостои на господстващото „суеверие“ и да бъде третирана като „ерес“, дълг на държавата е да даде възможност за нейното упражняване и разпространяване както в религиозен, така и в светски смисъл от една страна в храма, от друга – в училището. Те са всъщност частни институции, в които трябва да пребивава публичното.

За немското Просвещение училището и църквата несъмнено са двете институционални форми, където то се осъществява и най-пълно. Но тук важна роля играе и движението на Свободните зидари, чиято първа ложа в Хамбург от 1737 г. бързо открива свои филиали предимно в столиците на протестантските немски държави, но също така и в католическите, където първоначално масоните биват наказателно преследвани. Би могло да се каже, че и в Германия масонските ложи са подмолната организационна форма на просветителското движение, в която се обсъждат и залагат плановете и начините за осъществяване на всякакви публични просветителски начинания. Без това трудно биха са появили редица списания, сборници, произведения и дори декрети с ключов характер за европейското Просвещение и самосъзнание изобщо. Такъв е случаят и с „Берлински месечник“, който всъщност е орган на Берлинската ложа, чийто дългогодишен говорител е Й. Бистер, а най-активни членове са неговите създатели Фр. Гедике и Фр. Николай. В нея членуват също така Хердер, Лесинг, а в братски ложи – Гьоте, Виланд и Моцарт.

Към края на седемдесетте години на XVIII в. предимно поради влиянието от френските братства в немските масонски ложи се появяват открито антипросветителски тенденции. Те съвпадат с атаката срещу Просвещението и масонството от католическата църква, в която основна роля играят членовете на разпуснатия йезуитски орден и братята от мистичното движение на розенкройцерите. В отговор на тази атака към края на осемдесетте години повечето масони-просветители се сдружават в ордена на Илюминатите, т.е. „просветители“, основан от Адам Вайсхаупт, професор по канонично право в Инголщат, първоначално като „Съюз на перфекционистите“. Техните цели са създаване на просветени, неабсолютистки държави чрез масово образование и целенасочено нравствено възпитание какво в явни, така и в подмолни сдружения на единомишленици, които постоянно разширяват своя кръг. Затова и членовете на тези ордени и сдружения, като впрочем е традиция в повечето тайни и конспиративни общества, използват няколко имена – тайни, с които се представят сред събратята си, и явни – за широката публика. Така например Вайсхаупт приема в сдружението на илюминатите името Спартак, а Санхониатон и Сципион Емилий като член на масонската ложа в Мюнхен. В Берлинската ложа издателят на Берлински месечник Бистер е „Борбеният“, другият издател Фридрих Николай е известен сред илюминатите като Диоклециан.

Целите на тези ложи, ордени и общества са откровено просветителски, а членството в тях се приема като важен жизнен и творчески избор за съвместно построяване на едно напълно просветено общество чрез свободна употреба на всички способности, но най-вече – на разума. Впрочем подобни цели залягат в повечето творби, чието наличие би било наистина невъзможно, ако авторите им не бяха мотивирани от членството си в подобни ложи, водени от идеята за единство на достойното за предназначението си човечество. „Фауст“ и „Родства по избор“ на Гьоте, „Вълшебната флейта“ на Моцарт, „Одата на радостта“ на Шилер като част от Деветата симфония на Бетовен са най-известните примери в това отношение. Но те са възможни именно поради отработената в ложите, ордени, списанията и приятелските кръгове и сега публично изявена словоупотреба, зад която стои увереното вече в себе си мислене, че може да подреди по по-добър начин света.

Естествено, всичко това има свое съдържание и историческо въздействие извън преднамерените си „зидарски“ послания. То обаче не бива да се подминава, когато искаме да схванем тъй концентрираната възпитателна и творческа цел, която се преследва с тях. Тук е важно да се отбележи, че както в ложите, така и в църквата се застъпват публичното и частното, които всъщност ще се окажат и най-общите рамки, в които Просвещението ще бъде практикувано и осмисляно по-нататък. То е опосредено от разума и съчетава всеобщността на верското или доктринално определение с частичността на неговата публичност, доколкото църквата и ложата не е една-единствена.

И така, ако времевите рамки на Просвещението са условни и спорни, а общите понятия за определянето му са формални, то изглежда безспорно, че към началото на XIX в. немското му пространство в над 300-те кралства, херцогства, княжества и свободни градове представлява най-убедителна реализация на просветителските цели тъкмо във взаимодействието между „публична“ държава и „частна“ църква в явните и тайни образователни институции. Тук общодържавният интерес е укрепван от частичната възможност за свободно вероизповедание и индивидуалното задължение за образование в множество учебни заведения. Тъкмо те са местата на Просвещението като такава. Разбира се, държавата и религията също просвещават, но доколкото държавата изисква безусловно подчинение, а религията, извън символиката, допуска само възможностите „вярвам-не вярвам“, те са ограничено просветителски институции, макар да налагат просветителски норми.

Средството за това налагане е вече единният немски език, който към края на XVIII в. вече е основен език в преподаването и богослужението, а латинският отстъпва дори и при докториранията и хабилитациите в протестантските университети. За разлика от английските клубове и френските салони, университетите в Германия са основният източник на просветителската енергия, канализирана в строга държавна политика. В тях учат годишно око-

ло 7 000 студенти при около 20 милиона население на тогавашните немски държави, а преподават над 800 доценти и професори. Почти без изключение те са държавни служители, назначавани пряко от монарха или с одобрена от него нарочна съветническа комисия по предложение на университетските сенати. В най-големите университети (в Гьотинген, Хале, Кьонигсберг) броят на студентите е между 500-700, докато в по-малките (Дуисбург, Ерфурт, Ерланген) рядко надхвърля 100.<sup>33</sup> Всички немски държави и свободни градове провеждат твърда политика за запазване на студентите и преподавателите, като повечето въвеждат през целия XVIII в. все по-строги забрани за учене и преподаване в чужбина. В това отношение особен пример е Прусия, където Фридрих Велики налага високи глоби и дори затвор за нарушителите на такива разпоредби. Така „изчезва все повече първоначалният, църковен и корпоративен характер на университетите и те се превръщат в държавни институции..., на което отговаря и новото схващане на целта им – тя е чисто практическа, а именно да подготвя младите хора за публични длъжности най-вече в държавата, църквата и училището. Това утилитаристично гледище се подчертава особено силно с указанията, че нещата не опират до наука и духовно извисяване, а до обучение на подходящи държавни служители.“<sup>34</sup>

В този смисъл държавната регулация на публичната употреба на разума по особен начин запраща заниманията с наука именно в областта на частния интерес. Оттук идва и честото противопоставяне срещу подобна политика в множество частни издания, не толкова регулирани от държавни намеси, не броим ли естествената за времето цензура. Малцина са обаче ония, които дръзват да напуснат в качеството си на „свободни“ мислители университетите или училищата, както и почти никога държавата не се съобразява с нечия известност, ако самият той не се съобразява с регламентираното от нея учебно съдържание и зададената норма на тълкувание, с т. нар. „дух на преподаването“. Декретът на пруския крал Фридрих Вилхелм I през 1723 г. за незабавното освобождаване на професорската катедра в университета Хале-Витенберг и 48-часовото напускане на страната от Кристиан Волф поради съмнения в атеизъм е най-яркият образец в това отношение, повтарян многократно. Подобна е съдбата и на Йохан Фихте, принуден да напусне през 1799 г. университета в Йена пък поради такива обвинения и с решение на комисия от тайни съветници на херцог Карл Август, в която влизат Хердер и Гьоте. Не ще и съмнение, че такива случаи ярко онагледяват задължителното за честната и частна употреба на разума съобразяване с „граждански пост или служба“, едно очевидно и за Кант изискване в „Отговора на въпроса: Що

<sup>33</sup> Paulsen, Fr. Geschichte des gelehrten Unterrichts (auf den deutschen Schullen und Universitäten vom Anfang des Mittelalters bis zur Gegenwart), Walter de Gryter & Co. Berlin/Leipzig, 1921, S. 129 ff.

<sup>34</sup> Ebenda, S. 127.



е Просвещение?“. Както казва той, „тук не е позволено да се разсъждава, а се изисква подчинение“.

Разбира се, извън образователните институции Просвещението е не само напълно възможно, но и желано, включително според правилата на цензурата, институционалната форма на „патримониално-елитарното Просвещение, типично за пруския държавен служител.“<sup>35</sup> Не случайно одобряването на книгите, които търговците могат да продават по множество изложения и панаири, се предоставя на деканите на факултетите. От втората половина на XVIII в. и особено при управлението на Фридрих II Велики цензурата се мотивира в типично просветителски категории.<sup>36</sup> Едиктът за цензурата от декември 1788 г., изготвен от министър Вьолнер като средство да се допълни едиктът за религията от юли същата година, цели „да се възпрепятства не приличното, сериозно и скромно изследване на истината, а само това, което се насочва срещу общите основоположения на религията, както и срещу моралния и гражданския ред, т.е. „разпространяването на вредни за обществото практически заблуди върху най-важните човешки дела; развалата на нравите чрез порочни картини и изкусителни изобразявания на порока; ехидната гавра и злонамереното мърморене по отношение на обществени учреждения и разпоредби, чрез които в някои недостатъчно образовани души се подбуждат ядове и недоволства, за да бъдат променени, задоволявайки низките лични страсти на клеветата, завистта и отмъщението, нарушавайки така спокойствието на добрите и работливи граждани, с което се накърнява достойнството на тия учреждения пред публиката, както особено се злоупотребява в т. нар. обръщения към народа.“<sup>37</sup>

Кант наистина ще бъде принуден да изпълнява изискванията на този декрет и ще попадне под неговите членове. Същевременно не бива да се пропуска, че мотивацията на едикта е напълно съзвучна с убеждението му от „Отговора на въпроса „Що е Просвещение?“. „в някои дела, засягащи интереса на обществото, е необходим определен механизъм, според който някои членове на обществото трябва да се държат само пасивно, за да бъдат насочвани от правителството чрез едно изкуствено единодушие към обществени цели или най-малко да бъдат удържани от рушенето на тези цели.“ Тъкмо в тези рамки се движи всеки просветител, който „като учен, чрез книгите си говори на истинската публика, а именно – на света.“

Средството за това публично говорене е печатът, най-развит в Германия

<sup>35</sup> Zurbuchen, S. *Aufklärung „von oben herunter“ oder „von oben herauf“*, in: *Zensur im 18. Jahrhundert der Aufklärung*, Hrsg. Wilhelm Haefs und York-Gothart Mix, Wallstein. Göttingen, 2007, S. 165.

<sup>36</sup> Cf. York-Gothart Mix, *Zensur im 18. Jahrhundert*, 17–18.

<sup>37</sup> Cf. *Zensuredikt vom 1788, Missbrauchte Aufklärung; Schriften zum preußischen Religionsedikt vom 9. Juli 1788*, (Hrsg. Dirk Kemper) Hildesheim, 1996.

в образователно-просветителската си функция. Средно във всяко семейство извън задължителните Библия, жития и религиозна книжнина, има към 12 авторски книги, като за Германия се пада по един автор на 4000 книги при среден тираж на книга около 2 000 броя. Между 1740-1760 г. се създават огромен брой издателства: 20 в Лайпциг, 13 в Хамбург, 11 в Берлин, 7 в Гьотинген, 6 в Кьонигсберг, 5 във Франкфурт на Майн, 4 в Бреслау и др. Това се поддържа от широка прослойка поети, писатели, композитори, музиканти, актьори, които живеят от хонорари, като при авторските най-високите са около 20 талера за кола, т.е. ½ професорска заплата. Най-популярните автори като Гелерт и Бекер биват издавани за около 50 години в милионен тираж.<sup>38</sup> Дори за не особено търсени философски произведения, каквито първоначално са тези на Кант, се предлага хонорар от 3 дуката за кола, както свидетелства едно писмо на издателя Кампе до вече известния Кьонигсбергски философ.<sup>39</sup> Тези данни дават не само представа за наличието на широк авторски и читателски кръг. Те свидетелстват и за сравнително доброто заплащане на интелектуалния труд, като поставят под съмнение по-късното убеждение за бедствания автор, вероятно дошло от романтичния образ за житейските трудности на гения във враждебен свят.

Всичко това уплътнява фона, на който изпъква „образовано гражданство“ – Bildungsbürgertum. То е истинската субстанция на Просвещението в Германия, почвата, на която кълнат и от която се раждат плодовете му. На нея трудно вирее както аристократичната извисеност на английския просветител, отвеждаща го към толерантността на агностика, така и буржоазната суета на френския салонен философ, вкарваща го в коловоза на всекидневието и частния интерес дори и в качеството му на citoyen. Фигурите на просветители като Кант, Хюм и Русо са реално-идеални типове, които онагледяват подобни различия.

Място за публична изява на немското „образовано гражданство“ са най-вече списанията. Между 1750-1800 г. в тогавашните към 300 германски държави и свободни градове излизат над 150 периодични списания, учени вестници, листове, писма и беседи. Тяхната пряка цел е просвещаването в характерния любопитно-доброжелателен, но също така и критичен стил, опиращ се на личното мнение, борческия патос за отстояването му и крайната цел за общото усъвършенстване на „законите на нравствеността и Родината“, както заявяват издателите на „Берлински месечник“. Този стил личи в програмните, мили в разточителността си заглавия: *Седмични франкфуртски изследвания за разширяване на необходимите, полезните и приятни науки* (от 1755 г. във Франкфурт на Майн, издател Ф.К. фон Мозер), *Полезни сборки от годината*

<sup>38</sup> Kurze Geschichte der deutschen Literatur (Leitung und Gesamtbearbeitung Kurt Böttcher und Hans Jürgen Geerdts. Berlin, 1983, S. 201.

<sup>39</sup> Kant. Brief 304 von J. H. Campe, 17. Sept. 1787, in: AA, Bd. 10, S. 495.

(от 1755 г. в ХанOVER, издател А. Ц. Фон Вюлен), *Нов общополезен сборник за приятелите на полезните и изящни науки и изкуства* (от 1760 г. в Хамбург, издател Й. Д. Лейдинг), *Берлински сборници за подпомагане на лечителната наука, естествената история, домакинството, науките за стопански и държавни дела и съответната справочна литература* (между 1768–1779 г. в Берлин, издател Ф. Х. Мартини), *Ефемериди на човечеството или библиотека за нравоучение, политика и законодателство*, (между 1776–1786 г. в Базел-Лайпциг, издатели И. Изелин и В. Г. Бекер), *Хуманистичен вестник за общополезно развлечение и особено във връзка с академичните изследвания* (между 1787-1794 г. в Хелмщет и Лайпциг, издател Ф. А. Видебург), *Берлинско списание за просвещение* (между 1788–1790 г. в Берлин, издатели Г. Н. Фишер и А. Рийм), *Приноси към успокояване и просвещаване относно нещата, които са или могат да бъдат неприятни за човека, както и за по-близко опознаване на страдащото човечество* (между 1788-1797 в Лайпциг, издател Й. С. Фест) и др.<sup>40</sup> При целия им стремеж към високо знание и запознаване с науките, занаятите и техниката по подобие на английските и френски енциклопедии и речници, те не могат да се откъснат от домашния си първообраз, от компендиума на Йохан Йоахим Бехер, алхимик и лекар от XVI в. Неговите практически съвети за уреждане на непосредствения бит масово се преиздават през целия XVIII в. под чудесното заглавие *Умен стопанин, разсъдлива стопанка, свършиен селски лекар, както и твърде опитен доктор за конете и добитъка, заедно с един ясен и отчетлив способ да се научи домакинското изкуство само за 24 часа*.<sup>41</sup> Както ще видим по-нататък, подобен домакински наръчник има особена връзка и с такова извисено до чистата понятийност философско дело, каквато е *Критика на чистия разум* на Имануел Кант.

<sup>40</sup> Cf. *Wöchentliche Frankfurtische Abhandlungen, zu Erweiterung der nothwendigen, brauchbaren und angenehmen Wissenschaften* (Hrsg.: F. K. Freiherr v. Moser, Frankfurt am Main, T. 1.2. 1755–1756); *Neues gemeinnütziges Magazin für die Freunde der nützlichen und schönen Wissenschaften und Künste* (Hrsg.: J. D. Leyding. Hamburg, Bd. 1. 1760–4. 1761); *Berlinische Sammlungen zur Beförderung der Arzneywissenschaft, der Naturgeschichte, der Haushaltungskunst, Cameralwissenschaft und der dahin einschlagenden Litteratur* (Hrsg.: F. H. W. Martini. Berlin, Bd. 1.1768 – 10.1779); *Ephemeriden der Menschheit, oder Bibliothek der Sittenlehre, der Politik und der Gesetzgebung* (Hrsg.: I. Iselin (bis 1781), W.G. Becker (1782ff.)); *Humanistisches Magazin zur gemeinnützlichen Unterhaltung und insonderheit in Beziehung auf akademische Studien* (Hrsg.: F.A. Wiedeburg, Helmstedt. Leipzig, Bd. 1–5. 1787–1794); *Berlinisches Journal für Aufklärung* (Hrsg.: G. N. Fischer, Bd. 8: A. Riem. Berlin, Bd. 1. 1788–8. 1790); *Beiträge zur Beruhigung und Aufklärung über diejenigen Dinge, die dem Menschen unangenehm sind oder sein können, und zur nähern Kenntniß der leidenden Menschheit* (Hrsg.: J.S. Fest ; Bd. 5, St. 2f.: C.V. Kindervater. Leipzig, Bd. 1. 1788 – 5. 1797).

<sup>41</sup> Cf. *Joachim, Johann. Bechers kluger Haus-Vater, verständige Haus-Mutter, vollkommener Land-Medicus wie auch wohlerrfahrner Ross- und Viehe-Artzt: nebenst e. deutl. u. gewissen Handgriff, d. Haushaltungs-Kunst innerhalb 24 Stunden zu erlernen*. Leipzig, Schuster, 1747 (факсимилно издание Palatia-Galerie Biffar Neustadt/Weinstrasse, 1979).

Още с имената си списанията разкриват пред читателя какво може да срещне в тях, обещавайки му достъп до знания и умения. Същевременно той постоянно бива канен до участие в разговор за важните неща на неговото съвремие, който се поддържа чрез тези издания. Зад тая покана прозира дългът открито да изразяваш мнението си за видяното, преживяното, наученото, прочетеното. Следващ този дълг, към средата на XVIII в. почти всеки дипломиран в гимназия и университет немец поне веднъж е публикувал писмо, отзив, поетична творба, статия или програма за уреждане на „общите дела“ в местен или общогермански учен орган. Количеството на подобни писания е огромно. То свидетелства и за образователно качество: в сравнение с другите европейски страни немските държави съвкупно дават най-много дипломирани във високите образователни равнища държавни служители.<sup>42</sup> Но наред с това обаче тук имаме и особената характеристика на просветеното съзнание, правеща съвсем непротиворечиво държавни служители, представляващи всеобщото, да се чувстват длъжни да изразяват като дълг частното си мнение за решаване на общи дела. Какво прави възможно подобно примиряване на противоречия?

В центъра на това примиряване стои принципът на толерантността – един както конститутивен, така и регулативен принцип на Просвещението изобщо и в частност на немското, чието по-обстойно разглеждане ще ни приближи и до по-съобразено с времето им разбиране на приведените в началото текстове.

### **§ 3. Принципът на нерадикалното Просвещение. Толерантността и диалогичният хоризонт на разбирането**

Във втората част на *Истина и метод* при разработването на основните черти на херменевтичския опит Х.-Г. Гадамер също дава отговор на въпроса „Що е Просвещение?“,: разумно-опитното преодоляване на предразсъдъците, независимо от тяхното естество – верски, социални, научни, исторически, лични и т.н. То може и да започва със самостоятелно отношение или дори критика към свещени текстове и установени общи авторитети, но действителността му се регистрира в поведението, всекидневния опит, предметния свят на все повече хора, които следват собствения си разум. „Писаното не е необходимо да бъде истинна: ние можем да го знаем по-добре в опита – ето я общата максима, с която Просвещението застава пред традицията и чрез която в последна сметка се превръща в историческо изследване“.<sup>43</sup> Затова

<sup>42</sup> Вж. Шарл, К. Интелектуалците в Европа през XIX в., София, 2004, 36–43.

<sup>43</sup> Гадамер, Х.-Г. Истина и метод, с. 375.

неговото изследване вече си има работа не просто с текстове, а с пълния херменевтичен опит. Това означава открояване, възприемане, обяснение и разбиране и на несловесни дадености, т.е. – на чужд, опосредствано споделен чрез дела, жестове, предмети и събития опит, зад който се откриват нагласи, определящи не само индивидуалното, но и общо поведение. Доколкото нямаме непосредствено изживяване и възможност за „вътрешно“ наблюдение, този опит в голяма степен се изгражда от предположения за общи у всички хора изживявания, поведенчески мотиви и движещи ги крайни цели. Те имат положителната роля да задвижват, определят и обясняват всяко чуждо поведение и спомагат междучовешкото разбирателство. Това са именно „антропологически константи“, които, макар и непосредствено достъпни само в личната ни субактивност<sup>44</sup>, биват предполагаани у другите и са неминуеми за съвместния ни живот с тях.

Тъкмо тяхното въздействие е по особен начин пред-разсъдъчно в буквалния смисъл: разкриват се преди разсъждението, без да се манифестират в него като споделени принципи. Наред с изявените предразсъдъци те образуват другото поле, към което се насочва просветителското мислене.

Разбира се, познанието на предразсъдъците съвсем не е винаги словесно, макар за тях да знаем предимно от словесната им формулировка. Това, което е преди нея и върви наред с нея, са образи, действия, събития, които не могат да бъдат напълно представени с думи. Те събуждат и чувства, чието възпроизвеждане се основава не на аналогия, а на убеждението, че принадлежат към общата човешка природа. Дефицитът от съвършенство, което се открива в тях, се явява дефицит в човешкото. Негово следствие е както догматичният отказ от тълкуване на чужди образи, действия, предмети и словесни изяви, така и не по-малко човешкият стремеж за тяхното усъвършенстване. Това може да се нарече, а е и наричано, практическа критика, допълнение на наличното откъм идеала за завършеност. Дори милитантно звучащите призови за „критика на оръжията“<sup>45</sup>, с които сякаш завършва Просвещението, са израз на тази нагласа. При тази пълнота всичко съществуващо се намира в една отиваща към идеалност връзка между него и останалите неща. В нея то не изчезва, а се вписва като момент в общото състояние на идеална успокоеност и жизнена очевидност.

---

<sup>44</sup> Още веднъж ще подчертая, че има разлика между субактивност и субективност. Субактивността е пълнотата на изживяванията ни, до които несъмнено имаме непосредствен достъп; субективността е допуснатата и насочена към другите чрез съзнателното ни решение част от тази пълнота.

<sup>45</sup> „Оръжието на критиката във всеки случай не може да замени критиката на оръжията, материалната власт трябва да бъде съборена с материална власт, а самата теория също се превръща в материална сила, щом овладее масите.“ **K. Marx, Einleitung, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844), MEW, Bd. 1, S. 385.**

Сред тези дефицити по особен начин изпъква един: предразсъдъкът, че трябва на всяка цена да се преодолеят предразсъдъците, за да се усъвършенства чрез човека човешката природа, основата за спокойното пребиваване сред нещата в света. Спрямо тази кротка цел, която оформя успокоения фон на представите за прогрес и изглежда има произхода си в допълнената със стремеж към ефикасност съзерцателност, търсенето на свободата вече изглежда възродена гордост от творческите способности. От Ренесанса нататък те придобиват статута на очевидности при определянето на човека откъм целта за пълноценното му осъществяване на всестранно развита и следователно свободна личност. Но дали винаги имаме усъвършенстване, когато за сметка на едно творческо съвършенство се жертва буквално разбраната пълнота, към която несъмнено принадлежат и предразсъдъци, догматични предпоставки, наивни допускания? Дали това усъвършенстване предполага буквалното изчезване на нагласите към образния, предметния, екзистенциално-събитийния свят, който по някакви причини пречи на „прогреса“ и ограничава „свободата“? Дали тогава няма да е съвсем логично свободата да се търси единствено и само в мисленето, което все пак не може да се осъществи без предразсъдъци?

Тези въпроси ни водят до един отговор, чиято диалектичност е очевидна: преодоляването на предразсъдъците е най-просвещенският предразсъдък.<sup>46</sup>

Този предразсъдък като характеристика на Просвещението във Великобритания и Германия няма ония крайни следствия на свободомислие, революционно преустройство на държавата и изграждане на „нов човек“, каквито обикновено се утвърждават с оглед на разрывни за световната история исторически събития. Към края на XVIII в. те ще получат убедително осъществяване във Френската революция и войната за независимост на САЩ, а по-късно ще се пренесат под различна идеологическа и практическа форма във всички секуларизирани и републикански общества. Това отчасти е и така, защото този предразсъдък е отслабен най-много с утвърждаването на т. нар. верни предразсъдъци, т.е. от онези необходими за всяко общуване и съществуване етиологични допускания, в които не можем да се усъмним.

Под етиологични допускания в случая се разбират дълготрайно непроменящи се убеждения за причинно-следствени връзки. Те се изказват в хипертетични съждения. Общата форма на тези съждения може да се представи с едно разширено априорно-синтетично съждение: „Всяко нещо има причина, която не съпада със самото него“. Неговата онтологизация със сигурност прави съмнителна всяка саморефлексивност. Например „Всеки има майка и баща“ е буквално валидно за всички онези, които живеят в условия, при които няма или не се допуска изкуствено порождаване и едновременно с това

---

<sup>46</sup> Вж. по-обстойно Гадамер, Х.-Г. Истина и метод, с. 380 и сл.

налагат задължителност на посочването на двама родители. Имащи нещастieto да са изключения от това правило, са битийно и морално дефицитни. При определени обществени условия и господство на традиционен морал такива случаи се подвеждат под други етиологични допускания, изразими също така в обобщаващи, хипертетични обяснения, придружавани от скрити или явни морални оценки: например „Родените извън брака нямат правата на родените в брак, защото са по-близо до греха“. От подобен етиологически тип са и твърдения като: „Всеки човек има неотнимаеми права“, „Настоящето е обусловено от миналото“; „Произходът е бъдещето“ и т.н. Това може да бъде онагледено и с понятието за толерантност, което стои и в основата на по-краткото, нерадикално Просвещение.

Днешната му употреба е следствие на дълги, инертни исторически процеси, но наред с това може да затъмни други, не по-малко важни понятия за схващането на епохата, когато се появява като конститутивен принцип на договаряне. Например в ракурса, в който определението за Просвещение бе отнесено чак до Вестфалските договорености, обобщаващото ги понятие за толерантност може да бъде потърсено до предхождащия ги точно с половин век Нантски едикт, сложил временен край на религиозната война във Франция. Едиктът на Анри IV от 13 април 1598 г. полага основите на по-нататъшната почти повсеместна до днес договорна практика между воюващи с търпене, „толериране“ на разликите в религиозните мотиви на победители и победени, признаване на свободата на съвестта и налагането на принципа на толерантността в третиране на личното убеждение макар и в полза на преобладаващото вероизповедание.<sup>47</sup> Но тъй като той всъщност подготвя последвалите репресии над хугенотите в обявената за „католическа“ Франция, дотолкова може да бъде схващан доста по-справедливо и като израз на верска нетърпимост, т.е. на точно обратното на толерантността.<sup>48</sup> Дотолкова подвеждането на Вестфалските договорености до Нантския едикт, а двата – до един все по-кулминиращ към яснотата си принцип на толерантността всъщност подтиска други важни, опитни определения, които са съществени за разбирането му.

Подобни понятийни свърхдопускания очертават положените в миналото граници на възможния опит, но също така се приемат погрешно за конститутивни във всяко бъдеще, където този опит също не може да бъде реализиран и по същество се оказва невъзможен. Макар и исторически променливи, в конкретното си действие те придобиват надисторически характер на общочовешки нагласи. По този начин те се отъждествяват не само с антрополо-

<sup>47</sup> Вж. напр. Wanegfelen, T. *L'édit de Nantes : une histoire européenne de la tolérance*, Librairie générale française. Paris, 1998.

<sup>48</sup> Вж. напр. Garisson, Janine. *L'Édit de Nantes et sa révocation : Histoire d'une intolérance*, éd. du Seuil. Paris, 1985.

гическите константи, които правят невъзможно както редуцирането им до социални институции, така и съгласието им с общата представа за природата. Последната открива множество входи пред многозначното си научно схващане и същевременно поставя непреодолими бариери пред възможно опитно преодоляване.

В този контекст Просвещението може да се определи и като освобождаване на опита от предразсъдъка на учения авторитет, постигнал първите причини. Философски това най-ярко личи в знаменитата критика на причинните обяснения, с която Д. Хюм буди не само Кант от догматична дрямка, но и засилва интересът към английската философска, научна и политико-икономическа мисъл в Германия. Тази критика на етиологическите обяснения представлява своеобразно освобождаване от предимно френското литературно-словесно влияние, при което реторическата убедителност създава илюзия за истинност. Със сигурност тук значителна роля играят семейните сходства между реформистките църкви, чието вече двувековно съществуване е формирало сходни мисловни нагласи. Метафорично казано, това са въжетата на оня невидим, но здрав мост над Ламанша и Рейн, свързващ Британия с Германия. Той позволява да се премине по-безопасно над историческия поток, който извира от предреволюционна от Франция и може да бъде определен като радикално Просвещение тъкмо с оглед на решаването на въпроса за свободата: това решаване трябва да се търси в коренна промяна преди всичко в обществото, а не само в мисълта.

Разбира се, както във Великобритания, така и в Германия има привърженици на радикални промени, но те не задават общия мисловен тон и нямат значително влияние за времето си. Дотолкова тук близостта в нагласите може да бъде обобщена с определението „нерадикално Просвещение“. Това определение за нерадикалност следва описаните от Ч. Тейлър черти на радикалното Просвещение<sup>49</sup>: автономният разум, обикновените частни удоволствия, идеалът за всеобщо благо. Те са представени от Холбах, Хелвеций и Дидро с деизма като прикрита форма на атеизъм и всеобщата природна детерминираност, с реификацията на субекта и неговата обществена дезангажираност, с утилитарната инструментализация на разума. Иначе радикалното Просвещение най-убедително е онагледено от Даниел Дефо с образа на Робинзон Крузо, който сам си изгражда свят от остатъците на предишния си опит и вродената си воля за живот, като естествено улавя и дивак, когото цивилизова. Що се отнася до неговата най-ярка фило-

<sup>49</sup> Тейлър, Ч. Изворите на Аза. Формирането на модерната идетничност. С., Сонм, 2003, с. 238 и сл.; с. 263 и сл. и особено 314 и сл.



софска форма, тя може да бъде видяна в едно познато тогава най-вече чрез слухове съчинение на скандалния лекар в двора на Фридрих II, Ламетри, „Човекът-машина“. В него тъй търсената свобода се оказва възможна само при пълно механическо съответствие на материалните елементи в света и той цени „до известна степен хората, защото сериозно ги смятам за машини.“<sup>50</sup> Това автоматизиране на преценката гарантира не само непогрешимо, абсолютно знание, но също така и успешно действие дотогава, докато съставните части за здрави; дори безсмъртието се оказва възможно при съответната им замяна. Това изглежда пародия, но не бива да пропускаме съвсем сериозното ѝ възприемане и историческото ѝ въздействие.

На тази радикалност, при чието определяне необяснимо се пропуска именно Ламетри, Тейлър противопоставя т. нар. скептическо Просвещение, което предпочитам да наричам „нерадикално“. То е представено най-вече от Д. Хюм, Ж.-Ж. Русо и Им. Кант, чието теистична или агностична нагласа няма как да обоснове особено доверие към индивидуалните познавателни способности и сили на разума.

Нерадикалното Просвещение преследва предимно възпитателни цели, едва след чието осъществяване могат да последват решенията на социално-преобразуващи задачи.<sup>51</sup> Тези принципни положения могат да бъдат представени именно като полезен предразсъдък или необходима догматична предпоставка, хипертеза. Тя прави възможен диалога, ако го схванем като представяне, отстояване и обсъждане на позиции, обуславяни от общия интерес (предмет, проблем, задача, проект, опит и т.н.) към нещо, което подлежи на общо разбиране и е от взаимен интерес.

Именно сред тези принципи или позитивни предразсъдъци изпъква **принципът на толерантността**, характерен за нерадикалното Просвещение изобщо. Този принцип се изразява в: а) подтискане на личното самолюбие чрез осъзнатото признаване на правата на другия в хоризонта на гражданската общност; б) пренебрегване на личната полза за сметка на общото благо и произтичащите оттук морални ангажменти към другите в хоризонта на човечеството, представено не като механична, а организмична в своята история, настояще и бъдеще общност. Разбира се, тази толерантност също не

<sup>50</sup> Ламетри. Човекът-машина (прев. Г. Деянов). С., Наука и изкуство, 1981, с. 307.

<sup>51</sup> Забележително в това отношение е например влиянието на Бърк в Германия. По-обстойно критично изложение на този въпрос вж. Попър, К. Отвореното общество и неговите врагове (прев. К. Лозев); том втори: Апогеят на пророчеството: Хегел, Маркс и последиците; 14 глава „Автономия на социологията“. С., изд. Отворено общество и изд. Златорог, 1995, с. 100 и сл.

е беззъба. Както подчертава Р. Козелек, тя изисква тъкмо „напрягане на всички усилия, за да се преодолеят остатъците на варварската нетолерантност“ и изключва от полето на приложението си всички онези, които не признават един Бог, „Който гарантира запазването на моралните основоположения на обществото.“<sup>52</sup> Струва ми се, че Козелек описва границите на просветителската толерантност тъкмо защото разглежда самото Просвещение в цялост, а не различава тези две твърде ясни негови проявления. При едното от тях – радикалното – толерантността естествено се губи в задължителното условие за практическо осъществяване на една доктрина; при другото – нерадикалното – доктрините са преди всичко равноценни като възможности. В този аспект прословутите „антиномии“ в *Критика на чистия разум* са философски израз на нерадикална просвещенска нагласа. Нейното неразбиране разбираемо води до обвинения срещу Кант в непоследователност, макар че тъкмо тия антиномии са най-последователен извод от мисловното му убеждение на просветител.

За разбирането на диалогичните хоризонти откъм принципа за толерантността далеч по-важни от всички тези лични, методически, стилистични и светогледни нагласи са и предметните онагледявания на отговора на въпроса „Що е Просвещение?“. Те са образи, които обосновават отговорите, но също така събират в себе си потенциите на традицията и могат да ги препратят и до нас, за да ни въвлекат не просто в разбиране, но и да продължат разговора.

Това диалогично разбиране най-напред идва от особеното тълкуване на споменатия принцип на толерантността: той е в приемането на въпроса, не в задълбочаването на отговорите. При тази нагласа важността на въпросите надхвърля важността на отговорите дотам, че всеки въпрос получава далеч по-голяма убедителност от тази на отговора. Когато „толерираме“ поставянето на един въпрос, то това и означава да не се вторачваме във възможните отговори, а да умножаваме основанията, поради които те са релевантни на въпроса. Независимо от различието си, отговорите се равнополагат според силата на подтикналия ги въпрос. Така силата на въпроса в неговата смисленост понякога дори оправдава слабостта на отговорите в тяхната погрешност. Толерантността има особеното си свойство да е изтърпяване на смисъла на въпроса, а не просто да е приемане на фактичността на отговора.

Нека онагледим това с въпроса за истинската вяра, който чисто исторически мотивира осъзнаването на толерантността като условие за човешко съществуване.

Истинската вяра не е такава, защото правилно е посочен съответният „предмет“, чието съществуване вяращите догматично утвърждават по един или друг образно, ритуално или понятийно осмислен начин. В голяма степен

---

<sup>52</sup> Kossielek, R. Op. cit., S. 348.

различията при това посочване се основават на обичай и традиция, на пребиваване в съответната верска общност или съзнателно направен избор. Затова би било нетолерантно и своеволно те да бъдат заличавани със сила, като на различни вярващи се налага един и същ образ на Бог, образи на божества или пък напротив – забранява им се да си правят кумири или да вярват. Това би означавало вярата да бъде представяна в количествени измерения, да бъде измервана според формалната правилност на предметния си образ и предполагаеми вътрешни причини. Нашият Бог, Който помага в нужда или пък изглежда по-красив в храмовите Си очертания, съвсем не е повече Бог от Този, Който оставя безразличен в беди и изобщо не е предмет на изображения или няма храм. В това отношение далеч по-определящо е разбирането на интензитета, качественият израз на вярата. Истинската вяра е вътрешно качество, което прозира в дела, без това да означава, че самите дела се осъществяват във верски предмети и ритуали. Най-често това разбиране няма пряк верски и разгърнат словесен израз в догматични отговори, а се намира в питането за Бог или богове като необходим център, конститутивна причина на световната пълнота и личностна цялост.

По аналогия с големия въпрос за вярата могат да се разглеждат диалогично и отговорите на всички останали питання. Така диалогът не е толкова улеснен, колкото е възможен само при едно необходимо условие: въпросът съдържа повече потенции на истинността отколкото отговорите; затова имаме вечни въпроси, но не и вечни отговори. Задаването на един въпрос предполага истинен отговор дори тогава, когато нито един от конкретните отговори не удовлетворява усета за истина. Той може да е само по-близък до истинността в сравнение с други. Убеждението, че има отговор, който е напълно истинен, би спрял не само просветителския разговор, но също така би изчерпил смислеността на въпроса. Това може да го наречем също позитивен предразсъдък, който в края на краищата води до утвърждаване на безсилието на човешкия разум да дава окончателни отговори. Същевременно това предполага едно сериозно любопитство в буквалния смисъл на „любов към питането“, с което се гарантират правата и възможностите на философското разглеждане на всеки проблем. В това отношение мнозина просветители се движат в руслото на смирението и лесно намират основания в религиозната традиция, която съдържа любопитството във философските граници на съзерцанието на въпроса и го отправя към усъвършенстване на отговорите с плахата надежда, че всеки от тях се приближава до истината, но нито един не е самата истина. Повърхностното схващане на агностицизма като отказ от утвърждаване на божествено съществуване може и да го представя като антирелигиозна нагласа, но откъм тази просветителска позиция той изглежда само друга форма на верския пиетет. Негово философско следствие напри-

мер е напълно разумното съдържане на познанието от суетното търсене на последни метафизически инстанции.

Следва да се отбележи, че по този начин в Просвещението се възразяват светските цели на философията като възпитателно обостряне на душата и дисциплиниране на тялото на всеки човек, изразени особено отчетливо още в древността при представата за образование. Те следват описанието на образования според Панатейската реч на Исократ. Истински образовани са тези хора, „които добре се справят с проблемите, възникващи в ежедневието и имат вярна преценка за обстоятелствата, която дава в повечето случаи възможност да се постигне полезното. След това тези, които общуват както подобава и справедливо с всеки, с когото влезнат във контакт, и понасят любезно и леко чуждите неприятни темерутски прояви, докато те се отнасят с околните най-мекко и спокойно. Освен това тези, които винаги се владеят във удоволствията, не се потискат прекалено от бедите, а се държат мъжествено и достойно на нашата природа. Четвърто и най-важно, тези, които не се покваряват от успехите, нито си загубват ума, нито се възгордяват, а остават в строя на благоразумните хора и не се радват на случайно придобитите блага повече, отколкото на наличните благодарение на тяхната природа и разум.“<sup>53</sup>

Този пример за въздържаност е водещ за нерадикалния просветител. Въздържаността е не само в противовес с верските догми, но и е реакция срещу ренесансовото преувеличение на творческите потенци и гениалната индивидуалност. Не случайно в този контекст ще се възроди педагогиката като наука с осъзнатите възпитателни измерения на знанието и практиката; ще се утвърди ролята на труда в усъвършенстването на човека и ще започне изграждането на масови образователни институции. В тях ще допускат и жени, независимо от траещите предубеждения за тяхната ограничена способност за учене и вродена непълнолетност. Разбира се, просветителският стремеж към възпитанието винаги е дразнел и съответно е предизвиквал реакции както на аристократично отхвърляне, така и на популистични пародирания на всякакви педагогически цели. Определението му като буржоазен предразсъдък, пазещ статуквото, маркира оценката на епохата от „Комунистическия манифест“ до „Диалектика на Просвещението“.<sup>54</sup>

Това съдържане по отношение на последните онтологически инстанции, които не са придобити чрез знание, а се основават на вяра или пряка практическа полза, характеризира тъкмо нерадикалното Просвещение и може да се

<sup>53</sup> Panath. 30–32; Цит. по: Герджикова, В. Образованието в епохата на старогръцката класика като проблем на културата, сп. „Критика и хуманизъм, кн. 8, 2000, с. 112.

<sup>54</sup> Срвн. напр. „Образованието, чиято загуба буржоата оплаква, за грамадното мнозинство е преобразуване в машина“. К. Маркс/Фр. Енгелс, Манифест на комунистическата партия. С., Гал-Ико, 1999, с. 50.

приеме както за негова същностна характеристика изобщо, така и за „полезен предразсъдък“ в частност. С оглед на интересуващата ни тема за диалога може да се каже, че тъкмо това разширява диалогичните възможности.

Тази нерадикалност, както и най-честата ѝ проява в Германия, не е основана на характерологични особености на личности и народи, както често пъти се представя и обяснява. Несъмнено тя е последица от общи травматични събития, маркирани от Реформацията, Нантският едикт, последвалите войни и от Вестфалския мирен договор, устройствен за взаимоотношения между немските държави почти до края на XIX в. Би било нелепо тук да се търси особена историческа диалектика в развитието на понятието за толерантност във взаимовръзката на индивидуални характери и исторически събития, каквато впрочем нерядко се използва както за оправдаване, така и за язвително представяне на обществения живот поне до края на Първата световна война в Германия изобщо и кроткото немско Просвещение в частност. Психологически няма нищо интересно в едно начинание, което ще ни покаже как иначе радикално по намеренията и изпълнението си травматично събитие, каквото е Реформацията през втората половина на XVI в., в края на краищата е причинило едно толерантното смирение в обществените и верските нагласи към края на XVIII в., та да ги запази като ориентир и до днес след кошмарните 12 години на „хилядолетния“ Райх през XX в. То само ще покаже умората от спазването на херменевтичното изискване за толерантния диалог, който характеризира духа на самостоятелността, отричаща веднъж личностните авторитети, но втори път даваща право на съществуване на други самостоятелности с техните си отрицания дори тогава, когато се засягат традиционни авторитети. Разсейването на тази умора с псевдо-диалектиката на биографичните доказателства от типа на това, че самата Реформация е движена от краен в поведението си човек, какъвто е Мартин Лутер, а след век и половина е застинала в антиномиите на разума при един нерешителен характер, какъвто е Кантовият, надали ще направи обяснението по-убедително, макар че вероятно ще го представи като по-интересно.

Целта в едно историко-философско изследване обаче не е да бъдем интересни, защото традицията ни изглежда скучна, а толерантността – беззъба, а преди всичко да бъдем способни на един диалог с миналото, което трябва да бъде пресъздадено такова, каквото е трябвало да бъде, за да сме такива, каквито сме днес. При това не става дума за всички нас, които имат своите си избори, а само за онези, които искат да поддържат този просветителски принцип на толерантността, който прави възможен историческото разбиране чрез разговор. Неговото първо условие е вслушването в разговори, заглъхнали в традицията по различни причини, сред които сякаш най-важната е, че в този разговор се чува най-вече гласът на толерирания от традицията авторитет.

Този разговор в пълнотата си е възможен при осъществяването на толерантната човешка идентичност като условие за обективната разумност.

С това не искам да кажа, че подобна идентичност е действителна винаги и в буквалния смисъл на думата, защото идентичността по същество е еднозначна и по-скоро нетолерантна. Искам само да посоча, че когато тази идентичност с всичките ѝ свойствени предразсъдъци на времето, авторитета, модата, личните избори и т.н. иска да се впусне в историческо изследване и разбиране, е длъжна да се настрои обективно разумно към другото и да го приеме като различно, запазвайки и себе си, и него. Тази идентичност е толерантна дотолкова, доколкото подsigурява такава обективна разумност за възприемането на другия и същевременно отчита неговите права за също такава възприемане. С това тя не е само при себе си и не е само при другото, а помежду им, където биват заличени разликите между тъждество и различие. Ето защо за възможностите на толерантността са необходими повече от две самотъждествени позиции.<sup>55</sup>

В случая на диалогичното разбиране откъм отношението между въпрос и отговор те са тъждествеността на въпроса, различието на отговорите и постоянното движение между различните личностни, тематични, методически, езикови, сюжетни и т.н. контекстуални условия, които дават конкретното му проявление. Макар диалогът буквално да насочва поне към двама участници, той е действителен поне при трима. Двучленното представяне на толерантността обикновено я полага сред средствата за решаване на конфликти и никак не е случайно, че споменатото по-горе изследване на Р. Форст върви и предметно, и методически в тази линия на конфликтни раздвоявания. Доста по-оправдано ми се струва класическото представяне на толерантността по начина, по който я представя Христо Тодоров в анализа си на Лесинговия „Натан Мъдрец“. Тук толерантността се оказва отношение между трима и същевременно предзадава рамките за разбирането както на един проблем, така и на саморазбирането на всеки от участниците.<sup>56</sup>

Разбира се, във всеки истински диалог присъства нещо трето и стоящо над питащите и отговарящите. Това е темата, „въпросът“ на диалога, което при нетолерантните му версии се губи в самотнението на участниците, че всеки от тях представя истинския отговор. Затова използването на думата диалог за жанрово обозначаване на философските произведения на Платон, в които повече от двамина представят и противопоставят различни гледища, но истината все е на страната на Сократ, прилича на иронията на Ал. Дюма в

<sup>55</sup> По-обстойно за толерантната идентичност вж. Denkov, D. Thesen zu der toleranten Identität, in Toleranz heute. Aspekte der Toleranz; Germanica. Jahrbuch für deutschlandkundliche Studien. Sofia, 1998, S.S. 21 ff.

<sup>56</sup> Вж. Todorov, Ch. Sekularisation, Vernunft, Toleranz, in Toleranz heute. Aspekte der Toleranz; Germanica. Jahrbuch für deutschlandkundliche Studien. Sofia, 1998, S.S. 27 ff.

заглавие като „Тримата мускетари“: в действителност се разказва за четирима, но най-вече за един от тях, който при това не е толкова мускетар.

В европейската мисловна традиция тази толерантна идентичност намира най-отличителния си израз в идеята за триединството. Очевидно е проблематично, дали лицата в св. Троица са онтологически равномошни, поради което произтичат различните конфесионални версии на Нейното тълкуване и водят до същностни различия със съдбовни исторически последици. В качествените си измерения обаче Тя по ненадминат изразява смисъла на вярата, която обосновава което и да е разбиране на различни и все пак тъждествени образи. Това е непосредственото познание на онова образно тъждество, което не изключва, а включва образното съществуване – то е съществуване на други образи, ликове, видове или идеи. Затова и тъждеството не е само и не е преди всичко затворена самоотнесеност, която се полага за предмет на собствената си суета, а е спокойни и милостиво отношение към качествената тъждественост на нещо друго, от което също така струи единството на битието. Този образец на св. Троица е залегнал в основата и на секуларизирания европейски хуманизъм, неразделна част от който е и нерадикалното Просвещение.<sup>57</sup>

Ето защо на радикалното Просвещение в действителност противостои не някаква романтическа реакция, а радикалната толерантност, предполагаща равноценност на всичко съществуващо и съответно оправдана нужда от внимание и разбиране. Дотолкова представата, че „толерантността е добродетел на Просвещението“<sup>58</sup>, следва да бъде ограничена: тя е добродетел, но само за част от просветителите – на онези, които признават правото и на непросветените; на онези, които приемат за разумни и т. нар. предразсъдъци в съзнанието на неуките. Тъкмо последните са истинският въпрос на Просвещението, чиито верски корени несъмнено могат да бъдат открити още в християнската нагласа към „нищите духом“. Тази толерантност се разгръща не като приемане на възможността на друго просветено, но недостатъчно в истинността си мнение, а в разбирането на непросветеността като равноправен участник в един просветителски диалог – пък било и само като слушател. Безмълвната неукост участва освен това в един диалог не само със свои олицетворения, но и в ясното съзнание на знаещите, че в известен смисъл или знанията им са суетни и глупави, или пък не знаят нищо по дадена тема. И тогава те изслушват другите. В този аспект например „Възхвала на

<sup>57</sup> Х.-Г. Гадамер също използва образа на Троицата, но го отнася най-вече до разбиране на словото, което за него има далеч по-висок битиен статут в сравнение с образа, а пък и самите слова очевидно за него не са равноценни: класическите образци сякаш са по-съществуващи от съвременните, сакралните – от профанните и т.н. вж. Х.-Г. Гадамер, *Истина и метод*, с. 575 и сл.

<sup>58</sup> Todorov, *Нр. Op. cit.* S. 27.

глупостта“ на Еразъм Ротердамски не е просто осмиване на тоя вроден или придобит недоимък на познавателна и оценъчна способност, а и нейно сериозно допускане до участие в диалог, където тя има не по-малко право на глас от мъдростта. Още тук можем да открием вече осъзнатото единство между Просвещение и толерантност. То преодолява иначе характерното за времето на Реформацията, пък и за по-късните времена, допускане на толерантност най-вече сред представителите на някакви доктрини. Затова ако Дилтай нарича Еразъм „Волтер на XVI в.“<sup>59</sup>, с оглед на буквално разбраната възхвала на глупостта имаме не по-малко основание да го наречем и „Русо на XVI в.“ В това отношение биографичната стилизация на фигурите на Лутер и Еразъм и тяхното противопоставяне като две крайни позиции в реформаторските усилия чрез характерите им, както ги представя например Ст. Цвайг<sup>60</sup> – успешно-войнствен у Лутер, трагично-толерантен у Еразъм – е оправдано по-скоро като литературно-реторичен похват, но не и откъм историческата достоверност.

Затова колкото и да се настоява за запазване на някаква чисто философска специфика, която не може да бъде редуцирана до светогледни и верски нагласи, трудно може да се отрече, че множество важни общо-методически философски твърдения изхождат от подобно убеждение за правото на съществуване на различното дори в неговото мълчание. В този смисъл на толерантност следва да се чете и съветът на Д. Хюм към философията: тя трябва да признае, че има области, в които човешкото познание няма достъп; без особени трудности това може да се приложи и към прословутите „неща само по себе си“ у Кант. Те не са само „метафизически резидиум“, а са изцяло съзвучни с принципа на толерантността в неговата метафизическа употреба и дотолкова са последователно изведени от него.

И Хюм, и Кант биват обвинявани в непоследователност именно от позиции, които в търсене на изначалната автономност на философията приемат за повърхностни нейните свеждания до духовни феномени – напр. религия, морал, право и т.н. Стремейки се към някаква задълбоченост, тези свеждания лесно я отправят към други слоеве на битието, напр. материалното производство, историческите събития, природата и т.н., които философската рефлексия била затъмнила. Никак не е случайно, че тези обвинения идват от наследниците на радикалните просветители, чиито последователи често пъти са и критици на Просвещението изобщо. Дори и да са сменили предметните облици на обясненията, радикалните просветители запазват догматичната представа за различни по ценност степени на битие, за да я отнесат

<sup>59</sup> Dilthey, W. *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhunderts, in Gesammelte Schriften*, B. G. Teubner. Leipzig-Berlin, 1921, Bd. II, S. 42.

<sup>60</sup> Вж. Цвайг, Ст. Еразъм в Еразъм, Магелан, Фуше (прев. Ст. Джамджиев). С., Народна култура, 1971, 44–45.



към отговорите на пряко вълнуващите ги въпроси. С това те ценностно ги предопределят и вместо да съдят, продължават живота на най-опасния от предразсъдъците – този за битийна йерархия. Тя е възможна, само ако се направи допускането за различната интензивност и съответно ценност на едно събитие спрямо друго изобщо, а не само в относителен смисъл. По това те приличат на революционерите, които се превръщат в критици на революцията от гледището на нейната задължителна перманентност.

Забележително е, че радикалното Просвещение следва нагласите на Декарт за различните степени на битие, макар да променя реда им и да изхожда от материя, движение и отражение вместо от мисленето, Бог и вродени идеи. Както и при други форми на дисидентство, тук имаме не толкова инакомислие, колкото инакоречивост: едни догматични предпоставки са сменени с други, макар функцията им да се е запазила една и съща. Дали битието ще определя съзнанието или съзнанието ще определя битието е безразлично с оглед начина на обяснение. И в двата случая той е редукия към приети за несъмнени предпоставки, които могат да бъдат също така релативизирани по посока на приети за още по-основни в една калейдоскопична лоша безкрайност.

Най-общо може да се каже, че това е следствие на объркването на двата вида аналогии, които употребяваме с обяснителни цели. И тъй като всяка аналогия е отвеждане и свеждане към друго, то можем да говорим и за два вида редукия: а) „хоризонтална“ – към феномени от същото битийно поле; в повечето случаи тя е оправдана поради общата феноменална природа и семейните сходства; б) „вертикална“ – към феномени от по-ниски или по-високи битийни полета; в повечето случаи тя е неоправдана поради различната „субстанция“ и генеалогичните разлики. Така философията в повечето случаи може да бъде убедително обяснявана с влиянието на научни, верски, идеологически, правни, художествени и т.н. нагласи, сред които изпъква. Съответно тя ще бъде обаче схващана в повечето случаи неоправдано откъм класова структура, социални институции, условия на материално производство и др., на които им е приписана по-висша степен на битие и причинност спрямо философското мислене.

По същия начин и историята предразсъдъчно се схваща като „разкопано минало“, чиито пластове се разкриват в последователност от по-новите към по-старите, като на последните им се приписва нерядко по-силно събитийно влияние първите в сравнение с влиянието на съвременни събития. Това безкритично се отнася и до влиянието им върху човешкото поведение. Фактът, че са се случили преди нас, наред с убеждението, че само дотолкова можем да ги разберем, доколкото имаме „пълната“ картина на миналото, се събират в представата за пълна прозрачност на първооснованията, затрупани от množащите се случаи в непосредствеността. В този смисъл се говори

за „археология на субекта“, чиято цел е да преодолее почти като в психоанализата неправилната символизация на травматични събития. Ала когато тривиални представи се пренесат в обяснение на сложни комплекси, възникват най-често илюзиите за новаторство. В това отношение т. нар. археология на субекта е обяснително по-беззъба от който и да е средновековен бестиарий. Със сигурност тези методически и наивно метафизически нагласи характеризират и радикалното Просвещение, схващащо картезианската идея за ясно и отчетливо познание на основоположения като принцип, чието разумно намиране и следване осигурява личния и общочовешкия напредък с една заета от тях основоположения очевидност.

Преодоляването на предразсъдъците за предразсъдъците чрез позитивната им употреба и превръщането им в „полезни“ е едно от постиженията на Гадамер в споменатата част на *Истина и метод* при разясняване на херменевтиката като историческо разбиране. Това става с помощта на едно полево понятие, чиято функция несъмнено се основава на метафоричната употреба на думата „хоризонт“. Тя се ползва от интуицията на непосредствения опит, в който именно като позитивен (или което е същото – конститутивен) предразсъдък това се изразява с очевидното „Хоризонтът е недостижим“. Чрез него се улеснява разбирането и на конкретната историческа ситуация – осъзнаването на хоризонта е „пребиваване в неограниченост от непосредственото“, „прозиране отвъд наличното и близкото“.<sup>61</sup> Това прозиране обаче не е съсредоточено в една точка на хоризонта, а има предвид многообразната му линия, особената граница, оформена от множество явявания на различни предмети и цели. Тук вече е предположено и миналото, чието представяне може да е пълно и без пълната му предметност. Достатъчно е то да бъде схванато в определящите го конститутивни събития, чиято констелация влияе на явяващата се в тях предметност и проектирането ѝ в линията на хоризонта, откъм който предметността бива мислена. Трудно е да се допусне, че може да бъде открит такъв важен артефакт, който да е дотам мощен, че да промени коренно представата ни за това минало. Не е задължително това предположение да отвежда към трансцендентални условия или наднебесни селения, чиито о-питвания<sup>62</sup> сякаш витаят над всеки конкретен отговор на минали

<sup>61</sup> Гадамер, Х.-Г. *Истина и метод*, с. 375. Несъмнена е връзката на това понятие с разработеното от Кант учение за хоризонта в неговите обективни и субективни определения, както са дадени в издадената от Йеше Логика, особено част VI на Въведението. Гадамер не се спира на тях.

<sup>62</sup> Колкото маниерно и подвеждащо да е преортографирането на устойчиви понятия, то често пъти се оказва единствената възможност по-ясно и отчетливо да се предадат смисли, които се губят в обичайната словоупотреба. Така изписването „о-пит“ е опит да се предаде двойната структура на опита като питане и отговаряне. Тази двойственост е изразена у Хайдегер, чиято цялостна философия може да бъде представена в напрежението между опити за все нови отговори на забравени постановки на въпросите; след него става масово почти до

въпроси и над всяко конкретно разбиране, без да има сигурност, че това е автентичен опит. Защото освен към отговорите, разбирането е насочено преди всичко към възможностите на въпроса. Те са толкова по-големи, колкото повече обосновани отговори предизвиква един въпрос. При това тяхната обоснованост не зависи от конкретната историческа ситуация, от затвореността в „близкото“, нито пък от личния избор на отговарящите, които така също са затворени в собствените си очевидности. Именно тези възможности на въпроса, реализирани в различни отговори, разширяват зрителния кръг на всеки от участниците, който иначе е склонен да надценява и съответно така да оправдава най-близкия до себе си отговор.

За това със сигурност може да се твърди, че при отговор на епохални въпроси нямаме личен избор, а събиране на хоризонти, които придобиват личностни въплъщения, дават възможност за избор и предизвикват многозначни тълкувания на иначе една и съща предметност. Всеки хоризонт на разбирането е обусловен от неизчерпаемостта на самия предмет, зад който се появява. Ето защо няма безпредметни хоризонти, както и лишени от хоризонт предмети; имаше ли такива, с право щяхме да утвърждаваме наличие на чисто мислене. А то винаги е мислене за нещо, както и всяко нещо е явено в определен тип мислене.

Следователно „разработването на херменевтичката ситуация“ ще означава постигането на истинския проблемен хоризонт на въпросите, които ни се поставят с оглед на традицията“, но не и специфично разбиране на положените в тях предмети. „Разбирането преди всичко е процесът на сливане на съществуващи сами по себе си хоризонти“, „будност на съзнанието за историческо въздействие“<sup>63</sup> дори тогава, когато са изчезнали непосредствените предметни свидетелства. Достатъчни са отделни фрагменти, които винаги помагат диалогичното изграждане на една смислова цялост. Това и означава да встъпим в диалог с миналото, да се опитаме да го разберем по-добре отколкото само то се е разбирало. Хоризонтът на този диалог е изграждането на една цялост, чиито преки, макар и фрагментарни наследници сме ние, доколкото винаги откриваме в нея и фрагментите, които са ни по-близки по нагласа, т.е. по хипертезите, които обосновават разбирането, потушават

---

злоупотреба и споменатото преортографиране. Това личи особено ясно от встъпителната му лекция в университета във Фрайбург – „Що е метафизика?“, при чийто български превод и коментара към него по-обстойно обосновах подобно изписване: вж. Хайдегер, М. Що е метафизика? и Д. Денков, Коментар към „Що е метафизика?“ във Философска мисъл, 1985, кн. 5. Подражанията, които последваха и у нас, показаха вредите от споделянето на две мнения: на Аристотел, че философията е принудена да си служи с необичаен за простолудиято език; на Хайдегер, че ни липсват не толкова думи, колкото граматика. В действителност тук най-вече липсва разбиране чрез вживяване в една историческа и екзистенциална ситуация, колкото и иначе вживяването да е нееднозначно и илюзорно.

<sup>63</sup> Гадамер. Истина и метод, 421–422.

вълненията на субактвността и спомагат споделянето му с другите. Така към старото херменевтично правило *ex ungue leonem*, „по ноктите (виждаме, познаваме, разбираме) лъва“ е винаги добре да се прибавя „разговорът укротява“.

Сливането на хоризонтите в нашия случай се търси най-напред по линията на интересувания ни въпрос за Просвещението, а едва след това в различието на отговорите, които му биват давани. Най-общо това търсене може да се представи като телеология на разбирането на въпроса. Макар и цел, самото разбиране е целево причинено от инертното въздействие на събития и предмети в оформянето на конкретни отговори, които дават полето на валидност на интересувания ни въпрос.

Също така разбирането се осъществява в пресичането на пластове от минало, настояще и бъдеще. То се улеснява често пъти от почти тъждествените интелектуални контексти, оформени от дълго траещи отговори на аналогични въпроси. Казвам почти тъждествени, защото никога не може да има пълна тъждественост, когато става дума за различни по времето си отговаряния на формално едни и същи въпроси, положени в различно историческо време, а то често пъти е и различно географско пространство. За такава тъждественост може да претендира само извънвремето, което всъщност е безвъпросно и обикновено поражда учудване с появата си.

Това сливане на хоризонтите може да се разгледа двойствено откъм целите, които биват преследвани. Целите на питането, които влекат към един хоризонт на безкрайна проблематизация, несъмнено се различават от целите на отговарянето, подчинени на яснотата от снетия въпрос и като че ли постигнатия хоризонт. В диалектичното преплитане на въпрос и отговор се формира и общият хоризонт на диалогичното разбиране, което черпи енергията си преди всичко от желанието да се поддържа разговорът. Изразеното тук разбиране на диалога като осъществяване на принципа на толерантността, както и по нататък за нивелирането на жанровите разлики дължи много на развитата от М. Бахтин идея за „полифоничното“ разбиране, но не по малко се отличава от нея. Бахтин я извежда от жизнените форми на късното Средновековие, открива я в „гротесковия реализъм“ и карнавализацията на романа у Рабле и колкото убедително, толкова и манипулативно я онагледява с творчеството на Достоевски като израз на едно хронотопично многосласие, в което всичко упорито се стреми към съвместно съществуване. Извън възможните подозрения, че подобно представяне се крепи както в примерите си, така и в изпълнението си от еднозначна във верската си ортодоксия нагласа, трябва също така да се отбележи, че при него толерантността не е характеристика на който и да е от участващите в диалога. Тя наистина има възпитателна и преоформяща сила, какъвто е например случаят с превъзпитанието на радикалния Разколников от Соня Мармеладова. Въпреки това

толерантността остава съпътстващ, ако ли не и маргинален момент, гласец в това многогласие. Ако е принцип, то това е принципът за „вечната незавършеност на битието.“<sup>64</sup> От това гледище представата за т. нар. интертекстуалност<sup>65</sup>, която замества интересубективността чрез схващане на полифонията като цитирания на присъстващи, но пък забравени в културата текстове, се оказва твърде повърхностна. Тезисът, че зад текста няма нищо друго, освен текст, може да се обясни с ироничното допълнение, че зад всеки текст, ако не опит, стои все пак хартия, но която се записват различни неща.

Следователно за по-точното схващане на Просвещението, както и за разбирането на разговора, воден в „Берлински месечник“, не е достатъчно да се регистрира в различни области принципът на толерантността, както много пъти е правено. Такава регистрация води до разширяващо се знание, което в края на краищата убеждава, че такъв принцип принадлежи към конститутивните условия на европейското Ново време поне от генеалогията си в гръцкия полис и римската република. Дори нещо повече: трябва да е наличен – ако не пряко, то опосредствано – във всяка друга историческа епоха и отделна културно-цивилизационна цялост. Както при първоначалното му определяне в контекста на „изтърпяването на страдания“, така и в по-късните форми на „спокойно приемане“, „зачитане на правото на мнение“, „оправдаване на чуждо убеждение“ и дори „разбиране и оправдаване на греха“, принципът за толерантност обаче носи в себе си един изцяло нерелексивен момент не само защото е принцип. Просто той не се прилага към собственото си изследване именно като към принцип на изключване, а се отнася към познатите възлови точки и имена в историята, повечето от които са налични често пъти поради крайната си, изключваща другото определеност.<sup>66</sup>

Ето защо тук ще се направи опит именно да бъде приложен движещият нерадикалното Просвещение принцип в диалогичното разбиране на контекста, в който присъства конкретно зададеният и конкретно отговореният въпрос „Що е Просвещение?“, като се въздържа от йерархиите, известни и отдавна установени в историческите периодизации и онагледявания в делата на авторитетни за традицията фигури. Те очертават широкото поле за просветителските интереси и просвещават, водени често пъти от отговори

<sup>64</sup> По-обстойно за този незавършен характер вж. Бахтин, М. Творчеството на Франсоа Рабле и народната култура на Средновековието и Ренесанса. С., Наука и изкуство, 1978, стр. 47 и сл.; за „упорития стремеж да се вижда всичко като съвместно съществуващо“ – вж. Бахтин, М. Проблеми на поетиката на Достоевски. С., Наука и изкуство, 1976, стр. 40 и сл.

<sup>65</sup> Вж. Kristeva, J. *Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman. in: Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. Bd. 3: Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft II.* Hrsg. v. Jens Ihwe. Frankfurt/M., 345–346.

<sup>66</sup> Най-изчерпателно по историята, съдържанието и действителността на понятието за толерантност вж. Forst, R. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Suhrkamp. Fr./M., 2003, S.S. 30 u. ff.

на въпроса, който все още не е зададен било защото е очевиден, било защото питането е пряко невъзможно с оглед на държавни норми или цензорски изисквания. Сякаш всеки знае какво е Просвещение, преди да се е попитало.

Това знаем и ние, ориентирайки се по един авторитетен отговор, който се дава от Кант. Но ако сега се върнем към въпроса, ще видим по различен начин както Просвещението, така и текстовете, с които онагледихме действителността на просветеното съзнание – басничката „Маймунът“ на Ц., Кантовият „Отговор на въпроса „Що е Просвещение?“ и писмото на г-н \*\* и допълнението на Бистер към него. Те стоят в хоризонта на интереса ни като равноправни обекти на изследването, при които нито един от тях не засенчва другите, но пък се прелива във всеки от тях. Това преливане е възможно поради обединяващия ги въпрос.

#### **§ 4. Хипертетичен прочит по линията на отговорите**

Четири текста може би стоят един след друг напълно случайно в подредбата на втория том на „Берлински месечник“ от 1784 г. Днешното им последователно четене по посока на интересуващия ни въпрос за действителността на Просвещението отправя предметното им съдържание към търсената истина за него.<sup>67</sup> Тя зависи от наследената представа за Просвещение и може да се открие в пресечната област, където всяка от работите губи своята самостоятелност и има смисъл откъм тематичното съвпадение с истинното съдържание, с „идеята“ за Просвещение. Затова е възможно да се абстрахираме от жанровите им черти, от преднамереността или случайността на подредбата им, от специфичните цели на авторите им и да ги разгледаме като единно свидетелство за действителността на просветеното съзнание. Предметното съдържание на текстовете е разбираемо откъм истинното съдържание на темата им. А тя несъмнено е Просвещението, схванато по различен начин в различните текстове.

Твърде семплата басничка на Ц., чието литературно качество днес е съмнително толкова, колкото и през 1784, очевидно пародира крайните просветителски цели и средствата за постигането им с изтърканите, но убедителни и днес симпатични образи на маймунското подражание. Че всяко просвещаване предполага подражание, е толкова очевидно, колкото и това, че всяко

---

<sup>67</sup> Тук „предметно и истинно съдържание“ се използват в смисъла на В. Бенямин като един от изразите на просветителското умонастроение, което търси критически истинното съдържание, т.е. универсалното, за сметка на коментаторското разясняването на предметното съдържание, т.е. на контекстуалното. Вж. В. Бенямин, *Гьотевият роман „Родства по избор“*, във В. Бенямин, В. Художествена мисъл и културно самосъзнание (съст. Ат. Натев, прев. Б. Рачева). С., Наука и изкуство, 1989, с. 31 и сл.

подражание осуетява истинското просвещение. Личното оправдание на инстинктивното злочинство чрез космически аналогии, превръщащи злото в осъзната добрина, и непромислената радост на тълпата от кратковременни ползи, които са получени като дар, а не с конкретно действие, са оня ефект, който представя с използваните образи в басничката Просвещението не толкова като опасно, колкото като смешно.<sup>68</sup> Все пак годината е 1784 и надали хора като Ц., видимо съмняващи се в сериозните последствия от Просвещението, биха допуснали неговите кошмарни проявления в следващото столетие, както и никога не биха предвидили еволюционна теория, която съвсем научно пряко ще сроди хората с маймуните.

В тази насмешка проговаря изначалната характеристика на толерантното просветено съзнание – то е ведро-самоиронично и може да се надсмее над себе си, но не и да предвиди последствията и да се осъди чрез „възможен опит“. Разбира се, насмешката може да се приеме и сериозно, за да стане основа на достойно поведение. То е свързано с отказ от радикална промяна на космическия ред, предполага съмнение в масовата възхита от моментни явления, привързва просветения не към „племето“ и „Родината“, а към собствената отговорност за конкретни дела. И все пак за него зловещото е субстанциално невъзможно. Затова зад насмешливото усъмняване в подражателното приобщаване стои и утвърждаването на индивидуалността, която можем да наречем добронамерено самокритична и едва след това – критично спрямо другото. Затова баснята на Ц. не е критика на Просвещението, а само критика на просвещаването като нелепо подражание и преодоляване на природата с твърде прозрачните образи на маймунското стадо, което се радва на светлината от запаления сеновал.

Текстово прозрачен откъм общата просветителска идея е и Кантовият „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“. За разлика от басничката обаче той не е в критичен стил – иначе не би бил „отговор“, а в утвърждаващ, макар реторически също да използва обичайни примери на ограничената по рождение способност за просвещение и презрително да иронизира удобното лично непълнолетие чрез лесното използване на чужд разсъдък чрез заплащане. Впрочем както зад природно-половото, така и зад обществено-професионалното разделение на „способни-неспособни“ за просвещение личи твърдото убеждение на просветения опекун, какъвто е несъмнено и Кант. Той дължи просветителската си позиция и на пиетистското си възпитание,

---

<sup>68</sup> Толкова смешно например е описанието и в „Рибния буквар“ на д-р Петър Берон за маймуните, особено за начина да се ловят: ловецът се разхожда с чизми няколко дни по местата, дето се въдят маймуните, като един ден оставя ботушите, напълнени с лепкав катран. Най-хитрата от маймуните влиза в тях, залепя се и работата е свършена! Вж. Буквар с различни поучения, събрани от Петра х. Беровича за българските училища, напечатана се с помощта на г. Антонова Йоановича, 1824, 98–99.

и на обществената си служба като професор в университета в Кьонигсберг. Това убеждение струи и от темата, и от целта на текста – да се даде отговор на въпроса предимно откъм религиозните дела. Последните са любима тема на просветителите, чийто немски – и кантиански – вариант рядко стига до крайностите на съмнението и предпазливо се отнася към нарушаване на връзката между обществен ангажимент и лична вяра.

Отговорът е даден още в началото с дефинирането на Просвещението като изход от самопричиненото непълнолетие със следването на девиза „*Sapere aude!*“, преведено описателно от Кант с „*Имай смелост да си служиш със собствения си разсъдък*“. Със сигурност този отговор зависи от пиетистката представа за предопределението на волята, която може да бъде както свободно злоупотребена, така и целенасочено използвана за доброто на човека. Тъй като в текста разсъдък и разум се употребяват синонимно, може да се твърди, че Кант изцяло споделя същностната характеристика на Просвещението – култа към разумното мислене и разсъдливо устройване на човешките дела. Но доколкото чисто словесно в немския език изходът от непълнолетието се представя като способност за самостоятелно и отговорно говорене и включване в общност<sup>69</sup>, Просвещението се разбира като епоха на публично упражнявана и свободна критика на пречещите за развитието на човечеството символи и правила, допустими иначе в йерархично затворена верска общност. Така Кант остава в традиционната представа за ограничения достъп на жените в тази, пък и във всяка обществена йерархия. Тяхната природа предполага обществени опекуни, както впрочем и опекуни на мъжете, докато достигнат пълнолетие чрез обучение и откровение. Това не означава, че и едните, и другите не могат да изразяват собствени мисли за устройството на общите дела, а че приказките им не бива да се приемат сериозно, щом не са учени, съобщаващи своите мисли пред цялото човечество.

Смелостта да се използва собственият разсъдък в публичното огласяване на мислите навсякъде се укротява от верноподаническото отношение към просветения монарх, който е индивидуалният гарант и същевременно символ и на общността, и на Просвещението с не по-малко убедителния девиз „*Разсъждавайте колкото искате, но се подчинявайте!*“. Това помества Просвещението в рамките на духовната свобода, допълнена от разсъдливото, но не и механично следване на правила. Защото просветеният човек е „*нещо повече от машина*“. Същевременно той е и нещо повече от природа, тъй като може да надмогва автоматизма ѝ в постиженията си, родени от свободното въображение при спазването на правилата за мисленето.

<sup>69</sup> *Unmündigkeit*, т.е. непълнолетие, буквално е „безустие“ и се мисли като „неспособност за вливане, включване“, както и като „неспособност за говорене“; сходно е с „идиотия“, т.е. „отделеност, чудатост, невключеност в общите дела, невменяемост“.



Че последното е така, по любопитен начин свидетелства писмото на г-н \* \* и допълнението на Й. Бистер. Това са всъщност двата най-просвещенски текста, водим ли се от разгърнатото понятие за Просвещение. Те представят характерни за просвещенската нагласа черти: разточително в описанията си и разяснително в изводите си любопитство към нашумелите изобретения; многоучено позоваване на други наблюдения; сравнително оценяване на ползата, чиято задължителна част е моралната преценка. Кемпеленовата машина за игра на шах е поне за половин век сред най-обсъжданите и най-спорните постижения на въображението. Тя се смята както за върховно съчетание между механическо изкуство и разум, така и за твърде хитро, но все пак шарлатанско използване на човешката наивност в една вечна цел – печеленето на пари. Приеман от короновани глави още с построяването си, минал из всички големи панаири и изложения на Европа и Северна Америка, „Турчинът“ на Кемпелен и Мелцел не спира да буди любопитство дори и след пожара в музея на Пенсилвания, където и изгаря през 1854 г.

Всеки просветен човек от края на XVIII до средата на XIX има мнение за него и в зависимост от оценката си дава възможните решения на един остро поставян и тогава въпрос: „Може ли да се създаде мислеща машина?“<sup>70</sup> И докато личният опит на г-н \* \* с шах-автомата съчетава учудването с неубедително обяснение, изчерпателното информационно-теоретическо запознаване на Бистер с машината го прави несъмнено привърженик на отрицателния отговор по логико-морални съображения. Той се нарежда сред ония просветители, за които опитът да се създаде мислеща машина са кощунствени и без да е прикрита шарлатания. Както повечето немски просветители, той ограничава механическите изкуства до общата ползност, но не мисли, че тя може да бъде приложена към мисленето. Така Бистер запазва чисто идейния характер на Просвещението, а с това и убеждението за невъзможността на механическото му осъществяване. Борбата срещу предразсъдъците, впрочем дълг на просветителите, се явява при него като дълг за разкриване на тайни, пък били те и на фокуси. Не се ли направи това, се злоупотребява с едно от условията на просветеното съзнание – личното въображение. То може да се осъществява технически не само когато допринася „полза за науката“, но и когато бива споделено с целия „четящ свят“ така, че всеки по-нататък да може лесно да ползва невъобразими дотогава постижения.

<sup>70</sup> Днес автоматът на Кемпелен и подобренията му от Йохан Мелцел нямат особено място в историята на техниката; в литературата обаче той е свързан с множество разкази и алузии – най-вече в немския романтизъм, описанията му от Едгар Алан По и Шарл Бодлер; във философията славата му се дължи предимно на използването му от Валтер Бенямин за метафора на историческия материализъм и неговия теологичен произход. Най-общо вж. Standage, T. *Der Türke – Die Geschichte des ersten Schachautomaten und seiner abenteuerlichen Reise um die Welt*. Campus Verlag. Frankfurt am Main/New York 2004.

Текстовете имат и друго забележимо единство. Те по особен начин спорят помежду си и преминават един в друг. Басничката „Маймунът“ се съмнява в Просвещението, чиято положителност се утвърждава в „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ с непоколебимото, че човек е повече от машина, което бива продължено в описанието именно на една прочута машина, но също така и обяснима с пороците и слабостите на човека шарлатания. Всичко това става чрез използването и на едни и същи образи. Колкото и да изглежда днес несвързано, за тогавашния читател басничката „Маймунът“ ориентира не само към темата за Просвещението, но и към опитите да се създаде машина, играеща шах. От стихотворението на Кристиан Гелерт „Маймуната“ през пародията на Блас де Сория Оригуела „Испанският Робинзон“ та до изобличаването на шахмата от Петрарка върви представянето му като начин да се пилее време с илюзията за умно поведение тъкмо с използването на маймунското човекоподобие, без значение дали маймуната учи хора или хора учат маймуна да играе шах.<sup>71</sup>

Така единството на четирите текста, независимо от предметното си съдържание и жанрова различие, за пореден път онагледяват метода на просветеното съзнание, чиито основни черти са положени още от Декарт с последователността на съмнението, свободата на мисленето, непосредственото описание чрез общи образи и преценката според общата полза. Предметно те утвърждават още веднъж това, което вече знаем и допринасят за укрепване на общия отговор на въпроса „Що е Просвещение?“ – истинно обяснение и действително подобряване на всичко съществуващо чрез системно и разширяващо се знание. А доколкото става дума за немско Просвещение, идеалистическият му характер ясно личи в хапливата ирония към механичните му приложения. Независимо, че, както сигурно са чували авторите на тия четири текста, сам Декарт си бил направил андроид, за да проверява теорията за ясно и отчетливо знание и чрез машина.

## **§ 5. Хипотетичен прочит по линията на поставянето на въпроса**

Няколко са основанията и по този начин да се обърне внимание на тези четири текста. Най-очевидното е присъствието сред тях на Кантовия „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“. За да го центрираме и определяме като по-ценен от останалите, несъмнено има предостатъчни основания. Те засилват историческото му въздействие върху понятието за Просвещение.

<sup>71</sup> Cf. Wunschaschine Welterfindung. Eine Geschichte der Technikvisionen seit dem 18 Jahrhundert, (Hrsg. B. Felderer). Wien/New York, 1996, S. 467 ff.

То е реверсивно и очевидно по-мощно от предполагаемото влияние на другите – и много подобни – текстове, сред които е стоял в края на 1784, когато все още не е бил Кант в днешното звучене на името. Извън чисто жанровите предпочитания и лични вкусове, със сигурност определящи тук се оказват основания, пряко несвързани със самия текст, който не се отличава с особена оригиналност извън тази, че е на Кант. Обикновено те насочват към други исторически заслуги на автора му. Изглежда ние се съсредоточаваме върху него, защото е излязъл изпод перото на Кант, а не, да речем, на Мозес Менделсон, който, както посочва самият Кант, е дал такъв отговор месец преди това.<sup>72</sup> Цялостното му дело, но преди всичко *Критиките*, ще имат след време далеч по-твърдо място в историята, отколкото е онова на Менделсон, да не говорим за несръчната басничка за маймуни от някой си Ц., за интереса на господата \* \* към андроидни машини и дори за издателя на „Берлински месечник“ Бистер, комуто иначе Кант дължи в немалка степен популярността си.<sup>73</sup>

Ясно е също така, че отличаваме въпросния текст, защото обикновено мислим в режима на отговорите. Той се опитва да осмисли и понятийно да определи с отговор на същностен въпрос характера на една историческа епоха изобщо, докато работите, сред които стои, се отнасят до случайно свързани с нея неща, каквито са критиката на подражанието или описанията и оценките на технически устройства. Би могло да се каже, че за тях е чест да са около него. Те са интересни, ако изследваме просветителските представи за образите на подражанието и злочинството в басните или злоупотребите с убеждението на немалка част от просветителите, че автоматите могат да мислят и да извършват типично човешки дейности. Тогава може да попаднем – също така случайно – на басничката „Маймунът“, на писмото за Кемпеленовите машини и коментара на Бистер. Иначе подобни текстове, доколкото нито са първи, нито особено оригинални, са осъдени да стоят в маргиналиите на историята и в покрайнините на понятията, с които обичайно се занимава философията. Ако бъдат оживени, ще се дължи в голяма степен на съседството им с други, някак по-исторически или по-близки до същността на епохата. И би било чист произвол да си представим една възможна история, в която централно място в осмислянето на Просвещението биха имали тривиалната басничка на Ц., любопитното писмо на г-н \* \* до г-н \* \* за устройствата на фон Кемпелен и коментарът на Й. Бистер, но не и Кантовият „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“.

Но все пак ако задачата на просвещението е да умножава действителни

<sup>72</sup> Cf. Mendelson, M. *Über die Frage: was heißt Aufklärung*. BM, 1784, Bd.2, S. 194 ff.

<sup>73</sup> Че Кант е бил наясно с това, свидетелства дългогодишната му кореспонденция с Бистер. Писмата му до Бистер са израз на благодарността за подкрепата, дадена му от издателя на „Берлински месечник“ в популяризирането на критическата философия.

обяснителни основания и да доведе до разбиране откъм нови, любопитни гледища, най-непосредствената възможност за това е смяната на гледната точка, при която си струва да се постъпва и „коперникански“ към самия Кант. Това ще рече в случая не да търсим отговор в неговия „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“, а да видим условията, при които този въпрос е бил зададен и то така, че не Кант да е оформил отговора, а въпросът да е довел до Кантовия начин на отговарянето му – при това не само в един малък текст.

Ако перифразираме прочутото място от Предговора към второто издание на *Критика на чистия разум*<sup>74</sup> и го отнесем към Просвещението и просвещаването, можем да кажем, че нещата и тук стоят по-подобен начин – обясненията не напредват добре, стоят си на едно място и се преповтарят в умножавана фактичност. Може би защото повечето опити се ориентират по исторически универсални отговори на въпроса и техните автори, като рядко обръщат внимание на контекстуални и донякъде куриозни негови варианти и носители. Продължавайки с астрономическите метафори, които самата метафора „коперникански поврат“ провокира, сме в правото си да твърдим, че за да пренебрегва пораждащия контекст, зрителят най-често се втрещва в късно достигналата до него светлина на една звезда, без да вижда останалите, угаснали или засенчени от нея при нейното избухване. Това не ни пречи; нещо повече – задължава ни да питаме доколко тя е поела част от енергията им, за да достигне до нас. Затова ще е по-добре с оглед на описанието на явленията да накараме зрителя не само да погледне и към тях, но и да види централната звезда в силовите полета на намиращите се около нея. По този начин ще се стигне до едно контекстуално-констелативно разбиране, което ще ни убеди, че всяка от звездите в решаващ смисъл е функция на останалите, както и те са функция на нея. И ако задачата на просвещението е да умножава действителни обяснителни основания и да доведе до разбиране откъм нови гледища, то тази проста смяна на гледната точка е всъщност най-непосредствената възможност при опит за обяснения, искащи да отговорят на същността на нещата. Понякога тя не е нищо друго, освен тяхната „съсност“.

Според Кантовия израз всъщност става дума за това, „което приемаме като изменения метод на мисловното убеждение.“<sup>75</sup> Целта на тази промяна

<sup>74</sup> „Тук е същото, както при първите мисли\* на Коперник, който, след като с обяснението на небесните движения не се напредваше добре, като приемаше, че цялата армия от звезди се върти около зрителя, опита дали не би се получило по-добре, ако остави да се върти зрителят и, напротив, звездите в покой.“ (\* *Ermann: първата мисъл*), *KrV В XVII*; *сравни КчР*, с. 56: „Положението тук е същото, както и при първите мисли на Коперник, който, след като обяснението на небесните движения не вървеше задоволително, когато поддържаше, че цялата армия от звезди се върти около зрителя, се опита дали не би се сполучило по-добре, ако накара зрителя да се върти, а да остави, напротив, звездите в покой.“

<sup>75</sup> „was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen“, *KrV, В, XIX. Ц. Торбов пре-*

на изобщо не опира в това да се смени убеждението по отношение на един предмет, т.е. в случая това съвсем не означава, че трябва да променим представата си за историческа важност на Кантовия „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ за разбирането на Просвещение изобщо. По-скоро тук има работа със смяна на едно устойчиво убеждение откъм неизползвани досега основания по същия начин, по който Кант подхожда към метафизиката, следвайки Коперниковият подход към астрономията, когато „с обяснението не се напредва добре“. Ако съдим по последствията от тези подходи, можем да кажем, че и в двата случая методическата промяна е имала исторически последствия в революционен смисъл за мисленето на предметите. Станало е сякаш така, че след Кант дотогавашната метафизика започва да изглежда толкова проблематична, колкото и Птолемеевата система в астрономията след Коперник по една единствена причина – смяна на гледната точка. Съдим ли обаче по историческата реалност на убежденията и на Кант, и на Коперник, сме длъжни да отчетем, че промяната на метода е движена преди всичко от търсенето на по-ефикасно и по-съобразено с дадеността на всички неща обяснение, а не само до такава, което е валидно за най-забележимите причини. Едва след тази промяна се възможни последиците за мисленето на нещата, но не и на убеждението, че те могат да бъдат мислени и осъществени по по-правилен начин. Промяната на метода изобщо не е свързана с качеството на убежденията, разбирани телеологично (а и теологично) като причини на обяснението. Тя е свързана с особен морален ангажимент към всичко съществуващо, което има своята самобитност дотам, че дълбинно е и непознаваемо, но стои редом с други.

Дотолкова вниманието към текстове като басничката на Ц., писмото на г-н \* \* и коментара на Бистер удовлетворява изискването за историческа честност. И затова опитът през тях да се види същността на Просвещението не е толкова произволен, колкото може да ни се струва. Така ще се получи едно предметно по-пълно и нравствено по-издържано понятие за Просвещение. То ще ни помогне да се справим с един предразсъдък на причиняващия авторитет – той е както личен, така и исторически. По-нататък ще спомогне да преодолеем предразсъдъка на причиняващото минало, който има за лю-

---

вежда буквално: „което приемаме като изменен метод в начина на мислене“ (КчР, с. 57), макар да става въпрос точно за променено основно мисловно убеждение, нагласа, не просто на начин на мислене: „а именно – че от нещата познаваме **a priori само това, което само** влагаме в тях“. В подобен смисъл, при това свързан с критиката, Кант употребява думата и в предпоследния абзац на „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ – „Но мисловното убеждение на един държавен мъж, който благоприятства Просвещението, отива още по-далеч и подсеща: даже по отношение на неговото *законодателство* няма никаква опасност, ако позволи на поданиците си *публично* да използват собствения си разум и свободно, дори чрез открит критика да излагат мислите си пред света за подобрене на законодателството...“

бим пример опорочаването на добрите просветителски намерения не просто поради идеологическото им използване, а чрез свойствената им двойственост още при пораждането им. С това накрая ще имаме и по-живо понятие, в което имената на хората ще са случайни и неважни, докато историческата епоха ще се появи в смисловата си пълнота, изчистена от наслоенията на историческите събития след нея и видяна откъм необходимия ѝ хоризонт.

Затова най-напред ще ни интересуват тези основания, които са свързани с натоварването на днешните понятия със значения и смисли на първоначалната им употреба. Това ще го нарека *реверсивно културно възпроизводство*. При него едно съвременно състояние се отнася към началата си в миналото така, сякаш телеологично е било предвидено там, но е оставено като неважно. Така се улеснява изваждането на понятията от техния извънвремеви контекст, при което той бива препариран дотам, че не играе никаква особена роля при въздействието на въпросните понятия в осмислянето на предметите, към които те се употребяват.

Това личи в съдбата на всички думи, които биват терминологизирани, за да придобият общо или философско значение, макар първоначално да са имали съвсем разбираемо движение на смисъла си във възможни всекидневни употреби. Така се е случило с начало, с причина, с логос, с идея и т.н., за разлика например от онези технически термини, които са изнамерени, за да опишат липсващи във всекидневната чувствителност общи значения – примерно апейрон. И ако у Платон все още живее сократическата пълнота на смислите, която гарантира диалогичността като иронично изместване на събеседника към истината, то у Аристотел се явява методическото убеждение, което вкарва философията в руслото на науката. Именно тя – както и знанието изобщо – трябва да си служи с думи, които простолюдието употребява в различен от нея смисъл или изобщо не употребява. Което се допълва от представата, че философското знание има работа с реалност, за която няма досега измислен език и съответно трябва да се създаде. Това е съзвучно и с Хегеловата представа, че понятийно-терминологичната употреба е всъщност богатството на конкретността, което далеч надхвърля абстракцията на всекидневието, където същата дума е деградирала до знак без понятие. Интересът към него изглежда донякъде е архиварски, употреби ли се знаменитият Ницшев израз за документалната история. И когато архиварите рекат да съживяват документи от миналото, те го правят с характерния буквализъм и без особено въображение, търсейки днес чертите на налични някога възможности. С което потвърждават по друг начин историята като причинна поредица, с тази разлика, че срещу реализиралата се висша необходимост противопоставят по-слабите и затова маргинални реализации. Ще рече, че всяко историческо понятие има същностно предметно значение, докато смисълът му се изгражда от кръжащи около него употреби към други предмети и съот-

ветно – други контексти. Но ние сякаш се интересуваме само от ония, които имат историческо въздействие в смисъла на история на победителите.

Това йерархично-ценностно по нагласата си гледище не е толкова безопасно, колкото ни се струва. То е достатъчно мощно, за да прекрои по силата на обобщаващата си необходимост действителността и да се превърне в техника на удобното историческо забравяне. То ще се отнесе с онова пренебрежение към фактичността, с което философията в надисторичността си се отнася към емпирията. Отношението може да бъде изразено със знаменитото „Ако фактите не отговарят на принципа, толкова по-зле за фактите“, но което се противопоставя все пак изпълненото с гордост самоопределяне на Ранке: „Аз съм само един историк“, идващо от антиметафизическото методическо убеждение, че всяко знание започва като приложна история на това, което наистина е било, а не на това, което е трябвало да бъде.

По този механизъм в четирите текста днес откриваме Просвещението в номиналното му съвпадение с формата, под която го мислим, но го пропускаме там, където не е изрично и понятийно тематизирано. При това философско-понятийното прекрояване на действителността се е задействало така, че днес басничката на Ц. и анонимното описание на машината за шах и говорещата са забравени, докато е останал Кантовият текст и удобно задвиженото от него към формалната си непроблематичност понятие за Просвещение като публична употреба на разума. А именно него искаме тук да проблематизираме с преповтарянето на въпроса „Що е Просвещение?“.

Би било против духа на просвещението прочитът им да потвърждава убеждението, че отговорът е един и е даден в „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ на Кант. Несъмнено този текст е централен – както сред тях, така и за разбиране на Просвещението като епоха и просвещението като разумна дейност. Но дори и уверени в това, сме длъжни да опитаме някоя друга възможност тъкмо заради разпространяване на знанието и поддържането на този разговор, който е възможен при съмнение в досегашното ни убеждение. Първа стъпка към това е да равнопоставим този текст с другите, а и защо не да го „подпоставим“, доколкото това е възможност, чрез която се смиряват претенциите за изключителност. Така не толкова искаме да разиграем възможности, колкото да се пренесем във времето и действителността на читателските интереси през оная врата към темата, която единствено е останала отворена за нас: вратата на днешната забележителност. В това разбиране извън винаги възможната мания за оригиналничене определено има щипка от характерната за философията „опакоост“, за която говори Хегел. Тя засилва интереса към познати иначе неща с многообразието на контекста, за да има непрекъснатост на познанието чрез разсъсредоточаване на вниманието.

Следователно: Видимост е, че най-забележим е Кантовият „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“. Видимостта силно е засенчила другите три

текста; те рядко са влизали в полезрението на изследователите на Просвещението и на Кант, ако не броим чисто регистративното. Непоколебимото начало като „Отговор на въпроса...“ – „*Просвещение е изходът на човека от самопричиненото непълнолетие.*“ – е аксиома, чието преповтаряне наред с яснотата на представата натрапва и привкуса на къде приписвана, къде свойствена на всеки просветител дразнеща поучителност. Именно тя е направила вече просветеният свят да изглежда не толкова полезен и приятен, колкото най-напред безпрекословно отсъждащ откъм истината и съответно осъждащ човешките слабости, показвайки начина на преодоляването им. Затова не е само стремеж за оригиналничене, а и естествена самозащита от тази натрапчивост, когато може и трябва да се запита: Дали нямаше да е по-полезно и по-приятно, ако от тези текстове културно-историческа ценност бяха получили другите – басничката на Ц. с нейната открита ирония или информативното писмо за Кемпеленновите устройства на господин \* \* с допълнено-то от Бистер любопитно поучение, а не точно един ригористичен „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“, центриран при това в религиозните дела и повтарящ идващото от Вестфалските мирни договорености уреждане на верските спорове в държавата? Как е станало така, че да изпъква този Кантов текст? Защо трябва да припомним и препрочитаме днес и ония, в чиято компания се е явил навремето? Само да си създадем една въображаема събеседническа позиция ли?

Разбира се, може да се предположи, че ако Ц., Кант, г-н \* \* и Бистер биха се пренесли с представите си за Просвещение днес и откриеха как само „Отговорът...“ има теоретическа релевантност към темата, те надали щяха особено да се изненадат. За тях всеки теоретически текст има валидност и извън времето си, но само Кантовият е общо-теоретически, при това е ограничен в една важна за тях област, която допълва истината с вярата. Поради това те щяха може би да разберат без особени изненади и публично-политическата важност на темата в съвременността ни; такава тя е била и в края на XVIII в.

Същевременно и четиримата сигурно биха са изненадали от историческото пренебрежение към другите четитри текста, с което щяха да имат достатъчни основания да се отнесат с недоверие към наследниците си. Това е недоверие към втреничилите се само в най-важното, но също така и към изпускащите орнаментата. И това недоверие ще произтече не толкова поради свойственото за съмишлениците взаимно признание, което ги кара да укоряват забравата на съратниците, колкото поради общо споделяната представа за еднаквата важност на различните усилия. Последните дори и да се разбягват в теоретически, педагогически, практически, поучителни, съобщителни, разяснителни и т.н. текстове и действия, винаги са взаимодопълващи се с оглед на една задача – да се просвети човекът. В нейното постигане, доколкото



то е винаги актуално, няма най-важни и най-ефективни неща, които трябва да останат в историческата памет; в просветената памет трябва да има място за всичко. Ако има някаква диалектика, тя е в това, че всяко нещо трябва да бъде представено и съответно – запазено за подлежащата на възпитание публика: тя е съставена от различни хора, които трябва да имат достъп по най-разнообразен начин до знания, но с една и съща цел – да бъдат просветени. Понякога това става и с не особено оригинални произведения. Универсалното просветителско средство – учебникът – е свидетелство за това.

Следователно едно общество не може да бъде просветено, както и човек не е просветен, ако се интересува само от „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“, пък било той да е на най-известния немски философ; в този случай обществото ще е унифицирано, а човекът – ограничен. По същия начин ограничено в просвещението си ще е и едно поколение, което поради исторически, културни, образователни, технически и т.н. причини се е съсредоточило само в една тема, представена от един несъмнен авторитет. А именно по този начин се е срязала връзката с първоначалната идея на Просвещението, за да го направи това, което е – дресиран в ефективна сериозност отрязък на времето, което е ограбено с вкарването му в руслото на възпитателна ефективност; нещо, което просветителите са виждали, но са искали да избегнат.

\* \* \*

Въпросът „Що е Просвещение?“ се появява случайно в „Берлински месечник“ покрай други „новости от цялото царство на науките, описания на народи, техните нрави и устройства и наблюдения за всичко, което засяга човека“. „Малката“ му история започва с едно *Предложение духовниците да не затрудняват повече брака*, излязло във юнския брой на „Берлински месечник“ и подписано с инициалиите Й. фон Б.<sup>76</sup> Тази полуанонимност е предизвикана от крайността на тезите, зад които по онова време рядко някой би застанал открито. Това е твърде чест похват, извиняван пред цензурата с необходимостта от полемика. Нерядко самите членове на редколегиите са пускали подобни полемична теми, развивайки някаква крайна теза и след нея или в следващ брой са давали нейната антитеза. Иначе предметът на „Предложението...“ е връзката между договори и религия; водещата тема е определена от най-характерната просветителска нагласа – подобряване на общественото състояние чрез разумни закони и практическото им осъществяване.

Авторът се представя за „човеколюбив гражданин на света“, загрижен

<sup>76</sup> Cf. Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen, in: *BM*, Bd.2, 265–275.

за упадъка на гражданските добродетели в съвременността. Затова допълва „заниманията в много страни с уреждане на закони, включително и засягащите брака, неговото сключване и разтрогване“ с едно предложение, което би могло да подобри нещата в практически план. Предложението е кратко и ясно: духовниците и църквите трябва да бъдат разтоварени от излишните си задължения да се месят в договорни междучовешки отношения, които пряко произтичат от природните наклонности на хората. „А че бракът е такъв договор – и нищо повече, не ще отрече койкo разумен човек“. Същевременно с това ще отпадне и подозрението към държавата, която позволява тази религиозна натруфеност на естествени взаимоотношения: Й. фон Б. е убеден, че изискването „всеки важен договор да е придружен от определена празничност, е добродушното лице на полицейските държави.“<sup>77</sup>

Религиозната обезпеченост предимно на брака иска да го представи не толкова като договор, колкото като осветено от висши сили отношение. Тъкмо това прави намесата на църквата лицемерна, доколкото в интереса ѝ не е самото договорно отношение, а силите, на които си въобразява, че служи, и облагите, които би извлякла. „Защото навсякъде неистово стремящото се към власт духовенство се е опитвало да обсеби и това важно, ако ли не и най-важното от всички дела на човешкия род.“ Така се затъмнява междучовешкото отношение в брака и се налага почти мистично свръхчовешкото. При него бракът се легитимира и осветява от религията, чийто светски израз няма нищо общо с него. Нещо повече, в най-ритуализираната църква, католическата, на безбрачие е обречен всеки неин служител, който се занимава с бракосъчетание, брачни съвети, изповеди и разводи. Тогава какви са правата му да се меси в нещо, което не познава от опит?

За Й.фон Б. тези права се основават както на тъмната традиция на суеверия и подчинение, така и на човешкото добросърдечие да се търпи тиранията на други лица, докато те не злоупотребят с него и човек или негови представители не осъзнаят това. При особено ярки злоупотреби се намесва гражданският съд, който може да разтрогне един брак при желание на една от страните дори тогава, когато църквата не позволява. Това става само в „просветените държави“, които обаче също са непоследователни, ако допускат църковен брак: просто разтрогват договор не по реда на неговото сключване. Което и води до основния въпрос: Защо тогава точно този договор да се сключва с намесата на духовенството, а другите – не?

Отговорът реторически започва с въпрос. Когато трябва да отсъди защо някои договори се нуждаят от тържествена религиозна санкция, а други не, какъв ще е естественият извод за непросветения гражданин? Непросветеният ще се основе на вярата, че осветяването на този договор с авторитета

---

<sup>77</sup> Ebenda, S. 266.

на църквата е Божие желание, докато другите договорни отношения са само човешка воля. С това обаче той ще отслаби обвързващата сила на другите закони и ще попадне в антиномиите, при които веднъж ще подсилва недостатъчността на една природна връзка с вярата, а втори път ще разглежда другите закони като самодостатъчни. „Това не е изобщо никакъв проблем за просветения, който не се нуждае от всички подобни церемонии“, заявява Й. фон Б. За просветения религията е вплетена във всяко законодателство, но не като специална и отделна институция, а като вътрешен усет на всички като отговорни членове на гражданско общество. То е „измислено“ според Й. фон Б. от „най-мъдрите и най-добрите сред хората, за да ощастливят братята си“: те са „основали малки държави, дали са реда в домакинството, възпитанието, спокойствието, сигурността, установили са правата и нравите и така са се превърнали едновременно в бащи на народа и законодатели.“ Други, също сред „са най-мъдрите и най-добрите са открили дълбоката мъдрост, абстрактните науки; размишлявали са върху природата, твореца и назначението на човека в неговата връзка с Бог, учили са на добродетел, на страх и любов към Бог, на щастие; и са учители на народа и създатели на религия“. Тези два вида благородство са следствие на висша дарба за просветление (Erleuchtung), приближаваща някои до небесата и съответно – общуващи с „вечни духове“. Но това не са само създателите, а и подобрителите на хорските понятия и учреждения, чието единство е заложено в онова историческо начало, при което „естествено който основава държава, трябва да учи народа си на вяра, както и обратно“.<sup>78</sup> Това минало събитие в историята на един народ е цел и за бъдещето, в което държава и вяра, законодател и духовник трябва да съвпадат. Отделянето на религията от гражданския живот се оказва временна монополна приватизация на вътрешна връзка в гражданското общество, която след това ритуално му се натрапва за необходимост. Тя има своя цена – издръжка на съсловие, представящо се за не от този свят. Също така има и свой граждански ефект – тя е единственото средство, с което в обществото може да се привлече „простият човек, най-малкото с нейната упойка, половинчатата мъдрост и външна пищност“. Дотолкова поддържаната от религията непросветеност се оказва историческа необходимост; тя е начин да се привлече и удържи в обществото естественият, прост човек. Изглежда по природа той е асоциален извън инстинкта за размножаване.

В края на тази популярна версия на критиката на отчуждената от живота църква, която уж засилва с тайнствата необходима интимност на естествените взаимовръзки, докато в действителност служи за обогатяване на клира, Й. фон Б. дава и най-скандалното си предложение. Вместо да привлича така към обществото естествените хора и да се прикрива лицемерно чрез рели-

---

<sup>78</sup> Ebenda, S. 270.

гиозната нагруфеност на брачния ритуал един инстинкт, за една просветена нация по-нормално би било възстановяването на конкубината. Това е инстинкция, доказала поне веднъж своята ефективност с оглед запазването на държавата. Конкубинатът е спасил римската република, давайки възможност на държавата да признава граждански права на деца, родени в безбрачна връзка дори тогава, когато не носят името на бащата и не наследяват имуществото му, но пък майката е признала и съдът е посочил като негови деца. Въвеждането ѝ в Германия би освободило не само от религиозни терзания мнозина незаконородени юнкерски деца, но и би укрепило обществото с изчезване на съсловните разлики там, където те по природа нямат място. Колкото повече църквата определя като грешни извънбрачните връзки и децата от тях, толкова повече държавата трябва да ги защитава чрез светски съд. Подобна защита е неин дълг, който подсеща, че всъщност намесата на духовенството е излишна и в ония, където традиционно играе тържествената си роля.

Извън това скандално предложение за въвеждане на конкубината, което всъщност измества по-особен начин заглавието, методически статията на Й. фон Б. не е особено оригинална. Предложението църквата да не се меси в брака чрез примера с конкубината онагледява една от изпитаните техники на просветителското убеждение: просвещава се чрез крайности, които съзнателно скандализират широката публика, но същевременно разширяват хоризонта на нейното внимание. Разбира се, зад конкретното предложение има и сериозни обществени мотиви. Незаконородените винаги са били тежък проблем особено за висшите съсловия, мнозина от чиито представители действително са обичали майките на незаконните си деца и са се грижели за „второто си семейство“ повече, отколкото за родените в брак. Затова частичното им узаконяване чрез конкубината е външният израз и на свободомислието, което се сблъсква с такива базови предразсъдъци, каквито са разтоварената от грях чрез църковния брак плътска любов и общественото качество на децата според законността на „производството“ им. Това свободомислие по-късно ще бъде заявено още по-крайно и от Кант в знаменитото определение на брака, „необходимо произтичащо според правните закони на чистия разум“. Бракът е „полова общност според закона“, а не според животинската природа“, „т.е.. връзката между две лица от различен пол за доживотно взаимно използване на половите им качества“; „целта да се създават и възпитават деца може винаги да е и цел на природата, за чието осъществяване тя е вложила и взаимното привличане между двата пола, ала за правосъобразността на тази връзка съвсем не се изисква, че човек, който влиза в брак, трябва да си постави тази цел.“<sup>79</sup>

След атаката срещу църквата, която поддържа предразсъдъка за разли-

<sup>79</sup> Kant. *Metaphysik der Sitten*, AA, VI, S. 277.

чието на децата в законността на родените в брак и незаконността и съответно по-голямата грешност на родените извън него, за Й. фон Б. е естествено да изисква и просветено свободомислие от държавата. Това обаче съвсем не означава, че не се запазва предразсъдъкът за различието по рождение между мъже и жени, благородни и неблагородни, просветени и непросветени. Донякъде това е и темата на „Родства по избор“ на Гьоте, където свободните връзки се легитимират чрез астрални взаимодействия, не чрез земен, религиозен или държавен закон.

Доколкото „Предложението...“ засяга несъмнената за една смекчена емпириска нагласа основа на обществото, именно семейството, то ясно разкрива и свързаното с нея методическо убеждение за пряка причинна връзка в обществената йерархия, която по необходимост ще води до бързи и ефикасни промени, преустроят ли се разумно първичните условия за живот. Така в него не се засяга само частен предмет, какъвто е брачният договор, а по-скоро една първопричина и в исторически, и в метафизически смисъл институция. В нея природата и традицията са се споили в такава очевидност, че никакво разсъждение не би могло да разколебае изключителното ѝ място като източник на всестранни обществени промени, тъй като тъкмо тя е основа на човешкия живот – семейството. Всъщност тъкмо по това време в Германия се появява и обичайното днес понятие за семейство. Дотогава самата дума „семейство“ не съществува в немския език, а отношенията, които днес наричаме семейни, са само момент от общите условия в „дома“: „някой живее и домакинства в брак“. За разлика от тази Лутерова безименна и самодостатъчна стопанска общност, подчинена според Писанието на бащата и включваща „жена и деца, слуги и слугини, добитък и храна“, семейството към края на XVIII в. е вече „основна клетка на обществото“, както постулира проектът за всеобщо законодателство на пруските държави: „Гражданското общество се състои от свързани за целите на всеобщото благо семейства.“<sup>80</sup> Дотолкова Й. фон Б. е в крак с многообсъждана за времето тематика.

Наред с това в „Предложението...“ разхвърляно са поднесени познати реформистки доводи, които са общо място във всички критики на църковната йерархия. Те тръгват още от Христовото отношение към търговците в храма и мотивират повечето църковно-реформаторски и еретически движения; разположени са в модерния за времето русоистки контекст. Такава е представата за действителността на „гражданското общество в малки държави“, произтичаща от схващането за пряко участие на общността и суверена във всички засягащи ги решения. Несъмнено за нея решаваща роля изиграва кантоналната организация, приета за образцова от Русо. В Германия тази

<sup>80</sup> Вж. Kosellek, R. Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit, in: Kosellek, R. Op. cit. 469–470.

представа се променя по характерен начин: запазва се обзримостта на държавата в малки размери от управляващите, но се отрича пряката демокрация. Така обзримостта е прерогатив на единствен или малцина, докато всички останали биват изключени от равноправно участие при взимането на решения. Това променя понятието за суверен и прави твърде уязвима критиката на църковната йерархия, доколкото доводите срещу приватизацията на общи потребности лесно могат да се отнесат до йерархията в гражданското общество. Както лесно може да се покаже и в статията на Й. фон Б., на върха в тази йерархия стои реален първосъздател на гражданското общество, който съвместява длъжностите на законодател и религиозен водач. Негов съвременен образ е Фридрих II – немското превъплъщение на просветения монарх.

И все пак в статията има определена новост. Особено в първата ѝ част тя се състои в честото окачествяване като „просветени“ на страни, хора и поведенчески актове, когато са ориентирани към разобличаване на религиозното суеверие и разтоварване на договорните отношения от верски церемонии. Просветеното е не само разумното, но и естественото. То е същност на действителното съществуване като пораждаше и удържане на природни взаимоотношения. Тяхната образцовост пряко произтича от Създателя, Чийто творчески промисъл по-скоро е изкривен от намесата на нарочни институции, които лесно превръщат в самоцел своето съществуване. За да се избегне това, те трябва да са в явни договорни отношения, подготвени от най-изтъкнатите представители на важните за обществото учреждения. По този начин Й. фон Б. прокарва както съзвучната с теизма представа за творчески ред, така и характерната за масонството практика на предварително изясняване и договориране на общите дела.

Статията му надали щеше да има особена значение, ако именно тя не става повод за бърз и остър отговор, реторически поставен като въпрос: *Разумно ли е брачният съюз повече да не се санкционира от религията?*<sup>81</sup> Негов автор е Й. Цьолнер, който тогава е втори дякон в централната лутеранска църква в Берлин и е популярен представител на „умереното“, донякъде „провинциално“ Просвещение, радващо се на успех и в столицата. Тъкмо от естествени за провинцията страхове от бързо откриване към външни образци „умерените“ заемат често пъти такава позиция, че изглеждат яростни критици на „крайната“ просветителска нагласа, която по правило е космополитна. Такъв е и случаят с Цьолнер, чието просветителско дело иначе е несъмнено, а биографията му – типична за немски просветител.

Йохан Фридрих Цьолнер е роден на 24.4.1753 г. в Нойдам, Кьонигсбергска област в бедно лесничейско семейство, което му осигурява добро пър-

<sup>81</sup> Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren? BM, 1783, Bd. 2, S. 508 ff.

воначално образование с частни учители, а после и гимназиално във Франкфурт на Одер. Цьолнер записва теология в тамошния университет, сближава се с професора по теология и философия Тьорнер, става възпитател, а след смъртта му – и настойник на сина му, с когото пътува из Германия. През 1777 започва да издава франкфуртския „Седмичник“, а от 1778 води семинари във Франкфурт с надежда за академична кариера. По препоръка на министър фон Цедлиц се премества в Берлин като лутерански проповедник в църквите „Св. Николай“ и „Св. Мария“; жени се за дъщерята на главния църковен съветник Дитрих, от който брак има пет деца. Цьолнер прави бърза кариера като инспектор на Берлинския диоцез, съпредседател на благотворителните църковни фондации, председател на настоятелството на Берлинската гимназия, член на Кралската академия на науките, като несъмнено условие за това е неговата известност, придобита с множеството му популярни и публицистични работи: сборникът с поучения и сведения за науките, изкуствата и обичаите „Христоматия за всички съсловия“, който има няколко издания; осемтомната поредица „Седмични беседи за Земята и нейните обитатели“, съставена от него и Ланге, която в енциклопедичен стил допринася както за запознаване с модерните френски и английски научни и философски теории, така и за разпространяването на Кантовата философия – в това отношение особено важен е трактатът на Цьолнер „Върху спекулативната философия“. След всяко пътуване Цьолнер издава обилни пътеписи и историко-културни описания на посетените места – Силезия, Полша, Померания. Широка известност му носят „Учебниче за четмо и писмо“, както и първият том на замисления голям труд „За националното възпитание“, насочен най-вече срещу Песталоци и либералната просветителска педагогика. Превежда от английски, с допълнена от него част за Германия, дванадесеттомната „История на днешна Европа от 5 век насам“ на Ръсел. Умира на 12.9.1804 г. във Франкфурт на Одер.<sup>82</sup>

В статията си, която го въвежда в нашата история за Просвещението, Цьолнер се опира на две тези, чиито мотиви приличат на дадените в „Предложението...“ на Й фон Б. Те са схванати обаче в доста по-широки категории, под които попадат природата на брачната връзка и отношението ѝ с държавата. Цьолнер не по-малко е загрижен за здравината на държавата, но предпочита да я нарича „Отечество“; той също се уповава на природността и здравия разум, но предпочита тя да е неподправена, както и идеалът на разума да не е само просвещението. За него здравата държава е тъкмо държавата

<sup>82</sup> Тези биографични сведения, свързани с типични за времето си обяснения и възхвали, дължим на възпоминателната статия на издателя на „Берлински месечник“ Бистер по повод смъртта на Цьолнер. Cf. *Ehrendenkmal des Herrn J. E. Zöllner von Herrn J. E. Biester, in: Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (1804–1811), Realschulbuchhandlung. Berlin, 1815, S. 18 ff.*

на йерархизираните по важност договори, чиято нарастваща задължителност изисква и укрепващи санкции. Принизяването на брака до светско договорно отношение, чиито разстройства биха могли да бъдат решени само от съд, е принизяването на свръхестествено отношение. „Чрез своеобразната си природа бракът се различава от всички други договори и тъкмо това прави необходима една по-висша санкция.“<sup>83</sup> С това той видимо изразява коренно противоположното методическо убеждение в сравнение с това на Й. фон Б., изхождащ от съпадението на емпирическа и метафизическа функция на брачна институция, чието просветено реформиране би подобрило общественото състояние. За Цьолнер обществената йерархия има не естествен, а трансцендентално-естествен произход. Неговите енергии участват във всяка институционална проява; те са основата на онова духовно единство, чието рационално регламентиране никога не може да представи действителния им смисъл. Една промяна към подобрене на общественото състояние или спирането на общия упадък не може следователно да разчита само на явна човешка активност, но и на тайна подкрепа от провидението, чиито цели не предполагат пряка и разбираема от всекиго изява. Затова намесата на държавата чрез закон в брака би било непростимо отричане на духовното единство в обществото. То води както до разрушаване на домашната задушевност чрез нахлуване на формален авторитет в традиционните роли на съпрузите в брака и домакинството, така и до регулиране на отговорностите за възпитанието на децата, несъмнена цел на семейството. Тази естественост, която запазва традицията и има произхода си от непроницаеми за хората божествени цели, е особена важна за стабилността на държавата, доколкото е не само договорен образец на здрави човешки отношения, а ги обвързва с една неизказуема, но ясна за всекиго връзка. „И колкото по-хлабава и тънка е тази връзка, толкова повече изчезва ентузиазма на гражданите за отечеството“, тъй като за този ентузиазъм не е достатъчно само „благоразположението на благородни мъже за любов към отечеството“, но и естествената връзка на „кръвта и сърцето...у бащи и майки, съпрузи и деца, братя и роднини“.<sup>84</sup> Затова и санкционирането на брака чрез религията го отличава като особено важен договор – придава свръхестествени измерения на нещо природно. Това не е обикновено тайнство, а по-висша степен на задължителност, в която отношението между природата и брака е подобно на отношението между държавата и религията. Семейството опосредява природното с общественото, докато религията свързва общественото с моралното. И тъкмо моралните отношения са това, което трябва да бъде запазено в основата на човешките взаимодействия. За Цьолнер тези отношения не произтичат от знание и опит, а от „сърце“, т.е. те са интуитивни и дори в известен смисъл вродени, поради

<sup>83</sup> BM, 1783, Bd.2, S. 510.

<sup>84</sup> Ebenda, S. 512.



което не подлежат на напълно прозрачно договаряне. Ние не можем да се договорим, че ще сме добри, както не можем да кажем, че нашият закон приема или не приема десетте Божии заповеди. За тези неща светските договори и санкции са не просто недостатъчни, но и несъобразни.

Това е и едната причина да не се санкционират от духовенството по еднакъв начин всички договори. Втората е тази, която пряко води до темата за Просвещението. Ако всички договори се приравнят в тяхната естественост и качествено се разгледат като „само договор“, то ще произтече опасността от прекалена легитимизация, рсп. рационализация и изясняване на всички отношения. Но от това няма никаква нужда, тъй като би довело до илюзията, че само някой „всезнаещ и всемогъщ би могъл да прави вечна разлика между право и безправие“ – нещо, което бездруго не е дадено на никой човек. Срещу това светско възгордяване от усета за качествена еднаквост на договорите действията религията и подтиска склонността от възгордяване чрез илюзията за всезнание, а не просто защото се противи на самото знание. За Цьолнер така тя се оказва здравият елемент в „наши времена, където все повече се разпространява безпътицата; където се говори с насмешка за противни пороци; където на лекомисления човек се позволява да се хвали с дребнавости и все пак да претендира да е добър; където пошли съчинители на романи и комедии с благи трикове заблуждават сърцата на непредпазливи читатели; където се вярва, че сластолюбието е принцип; където може да се чуят приказки на така наречени философи, че не мога да заповядвам на сърцето си; където всеки потъпква нравите, без да се замисли и дори без да предположи, че навичите и нравите биха могли да въздействат по-силно върху духа на народа от законите; където, без да се усеща позорът, се надсмиват над патриархалната честност; където дамата се обижда, когато някой в епиграма вместо *rupica fides* сложи женска вярност; където почти не е останал роден обичай, който да не би могъл да бъде изместен от френски шутовщини – и в наши дни би трябвало да е излишно да изискваме външна святост на брака; и би трябвало човек да се надява, че вътрешната му би останала благодарение на навик, традиция и т.н.“<sup>85</sup> Ако не се защитава именно светостта на брака, за Цьолнер би означавало да остави да се „разколебаят основоположенията на морала, да се принизи ценността на религията и в името на Просвещението да се объркват главите и сърцата на хората.“ И тази задъхана реторика продължава в следната забележка под линия: „*Що е Просвещение? На този въпрос, който впрочем е толкова важен, колкото и „Що е истина?“*, би трябвало най-напред да бъде даден отговор, преди да започне да се просвещават! И все пак никъде не съм срещнал такъв отговор.“<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Ebenda, S. 510.

<sup>86</sup> Ebenda, S. 516.

Така в „Берлински месечник“ се формулира интересуваният ни въпрос „Що е Просвещение?“. Той е поставен в контекста на времето, описано от Й. фон Б. като упадъчно, тъй като не е просветено; но също така представено като упадъчно и от Цьолнер най-вече поради усилията за безусловно просвещаване. Но и единият, и другият имат интуитивната представа, че Просвещението е тяхното време – един исторически отрязък на прозрачна легитимация и рационализация на всички природни, междучовешки, обществени и държавни взаимоотношения.

Тази интуитивна представа е доуточнена от първия, комуто по всяка вероятност издателите на „Берлински месечник“ са поръчали отговор на въпроса „Що е Просвещение?“. С това се напуска полето на споровете за брака и духовенството и акцентът на размишлението се премества към иначе реторическата подплънка в разсъжденията на Цьолнер за същността на епохата благодарение на забележката под линия, имаща щастието да стане по-важна от предизвикалия я текст.

Първият систематичен отговор на въпроса „Що е Просвещение?“ излиза изпод перото на Мозес Менделсон, спечелил си още тогава славата на най-ярките представители на Берлинското Просвещение и еврейската Хаскала.<sup>87</sup> Мозес Хейман, нарекъл се Менделсон по името на баща си Мендел Хейман, е роден в на 6. 9. 1729 г. в Десау, център на „техническото“ и „филантропическото“ Просвещение в Германия – там е основано първото техническо, търговско и предприемаческо общообразователно училище. Скромните семейни средства не са пречка за образованието му, подпомагано от еврейската община, където рано се забелязват дарбите му на преводач и тълкувател. Образова се под влияние на главния равин в Десау, Давид Френкел, издател на основните трудове на един от най-значителните еврейски философи – Мозес Маймонид. Менделсон следва Френкел при преместванията му във Франкфурт на Одер, после и в Берлин, където основават талмудическо училище. Самообразова се по немски, латински, френски и английски, запознава се с Лесинг покрай играта на шах; с негова протекция става един от редовните автори на „Писма, засягащи най-новата литература“ – едно от най-влиятелните списания на берлинския просветителски кръг, издавано от Фридрих Николай. Придобива известност като литературен критик, печели наградата на Пруската академия за философски трактат през 1763 г. През 1767 г. публикува тълкуването си на Платоновия диалог „Федон“ – „Федон или за безсмъртието на душата“, което бързо се превежда на английски, френски, датски, италиански и др. Заради диалозите му започват да го наричат „немския Сократ“. Менделсон е един от водачите на движението за гражданско равноправие на евреите, предполагащо просвещение и на самата еврейска

<sup>87</sup> Cf. Feiner, S. Haskala – *Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution*. Hildesheim/Zürich/New York, 2007, S. 8 ff.

общност. Преводите и коментарите му на псалмите от Библията и новият немски превод на Петокнижието са едно от средствата за това. В 1783 г. излиза книгата му „Йерусалим или за религиозната сила и еврейството“, където утвърждава валидността на еврейския религиозен ред и закон и за приелите християнството.<sup>88</sup>

Това по особен начин продължава и в отговора му на въпроса „Що е Просвещение?“, даден в статията *Върху въпроса: какво ще рече Просвещение?*<sup>89</sup>, излязла два месеца преди занимаващите ни четири текста. За Менделсон, чиято ориентация се изразява в методическото правило да разглежда общите определения като следствия от определящи условия, Просвещението е поредица от „следствия и усилия на хората да подобряват общественото си състояние“, за да „го приведат в хармония с предназначението на човека чрез образование“. „Колкото повече това обществено състояние влиза в хармония с назначението на човека, толкова повече е образован съответният народ“. Образоващата сила на образованието<sup>90</sup> обаче се проявява двояко – като култура и като просвещаване. Те имат общата цел „да предпазват от развала нацията“, но биват противопоставени, за да се изясни по-добре какво е Просвещение. Най-напред то е начин на изразяване, език, теоретично „постиган чрез науките“, които се включват в културата като практическо „обществено поведение, поезия и витиеватост“.

Обективно културата е практическа чистота и красота на занаятите, изкуствата и обществените нрави; субективно се проявява като умение, прилежност и изкусност, които могат да стигнат до „изтънченост“. Просвещението пък обективно е разумно познание, проявено субективно като умение за разумно размишление. Менделсон изяснява противопоставеност им с онагледявания, които, макар и принадлежащи било към ученото, било към масовото съзнание, по един и същи асоциативен начин предопределят простотата на разбирането – впрочем един похват, характерен за просветителското изразяване, което нерядко нарежда своеволно твърде различни неща в едно мисловно поле. Така под Просвещение се мислят теорията, познанието, критиката, берлинчаните и англичаните. Културата се онагледява от прак-

<sup>88</sup> Биографичните сведения за Менделсон са по М. Albrecht, *Moses Mendelssohn: 1729–1786, das Lebenswerk eines jüdischen Denkers der deutschen Aufklärung*. Ausstellung in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, Acta Humanoria. Weinheim, 1986; по-обстойно вж. Tree, St. Moses Mendelssohn, Rowohlt, Reinbeck, 2007.

<sup>89</sup> Mendelssohn, M. *Über die Frage: was heißt Aufklärung*, in: *BM, 1784, Bd.2, S.S. 194 ff.*

<sup>90</sup> Трябва да се има предвид, че в немската дума „Bildung“ „образование“ и „образуване“ са неразличими. Тя е от класа на онези понятия, чийто превод в решителна степен зависи от съобразяване с контекста; когато искаме да схванем самия контекст, който е „образуван“ от нея, по необходимост трябва да си представяме двойствености, за които в нашия всекидневен или специализиран език нямаме естествен опит. Така е и със „същност“ и „същество“ (Wesen), със „сетиво“ и „смисъл“ (Sinn), със „съществуване“ и „битие“ (Sein).

тиката, нравствеността, виртуозността, нюрнбергците и французите. Верен на вече ритуалното възхваляване на гръцката Античност, той твърди, че у гърците ги има и двете. Разполагането на нюрнбергските занаятчии и префинените французи под рубриката за култура, а на берлинските мислители и космополитните англичани за примери на Просвещение може да е и произволно, но тъкмо с този произвол се подготвя едно идеалистическо схващане, за което е характерно йерархичното подреждане на предметите с оглед на зачитаваната чрез тях ценност. Макар да е част от културата, която образува и завършва обществената и лична цялост на човека, Просвещението се намира с нея в същите отношения, в които са теорията и практиката, познанието и нравствеността, критиката и виртуозността, берлинчаните и нюрнбергците, англичаните и французите. Чисто емпирично нещата надали са така; с тези образи, основани на масово мнение, трябва да се онагледи тезата, че „човекът като човек да не се нуждае непременно от култура, но е немислим без просвещение.“ В това отношение просвещаването е част, която предхожда цялото и може да съществува самостоятелно. Обратно, без тази част целостта на културата е невъзможна. Така имаме зависимост между част и цяло, при която частта е определяща. Но това е само в индивидуален план, при който просвещението е условие за практическа изява на културата. Накъсо: то е знанието, необходимо за всяка дейност. Човекът обаче не може да притежава целия обем на културата; той никога не постига идеала за всестранна развитост.

Това е възможно само в общия план на една нация, където имаме пълнота на културата. При това просвещението вече е конфигуратор на неизчерпаем обем дейности и има пълното си определение: „1) когато масата на познанието, 2) чиято важност, т.е. отношение а) към назначението на човека и б) на гражданина 3) се разпространи из всички съсловия 4) съобразно призиванието на всяко от тях.“<sup>91</sup> Но негов носител е човекът, независимо от съсловна и национална определеност, които се модифицират според целите на собственото просвещаване. Разбира се, личното просвещение може за влезе в противоречие с гражданското, тъй като „определени истини, които са полезни за човека като човек, понякога му вредят като на гражданин“. Оттук Менделсон извежда двата пласта на просветено съществуване, всеки от които има съществени и несъществени определения както у човека, така и у гражданина. Може да се случи така, че същностни за човека определения да са несъществени за гражданина, поради което черти, приемани като характерни за просветения човек, могат за пречат за просвещаване на гражданина, както и обратно. Тъкмо затова е нужна държавна намеса, която да възпира колизията между важното за човека просвещение с необходимото

---

<sup>91</sup> Ebenda, S. 196.

за гражданина. „Нещастна е държавата, която трябва да признае, че може да разпростре върху всички съсловия същностни определения за човека като същностни определения за гражданина“ – така тя не може да възпре личната суета, но също така и съсловния произвол.<sup>92</sup>

*Просвещението следователно е особено изравняване на хората чрез разпространяване на съществени истини в двете сфери на тяхното съществуване – лична и гражданска, но само благодарение на „обичащ добродетелите просветител, който постъпва с предпазливост и грижливост дотам, че понякога е по-добре да търпи предразсъдъци, отколкото да провъзгласява истини.“*<sup>93</sup> Така просветителят предпазва самото просвещение от злоупотреби, идещи от особената суета на истинното знание. Защото „злоупотребата с просвещението отслабва моралното чувство, води до закостенялост, егоизъм, нерелигиозност, анархия; докато злоупотребата с културата предизвиква разточителност, лицемерие, мекушавост, суеверия и робство.“ Ето защо неумереното и самоцелно единство на просвещението и културата може да доведе до корумпиране на нацията, чийто егоизъм в постигане на добруване е далеч по-опасен от егоизма на отделния човек. За Менделсон това е и най-голямата опасност за една нация, която чрез „образованост е достигнала най-високия връх на националното си блаженство и не ѝ остава нищо друго, освен да започне да пропада, тъй като не може да се изкачва повече“. „Но това вече ни води далеч от поставения въпрос!“, почти пророчески завършва Менделсон, като ограничава както понятието за епохата на Просвещение, така и естествените стремежи за безкрайно практикуване на просвещаването.

С подобно понятие той лесно се справя с критическия патос и неговите реторически дребнавости, които пронизват текста и на Й. фон Б., и на Цьолнер. И сякаш отговорът, който оправдава епохата, е получен в стил на „златна среда“. Има обаче всички основания да се допусне, че Менделсон не се отнася пряко към предизвикалия въпроса конкретен спор само по методически причини. В неговия отговор липсва каквото и да е отношение към религията, което всъщност мотивира „Предложението...“ на Й. фон Б. и съответния въпрос на Цьолнер. Колкото да се старее да обосновава една надрелигиозно понятие, верското измерение винаги се натрапва с факта, че Менделсон е евреин. Но не само затова религиозния план е важен; той е

<sup>92</sup> Ebenda, S. 198.

<sup>93</sup> Тогавашният читател сигурно открива зад това описание не просто диалектическа фигура, а и конкретен образ: този на височайшия гарант и благодетел на просветителите, краля на Прусия Фридрих II, с чието име и Кант си служи, за да обозначи века на Просвещението; заповедта *Разсъждавайте колкото искате, но се подчинявайте!* е възможна само за „обичащ добродетелите просветител, който понякога търпи догмите повече от непроведените истини“.

особено важен, доколкото засяга природата на опосредяването между част и цяло в едно общество, така просвещавано по посока на верска толерантност, че самото Просвещение започва да придобива все повече секуларизационни черти по линията на протоикуменизма в масонските ложи.

Външно спорът между Й. фон Б. и Цьолнер върви по най-очевидната изява на подобно опосредяване между семейството и държавата. За Й. фон Б. връзката между който и да е човек и която и да е общност, в която попада по рождение, природа, призвание и т.н., винаги бива опосредена договорно. Яснотата на подобно договаряне създава общия климат, който е просветен само тогава, когато без изключение са договорени отношенията между индивида и общността и той знае условията на самото договаряне. Дотолкова просвещението е само благоприятстващата опосредяването легитимистка атмосфера на обществените дела, чието запазване е задача на държавата. То не е средство, а контекстуално условие, което в голяма степен се разбира интуитивно, макар и да се основава на идеята за разумно устройване на общите дела чрез носещи подобна нагласа просветени хора, какъвто са тъкмо създателите на държави и религии, или каквито са някои държави, където всички отношения се основават на ясни и отчетливи закони дори по отношение на незаконородените.

Цьолнер, напротив, не може да приеме прозрачността на взаимоотношенията, основана на договор, особено в тези области, където действат чувства и интимност. Той няма нищо против рационалността, но вижда в нея опасностите от илюзията, че правото може да надхвърли очевидността на вярата. Именно тези опасности биват преодолені чрез религията, която запазва чувствеността на високо общностно ниво и дотолкова е необходимата среда, в която взаимодействат хората, общностите и държавата. Тъй като за него Просвещението има негативността си в действията на онези, които се опитват да рационализират всички взаимоотношения и така да осветят всички кътчета на интимността, подобно на Й. фон Б. той я разглежда по-скоро като вечно жива връзка, не като средство или цел. И за двамата целта е укрепването все пак на националната общност в държавата, като мирните средства са или договорите, или религията. Ако у Й. фон Б. средствата трябва да съвпадат и по действие, а не само по резултат, то у Цьолнер те са различни действия с един и същ резултат; но тъкмо духът на верско единение трябва е един и същ. Затова и разликата между двамата е не толкова голяма, колкото може да се предположи, ако не се обърне внимание на темата за Просвещението. Всъщност тя е периферна както за Й. фон Б., така и за Цьолнер и не случайно се явява в местата с подчертано реторичен характер.

У Менделсон всъщност централна става темата за природата на Просвещението. Тя е изведена и изложена без позоваване на конкретния спор между Й. фон Б. и Цьолнер за ролята на религията като атмосфера и среда на чо-

вешките взаимоотношения. Зад гърба си вече Менделсон има един подобен и много по-остър спор за религиозните дела – именно този с Йохан Лаватер, който в 1770 г. му поставя дилемата или да обори всяка форма на християнството, или да се покръсти. Менделсон защитава равноценността на монотеистичните и книжовни религии като следствие на осъзната традиция и свободен избор, както и качествено неразличимото достойнство на хората, произтичащо от убеденото изповядване на вяра: теза, която Лесинг онагледява със знаменитата си драма за толерантността „Натан Мъдрец“ (1779 г.), чийто прототип е тъкмо Менделсон. За него религията извън нравствените си следствия е нелеревантна към проблема за Просвещението; в съгласие с предписанията на Вестфалския мирен договор религията е отнесена към личния ангажимент на човека със символите на вярата, които изповядва, както и към устройството на държавата, която трябва да допуска толерантност към религиозните култове, ако те не пречат на останалите и не водят до вражда между хората.<sup>94</sup> Никак не е случайно, че той не я нарежда сред формите на културата, иначе тъй изчерпателно описани в неговия отговор на въпроса за Просвещението. Тя не влиза в тях, тъй като има далеч по-фундаментален характер за личността от светските отношения, които характеризират просветителските и култури институции. Разбира се, ние можем да знаем нещо за религията, както и да изберем на определена възраст онази, която ще изповядваме включително и според рационални основания, за да я превърнем в средство на доброто си съществуване. Но ако е действителна религия, тя е всеобхватна и има характера на личен ориентир, независим от правните отношения между индивида и общността. Т.е. религията не е нито средство, което опосредява, нито цел, която човекът или обществото преследва; тя е начин на индивидуален избор и съществуване, надхвърлящи светските норми. А точно в тях се разполагат просвещението и културата като средство и цел. Поради многообразието на изявите си културата за Менделсон изглежда многоцелева, докато поради насочеността си към ефективността на знанието просвещаването е едно и също средство за постигане на многообразни културни цели. Именно пренебрегването на този негов характер в името на саморазвитието крие опасности, които могат да се изявят в неограничената му употреба дотам, че да стане самоцел. Тогава то ще разчупи рамката, в която е положено и ще се окаже опасно за личността, културата и държавата. Затова и Менделсон намеква за особения анархистичен характер на Просвещението, основано на самозабравящо се любопитство и неистов стремеж за реализация. То вече не е характеристика на определена епоха, а особено изкривяване на страстта към знание, отиваща към игрово любопитство и

---

<sup>94</sup> Религиозната толерантност впрочем е също късноримски образец, подобен на конкубината.

научен експеримент, в чийто край стои едно гигантско самомнение. В това отношение завършеното Просвещение ни връща към стария проблем за самозабравата на човека в стремежа му да се съревновава в божественото.

Нека това е достатъчно за непосредствения историко-регистративен контекст на въпроса, който е основен в занимаващите ни четири работи, където вече ще имаме рамките на новото понятие за Просвещение като епоха на действителна употреба на разума.

Това ново понятие прозира в Кантовия текст, който стои сякаш случайно сред басничката „Маймунът“ на Ц. и кореспонденцията на г-да \* \* по повод Кемпеленовите машини с коментара на Й. фон Б. към нея. Но тази случайност се разсейва, когато я разгледаме откъм фактичността на въпроса „Що е Просвещение?“. Тя съвсем изчезва, когато разкрием анонимността на баснописеца, чиято иначе ясна, но несръчна творба предхожда Кантовия отговор, и анонимността на направилия предложението църквата да не се намесва в брака, с което се предизвиква въпросът за същността на Просвещението.

Басничката на Ц. е всъщност поетически опит на Цьолнер, който поставя въпроса „Що е Просвещение?“ в една забележка под линия; Й. фон Б., чиято статия става повод да се постави този въпрос, е Йохан фон Бистер, единият от издателите на „Берлински месечник“ и автор на допълнението към описанието на Кемпеленовите машини. Той е роден на 17.11.1749 г. в свободния ханзейски град Любек. Учи гимназия в родния си град, следва право и английска литература в Гьотинген, защитава докторат по право. Под псевдонима „Аксиомах“ („Борбения“) се подвизава в различни студентски сдружения с либерална и антирелигиозна насоченост в споровете им с представителите на католическата и протестантската църква. След адвокатура в родния си град за кратко време преподава в университета в Бютцов, но няма особен успех в академичния живот. Карл фон Цедлиц, министър на културата на Прусия, го назначава през 1777 г. за държавен секретар в министерството си. През 1783 г. основава с Гедике „Берлински месечник“. Бистер е един от първите, които разбират епохалното дело на Им. Кант и спомагат за неговото популяризиране чрез поредица статии на самия Кант в „Берлински месечник“ и коментаторски работи. От 1784 е библиотекар и директор в кралската библиотека, пост, получен с протекцията на Фридрих II, за чиято слава на просветен монарх Бистер има определена заслуга и като издател на „Берлински месечник“, и като важна фигура в салонния живот на пруската столица. Затова несъмнено допринася и членството му в масонската ложа „Златен плуг“, като става и Пръв говорител на Великата немска ложа.

Неговият ангажимент със защита на свободомислието и пренасяне на световни спорове в немската публичност го е вкарвал в редица полемики и го е направил утвърдено име в Прусия – в наложения от времената на Просвещението общоприет смисъл той е един от най-известните публицисти. С



оглед на позицията му на съсобственик и издател на „Берлински месечник“, както и при закрилата от самия Фридрих II, това му позволява често пъти да надхвърля обичайните рамки в изявяването на свободомислие и да подхваща спорове, които някой друг надали би си позволил. Бистер продължава тази линия на поведение и при следовника на Цедлиц, Йохан фон Вьолнер, с опитите си да спаси след 1791 г. Кантовите произведения от цензура и да се позволи преподаването на трансценденталната философия в пруските университети, но няма особен успех. Пренася в Германия знаменития спор между Т. Пейн и Е. Бърк за природата на революцията и здравия разум, като взима страната на Пейн относно правото на въоръжена защита на обществените интереси. Самият той попада под цензорски забрани и става член на Берлинската академия на науките едва в 1798. Заедно с Фр. Николай спомага за провала на Фихтевата кандидатура за член на академията с изказвания и поредица статии срещу неговото „арогантно изопачаване на Кантовата философия“ и „зъл антисемитизъм“. Умира на 20.2.1816 г.<sup>95</sup>

В негово лице имаме чудесен пример за защитено свободомислие. То нерядко започва да забравя действителната роля на защитниците си, приема ги за символ на епохален прогрес, а самите тях – за свободомислещи и просветени. Подобно свободомислие стига дотам, докдето забравя да приложи критичните си доводи към неестествеността на религиозната йерархия както към приеманата за естествена йерархия между хората, така и с оглед на законово уредената йерархия в обществото. За подобно „свободомислие“ някои по рождение са по-близо „до просветлението и вечните духове“; за него количеството права на човека, общностите и държавата съответстват по качество и интензивност на сякаш природно закрепеното отношение между деца, семейства и монарси. В крайна сметка това „защитено свободомислие“ ще се окаже „разумната“ рамка, в която се разполага Просвещението и в която то намира своята мяра. Това обаче ще стане доста по-късно от интересувания ни сега чисто фактически аспект около постановката на въпроса „Що е Просвещение?“<sup>96</sup>.

При разкриването на хората, стоящи зад инициалите в работите, които

<sup>95</sup> Cf. Hass, Alfred. *Johann Erich Biesters Bedeutung für das Geistes – und Bildungsleben Preußens während der Aufklärungszeit*, in „Die Deutsche Schule“, Monatsschrift. Im Auftrage des Deutschen Lehrervereins, 30. Jahrgang. 1926, 602–609.

<sup>96</sup> „Обективната разумност“ на Хегел, която кулминира във *Философия на правото*, дължи много на критиката на Просвещението като един двойствен момент от развитието на духа, отиващ веднъж към полезността на предметните си определения и неистинността на фактичността им. Това никак не пречи тъкмо във *Философия на правото* Хегел да си служи с общоразбираеми нагledi за отношенията в семейството между децата, жените и мъжете, за да представи отношението между общности, народи и държави в една „съдържателна представа“. Вж. Хегел, Г. В. Фр. *Философия на правото*. С., Гал-Ико, 2001, особено § 239–244, 279–280.

обграждат прословутия Кантов „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“, вече имаме една нова подредба на героите на нашето питане по линията на този въпрос: той е предизвикан от Бистер, поставен е от Цьолнер и е отговорен от Кант, незнаещ за отговора на Менделсон. Но все пак каква понятийна необходимост да търсим тук? Не става ли дума за случайна подредба или пък, ако търсим някаква необходимост, не е ли тя от чисто личен характер, събрал съвременници в том на едно списание по силата на редакционни съображения?

Дори и застъпващи две видимо различни гледища, Бистер и Цьолнер биха могли да бъдат представители на две крайни позиции, които са и границите на нерадикалното Просвещение: критико-релятивистична и антиклерикална у първия, догматично-абсолютистка и верски обвързана у втория. Не особено известният тогава и всеизвестният днес Кант, както неизвестният и тогава, и днес г-н \* \* ще заемат сред тях златната среда като представители на една умерена тенденция с опита за примирение между горните крайности. Това впрочем често пъти е било основание Кант да бъде упрекван в двойствена и непоследователна позиция: това е общо място в характеристиката на философското му дело от мнозина – още от Фихте, Хегел, Шопенхауер, Маркс и т.н., които същевременно налагат и гледището за двойствения, лицемерен и непоследователен характер на Просвещението изобщо.

Дори и да е така, ми се струва, че след изясняването на непосредствения контекст на въпроса по-убедително можем да представим и понятието за Просвещение в тези четири текста, централен сред които е Кантовият, който вече се разбира по-добре чрез тях. Традицията го е стилизирала в представата за напрежение между частна и публична употреба на разума в двете области на мисловния дълг – догматично утвърждаващата и критично подобряващата, но породилият го контекст разкрива тъкмо момента на просветителската диалогичност. Кант несъмнено има предвид конкретните работи на Бистер и Цьолнер, предизвикали спора и довели до поставянето на въпроса за същността на Просвещението. Атмосферата на този спор обгръща целия негов текст, поставящ най-важната черта на Просвещението в „религиозните дела“ и същевременно примиряващ две крайни позиции. В това отношение Кант споделя представата за важноста на религията като предмет на просветителския интерес, естествено отказвайки се да обсъжда брака, воден сякаш и от принципа просветителят да не се занимава с предмети, за които няма личен опит. Но когато Кант напуска частния случай на онагледяването им в брака, за който няма биографичен опит, и говори изобщо за религия, той не пропуска да внесе традиционният момент в разбирането на Просвещението като дело на разума, но вече в собственото си схващане за разум, имащ действителност само в употребата си. Може би защото е очевидно, действието на разума, което води до просвещение, не се обсъжда и от Цьол-

нер, и от Бистер, и от Менделсон. И при тримата полето на Просвещението е средината между противопоставени двойствености, чието единство е водеща цел на работите им. У Бистер това е отношението между естествено и обществено, спонтанно и договорено, семейно и държавно. То се опосредява от просветения държавник, който е близък до висши духове и чието съществуване е единство на двойствеността. За Цьолнер това е двойствеността между договорено и осветено, светско и религиозно. То се опосредява от духовника, който пребивава в моралните измерения на вярата и интимните отношения в семейството и държавата. У Менделсон това е двойствеността на самата образованост, следствие на две ограничаващи се измерения на човека – просветеното и културното. Тя се опосредява от умерения, който знае, че прекрачването на границите води до крайности. Но и в трите случаи имаме статично понятие за Просвещение: напълно положително у Бистер с оглед на държавата; отрицателно у Цьолнер с оглед на религията; златно-средишно у Менделсон с оглед на човека.

За Кант Просвещението е също двойствено според начините на употреба на разума. Частната употреба обобщава всичко онова, което е договор, закон, вкл.и природен; тя е необходимият момент на несвободата, където Просвещението не е невъзможно, но е опасно за естествения ред на съществуване. Публичната употреба обаче е свободно размишление и трябва да бъде споделено така, както ученият споделя с публиката мислите по устройството и подобрението на предмета, който го занимава. Едва усетът за този дълг и неговото изпълнение прави човек просветен. Държавното позволение на това споделяне и поощряването му води постепенно до разпространяването на мисловно убеждение, което характеризира една епоха като просветена.

Но тъкмо тези определения ни показват инертното движение на традицията, която забравя началата си, положени с Вестфалският мирен договор, който полага това отношение като конститутивно. Кант надали се отнася към него, но отговорът му попада в този контекст и затова е дотолкова приемлив, че се оценява като универсален и се вписва в тази традиция. Несъмнено за това влияе критическото му философско дело, което се оказва решаващо за авторитета му. Неговата свръхценност позволява Кантови преценки в други области да минават за особено оригинални, макар оригиналността им да се съдържа в изтъкване на забравените основоположения на традицията.

Бистер, който е сред първите, запленил от критическите опити на Кант, е сложил Кантовия текст в подобаваща компания – след басничката на Цьолнер и преди описанието на Кемпеленовите машини и собствените си размишления за невъзможността на машината да мисли. Той сякаш е искал да примири позициите в този спор между съмишленици и да ги оправдае с едно особено понятие за употреба на разума. Че е успял, личи в речниково изя-

сняване на думата, дадено десет години след като в „Берлински месечник“ се поставя и се отговаря на въпроса „Що е Просвещение?“.

В „Граматико-критичен речник за литературната употреба на немския език“ на Аделунг обяснението на термина Просвещение представя основните позиции, разгледани дотук; едно обяснение, което свидетелства за работата на разума, чиито вълнения от остри въпроси разсъдливо отстъпват място на окончателни отговори. Така научаваме какво е Просвещение и като епоха, и като дейност. То е израз на просветление като постепенна естествена промяна, „изясняване и разведряване“, както казваме „времето или небето се разведрява“ или „лицето му се прояснява“; също така означава „обясняване, разкриване на загадка“; „времената, в които имаме ясни и отчетливи понятия за повечето неща, се наричат и просветени“; но преди всичко е „действие и състояние на фигуративния разсъдък – когато при разсъждението притежаваме повече ясни и отчетливи понятия отколкото мътни предразсъдъци, използвайки ги за проясняването на разсъдъка на другите“<sup>97</sup>. В това последно значение думата отнася и към интуитивното разбиране на „култура“ като „облагородяване или изтънчване на общите духовни и телесни сили на човека или народа, така че думата да обхваща както вътрешната яснота, т.е. просвещението като облагородяване на разсъдъка чрез освобождаването му от предразсъдъци, така и външното лустро, т.е. облагородяването и изтънчването на нравите.“<sup>98</sup>

Но сред всички тези определения тъкмо традицията да обръщаме внимание на големите теми за човека и обществото, за природата и държавата, за разума и за неразумната му употреба и т.н., представени от нейните любими имена и жанрове, ни води до приглушаване на един особено важен и днес момент, който участниците в този спор засягат и от който те дълбоко се вълнуват. Това е темата, която личи в един незададен от тях, но съдбовно предполагаган в целия спор въпрос, чийто отговор са приведените работи. Става дума за въпроса *Може ли машината да мисли?*. Недовиждането, че в тези работи представляват една обща позиция за решаването на този въпрос, а не само различни възможности да се отговори на питането „Що е Просвещение?“, сред които изпъква този на Кант, осуетява схващането на самото Просвещение в неговата историческа фактичност. Тъкмо тази фактичност, която сега ще бъде обсъдена по-обстойно, има пряка връзка и със същностния проблем за възможностите, хоризонта и границите на разума в извънисторическата му употреба.

<sup>97</sup> Cf. *Aufklären, Aufklärung*, in J. Ch. Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. Leipzig, 1793–1801, Bd. 1.

<sup>98</sup> *Cultur. Ebenda*.

## **Четвърта глава: Басня, отговор на въпрос, писмо – жанрови контекст и просветителското му изпълнение предимно в Германия**

### ***§ 1. Просветеното съзнание и предразсъдъкът за жанровите разлики***

След въпроса „Що е Просвещение?“ идват не просто отговори. Въпросът е задал хоризонта на един диалог, където пряката цел е убедителното отговаряне; косвената – просвещаването на четящата публика. Към този хоризонт отива постоянният разговор за способностите, предназначението и осъществяването на човека в познанието, практическата дейност, верските и занаятчийско-професионалните общности, гражданското общество, държавата и – най-накрая – в човечеството. Като всеки хоризонт той е недостижим, но също толкова е и целево необходим. На линията му се разполагат множество отделни предмети, всеки от които дава тематичното разнообразие на просвещавания диалог. Поддържането му най-напред е задача на непосредствените участниците в разговора за Просвещението, който ни е оставен в текстовете им. Те са ония неговите най-висши представители, които дават право да се говори и за високо Просвещение. То обаче е невъзможно без масата съвременни слушатели и читатели, чието реално присъствие мотивира и търсене на въображаеми техни изяви, на вживяване в героите и сцената на просветителския диалог. Затова продължаването на този разговор е и наша задача, доколкото искаме не само да обясним, но и да разберем предметната и смисловата пълнота на епохата в нейното историческо въздействие дори тогава, когато го оспорваме и изглежда сме я преодолели. Преди това ние следва да се впишем в нея.

Така попадаме в своеобразен херменевтически кръг, при който разбирането на една историческа цялост зависи от отделни събития, а всяко отделно събитие – от разбирането на целостта и нейното смислово възпроизвеждане. Текстовото му представяне само преиграва битийното устройство, в което се намират хората с техните разбирания за поставеността си в него. С оглед на изследването се превръща в изследване на постоянно изменящ се обект. Характеристиките на този обект не са само негови, но и привнесени от изследователя. Този протеистичен облик несъмнено води до изследователски трудности и множество опасения, чието преодоляване обаче не е най-важната цел. Далеч по-важна с оглед на пълнотата на просветителското и просвещавано съзнание е целта да се опише и разбере типичния за епохата контекст,

от където кристализират ония ясни принципи, даващи право еднозначно да ѝ се даде общо име в голямата история. То се е получило и от опитите да се отговори на големия въпрос „Що е Просвещение?“.

Героите на малката история около този голям въпрос – Цълнер, Бистер, Кант, Менделсон, г-н \* \*, т.е. авторите на текстовете, от които изхождаме – са също в такъв кръг, доколкото просвещават, отговаряйки, и отговарят, просвещавайки. В него те представят позиции, към които съзнателно се отнасят и които препредават; заявяват се като лични примери, които могат да бъдат избирани и следвани от другите; питат, за да продължат диалога, но и да уязвят отговори, претендиращи за окончателна истинност. Би могло да се каже, че в тази история, освен затвореността ѝ в кръга на просвещенското мислене, виждаме и характерната му саморефлексивност, отвеждаща далеч отвъд него. Тя наистина е сякаш херметично затворена от достатъчно определени, осъзнати заявени и твърдо отстоявани лични ангажименти. Но отнесени и към всеобщото задължение това да осигурява по-добро бъдеще за всички, те помагат да се търси и открива присъщия на епохата дълг на образования човек: да просвещава другите, като същевременно просвещава себе си в хоризонта на човечеството и отвъд непосредственото настояще.

Подобно самоусъвършенстване е възможно при съчетаването на вродени качества, работа по развитието им и съответствието им в добре уредени начини на съществуване в основните общности, в които човек пребивава. Те го оформят в особен, почти неутилитарен смисъл на осъзнатото призвание да е част от семейството, професията, държавата и човечеството, т.е. да съществува с други. При това се има предвид съществуване не толкова в наличните, колкото в идеалните сфери на пълноценния общностен живот. Към тях бездруго се приближаваме не просто по своя воля – самият идеал ни привлича с безусловното си съществуване за разума, придърпва ни към бъдещето със свойствената му целева причинност, без някога да намери съвършено фактическо осъществяване в индивидуален план.

Кантовите регулативни идеи на разума и тяхното по-късно прилагане към социалнополитически доктрини са напълно обясними откъм този фон, в който се разтваря индивидуалността. Популярната теза, извлечена оттук, че „движението е всичко, крайната цел – нищо“, може да се схване не единствено в смисъла на липсата на крайна цел, а в този на нейната невъзможност за пълно предметно наличие. Но това означава, че и разумът не може да се възплъти изцяло в действителността, иска ли да остане трансцендентално идеален.

Това е полезната догматична предпоставка и на нерадикалното Просвещение изобщо. Колкото и то да се представя за секуларизиращо, разумагъсващо, реформистко, прогресистко, индивидуалистично и т.н., не може да се отрече, че именно тя го връща към верските корени и религиозните дела,

откъдето полъхва вечната отвъдност. С нейна помощ то се опълчва срещу всеки индивидуален авторитет, който попада в илюзията за завършеност на познанието и образцовост на практиката. Същевременно тази предпоставка диалектически изразява критичността на разума към самия себе си. Така се полагат подвижните граници на личното съмнение. То вече отстъпва пред една обща задача за съобразяване с абсолютните цели, но не и към тяхното тукашно осъществяване. Като хоризонт за безкрайна дейност това осъществяване не може да се постигне в предметния опит на което и да е крайно същество.

Тук нещата не опират до индивидуална скромност и осъзнаване на човешката крайност пред божествената вечност или тъмните основания на битието, а до осъзнато следване на споменатия принцип на толерантността в отношение с другите хора, мислени откъм назначението на човека. Този принцип впрочем е възможен само при отказ от претенцията за окончателна истинност, достъпна от едно частично гледище. Това осигурява постоянното наличие на една от чертите на просветеното съзнание: да се отнася както към себе си, така и към предметите на своя интерес, откриващи възможността на безкрайно развитие на познанието. Същевременно трезвостта му забранява прекрачването на хоризонта, отвъд който стои истинността на предметна практика, едноизмерна чрез внушената си истинност и доказана полезност във времето. Никак не е случайно, че в този контекст практическото винаги ще придобива морални измерения. Разбира се, те също са някак полезни, но вече само в посочения неутилитарен смисъл. Чрез постулативните изисквания на морала тъкмо практическото надмогва напора на нови и ефикасни практики и устоява на ерозията от възможния опит, които биха обосновавали неморално, ала временно ефикасно действие. По силата на една обективна илюзия, идваща от насоченото към бъдещето съвремие, всеки нов опит изглежда дори „по-вечен и по-истинен“, отколкото всеки предишен, както и всяка история може да се окаже по-недействителна от очакванията за бъдещето. Моралното съждение е начинът за разсейване на тази илюзия; едно разсейване, чийто най-ясен израз личи в знаменитото разсъждение на Русо върху въпроса „Дали възраждането на науките и на изкуствата е допринесло за очистване на нравите?“ с непоколебимия отговор: „Не“. Той е колкото обвинение срещу заслепението от времевия успех на приложеното знание, толкова е и надежда в неизменни норми, стоящи отвъд илюзията за постигнато чрез знанието всеобщо добруване.

Тъкмо поради това почти без изключение просветителите заемат мястото на оптимистични първоучители в образователния канон на нацията си, а с известни преувеличения и на човечеството. Това предполага обаче и застиването им пред следващите поколения като паметници на педагогическия ригоризъм, научен образец или национален символ в личностна форма.

Тази възможност съществено променя критическия патос и има сериозни методологически последствия с оглед на последните инстанции на знанието, онагледявани от личен авторитет. Тези инстанции не са сакрални предмети и верски ритуали. Те се оказват личностни осъществявания на въобразено съответствие между идеал и действителност, получено както в съзнателното му постигане, така и спонтанните им изяви. Оттук идват енергиите в полето между тясно възпитателната цел на Просвещението и общата представа за назначението на човека в неговото нравствено усъвършенстване. Личностните образци са тяхната видима изява. Така става възможна една своеобразна антропология от прагматично гледище, чиито цели се постигат чрез приближаване до високи личностни примери при притъпен критически диалог с тях. При това често пъти се пропуска, че в действителност тия примери дават ориентири за възможен отговор на интересуващите ни въпроси, но не и единствения отговор. Този отказ от окончателност в повечето случаи е автентично-просветителска претенция. Неговото неподвиждане утвърждава твърде полезния във възпитателната употреба предразсъдък – предразсъдъкът на авторитета. Той лесно преминава в догматизъм, ако не се допълни с характерния за всяко просветено съзнание критически поглед, като същевременно се запазва неговата важна роля в разбирането и продължаването на традицията.

\* \* \*

Искаме ли да останем в просветителския диалог, воден от участниците в малката история около големия въпрос „Що е Просвещение?“<sup>66</sup>, сме длъжни да отбележим, че нейните герои несъмнено споделят не по-малко силни и не по-малко полезни предразсъдъци, които ги представят като достатъчно определен глас за една възможност за отговор. За да разберем диалогичната природа на разговора, който ни интересува, вече беше подчертано, че трябва да се откажем някой от отговорите да е единствено меродавен. Но тук отново може да се попита: Защо отговорът на Кант да не е такъв? Та дори само формално той все пак е отговор на въпроса „Що е Просвещение?“<sup>66</sup>, докато текстовете около него нямат такава заявена цел. Означава ли това, че те са неосъзнат отговор на този въпрос? Дали само защото преднамерено не искаме да споделяме единствено просветителския предразсъдък за предразсъдъците на авторитета, но пък смятаме, че други неизявени предразсъдъци или принципи – например този на толерантността – могат да бъдат оправдани като полезни?

Разговорът за Просвещението очевидно не е приключен с едно негово определение, извлечено от няколко поредни творби, сред които изпъква тази на Кант. За да го продължим, трябва да обърнем внимание на хоризонтите,



които се мерзелят в него. Те проблясват в дадените отговори, обобщаващи смисъла на застъпваните позиции. Тук обаче няма да ни интересува доколко тези отговори са телеологични и по същество постоянно предхождат като хоризонт на необходимо разбиране постъпателността на изложението им. Няма да търсим най-напред неминуемата лична (биографична, съсловна, служебна и т.н.) предубеденост, която личи в конкретното отговаряне на въпроса за Просвещението и поради това прави невъзможно пълно съгласие между разговарящите извън убеждението, че въпросът е важен.

Тази предубеденост намира различни стилистични изрази. Тъкмо те са от особено значение, доколкото потушават личното своеобразие и авторитетния глас.

Реторически изглежда убедително да се твърди, че стилът – това е човекът. Има обаче съществена разлика между реторическа убедителност и жизнена истина. Откъм последната стилът се явява предимно с обезличаващите си следствия. Това личи най-ярко, когато застине в нормите на жанра. Наистина, в идейно-философски план изглежда маловажно, че Цьолнер отговаря с басня, Кант – с есе, г-н \* \* – с писмо, а Бистер – с допълващ коментар към него, прибавяйки и едно изобличително сведение от Лондон. Жанровите особености биха били определящи в един филологически подход и откъм формата на изложение. С оглед обаче на историко-философската задача, чието решение тук се опитва според принципа на толерантността и хоризонта на разбирането, трябва да обърнем особено внимание на формата, в която се изразява всеки от участващите в диалога. Тази форма обгръща съответно съдържание, подчинява го на норми така, както и познавателното съдържание се подчинява на формите на самото познание. Затова изясняване на тая формалност ще ни покаже една същностна страна на Просвещението: съобразяване със стилистични и жанрови условия, в които се укротяват гордите апели всеки самостоятелно да употребява разума си. Впрочем свободната употреба е възможна единствено в плана на личното самомнение; в публичната си изява патетично призоваваната свобода се съобразява с изразната си форма по същия начин, по който и всяко обосноваване на нова логика или нов език се ползват от нормите на общата логика и граматиката на стария. Това е същото отношение, което откриваме при морала и практиката; същата е и целта – именно да се преодолее обективната илюзия, създавана от представата за новото. То е ново, но в същите рамки.

Тук не бива да се подмине и едно друго съображение. По правило философското представяне на историческите епохи се ориентира по авторитетни класически произведения. В тях, ако използваме в стеснен смисъл думите на Хегел, имаме „епоха, схваната в мисли“. Така обикновено се представя и епохата на Просвещението, схваната в мислите и делата на най-авторитетните ѝ представители. Дори и да се свърва към маргинални за времето

си, но симптоматични за последващото развитие автори, това също става по посока на тежките философски жанрове и традиционни понятия. Такива са обикновено научният трактат, диалогът като предрешен трактат, възпитателният роман, дневникът, рецензията и полемичната кореспонденция между образцови представители на различни гледища. Затова не е чудно, че твърде пестеливо се обръща внимание на масови форми, в които далеч по-ефикасно и „икономично“ се представя и реализира Просвещението: например в афористично събрания смисъл на едно историческо събитие чрез обобщаващ го позив; в претълкуваната според налични условия всеизвестна поговорка; в реферирането на обемен труд чрез „най-важното“ в него за съвременниците, ала маловажно за нас; в нагледното представяне на голям научен и жизнен проблем чрез квазидраматургичен сюжет, макет или механизъм, който днес бихме отчели като куриоз откъм познатото ни развитие; в дневникът, сведен до протокол на факти, събития и мисли, повечето от които имат фоново значение за общото осмисляне.

Несъмнено тези икономични техники ги е имало и преди. Те са движени от свойствената за масовата образователна практика представа за ефективност чрез скъсяване на времето за овладяване на знания и умения. По време на Просвещението точно те навлизат бързо в образователните институции; представят се както в открити и все пак специализирани лекции, така и на сказки за най-разнообразна публика и търговски изложения; разпространяват се в многобройни печатни издания, специфицирани за съответна възраст, съсловна или професионална група; упражняват се в домашни събеседвания и техни записи. Тъкмо те изпълват оня безбрежен масив от данни, който рязко отделя съвременността от предишните епохи. За описание и обяснение най-близката ни съвременност Валтер Бенямин с оглед на художествената творба и новите жанрове в изкуството, най-вече в киното, въведе съчетанието „епоха на техническа възпроизводимост“. Следствие на това техническо възпроизводство е загубата на аура, на онзи полъх от сакралност, който привлича наблюдателя и го разтваря в творбата. При многотиражното възпроизвеждане на оригинала се губи свойствената му уникалност и вече не наблюдателя отива към него, а множество копия стигат да множество наблюдатели.<sup>1</sup>

Имаме всички основания да пренесем тази представа и към епохата на Просвещението, но вече с оглед на възпроизводството на резултатите и приложението на познанието. Това, че тая епоха се оказва доста близка, се дължи не само на чисто времеви причини, но и на близостта ѝ с днешния начин на възприемане на публично протоколирана фактичност и нейна личностна преценка в най-разнообразни, размножени до безличие изразни форми и об-

<sup>1</sup> Вж. Бенямин, Валтер. Художествената творба в епохата на нейната техническа възпроизводимост (прев. В. Константинов), в Бенямин, В. Цит. съч., с. 338.

рази. Тяхната характеристика е съчетаването на пестеливостта, ефикасността, убедителността и масовата достъпност в окачествяването на човешки постижения – все моменти, които съчетават трайното с променящото се, полезното с приятното, отнесени към личен интерес. Само доктринерска слепота би ги окачествила като повърхностно утилитарни форми за изместване на дълбинно битийно съдържание и бягство от „големите“ въпроси за истинското съществуване. Тези начини на възприемане тогава стигат за пръв път до своята осъзната очевидност и публична приемливост, ако ли не и задължителност, макар по същество да принадлежат към всеки човешки опит. Той е несъмнено индивидуален и все пак се подчинява на досегашната форма на наиндивидуален израз. Това подчинение гарантира успеха за разбирането и на най-новото.

Утилитарната откровеност на тия изразни форми се отличава и с това, че не е преобладаващо словесна. Може да е парадоксално откъм обичайните схващания за разбиране, което се търси предимно в езика, но пък откъм фактичността е очевидно, че ние имаме не по-малък усет за убедителност, идващ от прякото наблюдение на предмети и опита с тях. Такива са насочените към всеки възможен наблюдател макети, схеми, хербаризирани растения, препарирани животни и изкусни механизми, чиято демонстрация разчита поне толкова на въображението, колкото и търговският нюх – на желанието за притежаването и възпроизвеждането им. Съвсем не е случайно например, че по времето, което наричаме Просвещение, към старите търговски средища започват да се обособяват специални места за образцови занаятчийски постижения и уреди, предназначени за продажба и освободени вече от зорко пазените цехови тайни. Обичайният търговски панаир започва да се превръща и в изложение на временни или постоянни технически постижения, даващи нов облик и самочувствие на съответните градове и места.<sup>2</sup> Към края на XVIII в. тези изложения все повече се специализират, като особено място сред тях имат и големите панаири на книгите, около които започват да се оформят публични библиотеки и представителства на големите издателски къщи.<sup>3</sup> Във фондовете си те събират не само традиционните издания на класическото наследство, предимно философски, политически и исторически корпуси, но и все повече чисто научно-технически, речникови и занаятчийски секции с богат илюстративен и рекламен материал. Тези тъй модерни енциклопедии, изтласкали от интереса на масовото съзнание старите суми и

<sup>2</sup> Cf. Verlinden, Ch. Markets and Fairs, in: *The Cambridge economic history of Europe*, Vol. 3: Economic organization and policies in the Middle Ages, (ed. M. M. Postan). Cambridge, 1963, p. 119 etc.

<sup>3</sup> Cf. Rosenstrauch, H. *Buchhandelsmanufaktur und Aufklärung. Die Reformen des Buchhändlers und Verlegers Ph. E. Reich (1717–1787). Sozialgeschichtliche Studie zur Entwicklung des literarischen Marktes*, in: *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 26, 1. Halbband, 1985, S. 10 ff.

бестиарии, спокойно могат да се използват за непосредствен образ, онагледяващ просветеното съзнание в цялата му разхвърляност и калейдоскопичност, но същевременно и подчиненост на една тенденция – пълно разкриване на тайните чрез средствата на „полезната и приятна“ публична очевидност в нейните словесни и предметни форми. При това с убедителността на лесно усвоимото, за чието възпроизвеждане е достатъчно точното следване на съответните инструкции. Без риск да се принизи темата, може да се каже, че в основата на тази инструктивност стоят многотиражните календари, чието някогашно чисто религиозно съдържание все повече се изпълва с откъснатите от ритуалната практика полезни съвети за деня и сезона. Те покриват широката област между кухненския рецептурник за дневното меню през кратката биография на знаменитата личност, родена на датата, до темата за творба, която трябва да напишат или изиграят пред децата си на съответния ден и в съответна стъпка техни родители.

Към тази уж нисша публична форма на приложеното общо знание може да се прибави и структурната промяна на образованието. В неговите цели все повече се появяват задължителни технически умения и конструктивни сръчности. Тяхната публичност в специализирани списания и притурки в стил „направи си сам“ с материали, кройки, схеми на различни по сложност битови уреди – от разтегателна маса през стенен часовник до отоплителна система –, както разбулва частните тайнства на занаятчийските сдружения, така и свежда конструктивните сложности до инструкция за последователни действия. При възпроизвеждането им човек наистина създава нещо сам и се отличава, но също така го създава в една безлична общност, където всеки действа по общи правила.

Това се отнася обаче не само до битови нововъведения, както не и до „новости в изкуствата, науката и занаятите“, но и до представите за държава и политика. С оглед на това е напълно възможен примерът за съчетаваните на високото, учено Просвещение, промяната на функцията на изложението и същевременно полезното и приятно наблюдение. Чудесен пример тук е възходът на едно традиционно „панаирджийско“ изкуство, цирковото. То се възражда към края на XVIII в. благодарение и на техническото си усъвършенстване, и на използването на пъстрия диапазон от словесни, телесни, интелектуални и технически способности, които се представят на най-широка публика. Пъстротата в облеклото на цирка и карнавала не е само хитър похват да се отклонява публичното внимание; в случая тя най-непосредствено отговаря и на пъстротата в интересите и способностите на публиката. Дотолкова циркът е първото успешно търговско, но също така и просветителско съчетание между изкуство, развлечение, поучение и използване на най-разнообразни технически средства за онагледяване на човешки способности, представени в тяхната постижима за най-широката публика форма –

от акробатика през фокуси до пресъздаване на исторически събития. Надали е случайно, че Филип Астли успява да развие и „продаде“ модела на цирка си след 1770 г. в панаирите на почти цялата тогавашна Западна Европа, като в представленията с всички технически особености неизменно присъстват инсценировки на събития, при това месец след реалното им случване: шурма на Бастилията, гилотинирането на Дантон и Робеспьер, Наполеоновите походи в Египет и Русия и др. Този модел, напомнящ на класическите инсценировки от късната Римска империя, показва най-близката история колкото с развлекателна, толкова и с образователна цел.<sup>4</sup> Същевременно той не би бил възможен без онова критично съзнание, свойствено за просветената публика, за която точността на пресъздаването в най-голяма степен е зависела от чисто техническото преоформяне на реални оръжия и механизми, употребявани вече безопасно. Така илюзията за пълно отъждествяване с действителността, една илюзия, свойствена за простодушния наблюдател, отстъпва място пред възхитата от техническото съвършенство, с което една несъмнено илюзорна действителност представя случилото се схематично, кратко и ясно, отчетливо и достъпно, т.е. най-точно.

Такива технически похвати за възпитаване на един общ усет могат да бъдат наречени „макетизиране“ на действителността. Тяхно продължение във виртуалната им форма, която дори може да изтласка реалността, е съвременният „макетинг“, имащ най-вече място в компютърното програмиране и съответните рекламни-търговски практики. Те винаги са били използвани за ефикасно онагледяване както на знания и умения, така и на чисто верски ритуали, ала едва от средата на XVIII в. стават масови средства за публичното просвещаване, характерни както за онагледяване на постиженията на природните науки, медицината и изобразителното изкуство, така и на философията, литературата и музиката. В този аспект би могло да се каже, че Просвещението е невъзможно без скъсените си словесни форми, каквито са лозунгите, политическите девизи, претълкуваните древни анекдоти и афоризми, но също така и без схематични нагледни и механични предмети, в които бива опредметен неговият дух. Те свидетелстват за него далеч по-убедително, отколкото големите трактати и сложни фабули, повтарящи катедралните постройки и величествените дворци. Без това „макетизиране“, еднакво полезно както откъм икономията на време, така и заради масовата убедител-

---

<sup>4</sup> Все още предстои едно сериозно изследване на връзката между Просвещение и цирково изкуство. Иначе вж. най-общо: Bose, G., E. Brinkmann, *Circus: Geschichte und Ästhetik einer niederen Kunst*, Wagenbach, Berlin/West, 1978. Дори и да се раздразнят почитателите на Вагнер, може да се каже, че неговото синтетично художествено произведение като романтическа реакция срещу просветителския оптимизъм е възвишено продължение на цирка. Това донякъде обяснява защо критиците му, не по-малко суетни от него, обявяват за кич оперния вариант на немската митология.

ност, не би било възможно обобщаването, осмислянето и препредаването на световноисторически събития с изтърканите днес, но мобилизиращи тогава изрази и обяснителни фигури от типа „Равенство, братство, свобода“, „Войници, вас ви гледат хилядолетия!“ или „Невидимата ръка на пазара“. Ако се оставим на философската изследователска традиция, която предпочита големите и отдавна утвърдени жанрове с убеждението, че те най-пълно представят една епоха, ще подминем тъкмо духа на епохата в една от неговите фактически най-отличителни исторически изяви.

Без особено насилие може да се отстоява, че отглас от тая изява е и схематизмът на разсъдъка. Със сигурност този схематизъм принадлежи към „вечните“ характеристики на познанието и препредаването на знания. Едва в епохата на Просвещението обаче той се превръща в цел, чиято динамичност същевременно я прави причина на самата себе си. При това тая причина не е вече субстанцията на Спиноза, представяна като Бог или природа, а е същностната характеристика на всяка разумно същество.

\* \* \*

Просветителският разговор, който бе приведен по-горе с превода на няколко текста, дава възможност да се преодолее този дефицит на изследователското внимание към предметите и жанровете, в които се представя Просвещението. Този дефицит всъщност е следствие от препоява на предразсъдъка за авторитета, на който не са чужди и просветителите. Неговото преодоляване се представя тъкмо чрез тези нови авторитети и техните основополагащи трудове, а само като куриоз или допълнение на картината се обръща внимание на изявата им в други, сякаш по-нисши, ненаучни по форма и по-близки по съдържание до масовото съзнание литературно-фикционални жанрове. Тъй като повечето от авторитетните днес мислители от просветителската епоха – и най-вече немските – нямат особени претенции и успехи в последните в сравнение с техни известни или забравени съвременници, запазването на авторитета им като че ли налага да не се спираме тъй обстойно например на поетичните им опити, на публицистичните им изяви в популярни списания или на лично мотивираните им ангажменти в подкрепа на политически, образователни и възпитателни каузи. Ала така се подминават опитите им в бездруго „нисши“ жанрове, каквато е баснята; на участията им в отговори на въпроси, за да припечелят някой талер; на писмата им, в които споделят както теоретическите си възгледи, така и тривиалните си преживявания при среща с някой забележителен механизъм. В най-добрия случай те биват привлечани като съпътстващи свидетелства за търсените и извлечани от основните трудове тези; в най-лошия – като биографичен куриоз. Изглежда само буквоядската склонност към пълнота, ко-

ято впрочем характеризира филологията и историята, както и свойствената на безкрайното любопитство мания към пълна яснота, особено характерна за времената на масовата култура и изчезващата интимност, биха оправдали успоредяването на високите философски жанрове с други свидетелства от словесен и нагледен характер, излезли под ръцете на съответните философи или налични около тяхното дело.

В това отношение за изследванията на Просвещението се отваря безкрайно поле за работа. За него имаме предостатъчно данни най-вече поради това, че исторически то е тази епоха в развитието на Европа, където за пръв път се натрупва такъв огромен масив от книжнина, художествени и предметни сбирки в институции на всички обществени и съсловни равнища – от селското училище през градските библиотеки до националните музеи; от запазените лични писма през семейните библиотеки, събирани според наследявани професии до големите частни колекции на просветени аристократични и буржоазни семейства; от историческите отдели на техническите паркове до каталозите на най-големите световни изложения. Те могат да бъдат мобилизирани около всякаква тема и „смилова цялост“, която лесно ще бъде подкрепена с факти, извлечени от тях. Никак няма да е чудно, че открият ли се някой ден сведения за менюто в странноприемницата, където Фихте е отседнал в Кьонигсберг при срещата си с Кант, те сериозно ще допълнят с текстови свидетелства ония иронични обяснения, които Хайне прави, запознавайки френската публика с въздействието на лошата храна, бирата и евтиния тютюн върху преодоляването на кантианството и оформянето на по немски типичния възвишен трансцендентален идеализъм. Разбира се, това допускане с право може да се оцени като профанско принизяване на мисълта до битови причини. Ала по същество от подобен подход не се отличават всички редуccionистки версии, отправящи философията към „фундаментална“ предметност и „структурни образци за интертекстуалност“, заместващи всяка емпирична субективност и изменчива жанрова реалност.<sup>5</sup>

Споменатият предразсъдък за жанровите разлики, които разкриват и ценностни предпочитания, има силно инертно действие. Несъмнено то е свързано с причини, по-дълбинни от простото харесване. Опитите за класификации на жанровете и изкуствата, при които нравствената чувствителност сякаш се намира в елемента си при най-висшите и е разпиляна в нисшите, насочват към цензуриращата роля на подобна предразсъдъчност. Тя подтиска „малките“ жанрове дори и поради това, че черпи правата си от т. нар. рационална психология, делеяща усетите ни на висши и нисши. По

<sup>5</sup> Добър критически и донякъде ироничен преглед на такива по същество методически нагласи с примери от областта на литературознанието прави Никола Георгиев в „Краевековно зачеркване“ (вж. Георгиев, Н. Почит и прочити; Литературознание на неограничените възможности. Велико Търново, изд. „Слово“, 2003, 146–149.

всичко изглежда, че се основава на преценката на духовната дейност или познавателната способност както според яснотата и отчетливостта им, така и според последващото им въздействие в личната биография и съответна обща история. Тази преценка е укрепена тъкмо в просветителската епоха с дисциплинирането на душата, стегната в корсета на научното ѝ представяне, чието образователно популяризиране е направило несъмнена йерархията на познавателните способности. Обикновено за нея в нисшите етажи се разполагат усещането, впечатлението и възприятието; в средните са положени представите, паметта, въображението; в най-висшите са вярата и мисленето за самото мислене, като често пъти те заменят местата си най-вече по силата на религиозните, съответно атеистичните убеждения на „психолозите“. При това се допуска, че духовната дейност и познавателната способност се изявяват автентично в най-висшите си форми, докато отчасти средните и почти напълно нисшите могат да бъдат, ако не направо пренебрегнати, то поне приписани на животинските сили в човека или дори на вегетативните възможности на животинското и растителното тяло.<sup>6</sup>

В подобни класификации, съответстващи на реда в познавателните способности, са бетонирани основите и на ценностно класифициране на чувствата, които определени жанрове събуждат. Според тях например усетът за красиво в поезията и музиката е по-интензивен и съответно по-висш от този в архитектурата и кулинарното изкуство, ако последното изобщо има място в класификативните схеми. Така е и в надценяването на трагическото спрямо комическото, на красивото спрямо грозното и др. под. На тази сякаш естествена йерархия в строежа на психиката съответстват и жанрови йерархии. По този механизъм на преценката един философски трактат е сякаш по-близък до истината в нейната пълна разгърнатост в сравнение с афоризма, видимо даващ много повече свобода, но и доста по-неопределени възможности за понятийното осмисляне.

Ако Реформацията успява да освободи верския усет от статута на носителя му и мястото на изявата с твърдението, че папата в Рим надали вярва във Възкресението по-автентично от неуката баба в някое рудничарско село, ценностните предразсъдъци по отношение на познавателните способности на авторитета и високата култура се оказват далеч по-неизтребими дори за откровени агностици. Все пак Лутеровите разговори около масата придоби-

<sup>6</sup> Тази идваща от Аристотел традиция се задълбочава от Декарт и получава днешния си популярен израз в т. нар. рационална психология. Тя се споделя и от Кант, чиито подразделения на изящните изкуства и сравнението им по естетическа стойност несъмнено следват дедукцията на познавателните способности от разума през разсъдъка към сетивата и усещанията. (Вж. Кант. Критика на способността за съждение. С., БАН, София, § 51–53.) За дисциплинирането на душата и тялото и дисциплиниращите ефекти му върху самоосмислянето и властовата структура през XVIII в. вж. Фуко, М. Анормалните. Цикъл от лекции в колеж дьо Франс 1974–1975 (прев. А. Колева). С., Лик, с. 67 и сл.



ват историческото си въздействие както на авторитета, който той има, така и на изобилието от простонародни мъдрости, които могат да се чуят във всяка кръчма. Изказани от него, те се възприемат за по-автентичен израз на масовото мислене от лицемерното им скопяване в поучителната проповед, основана на отческите коментари към Писанието, което бива тълкувано съобразно йерархическото положение на професионален църковен служител. Същевременно и най-секуларизираните борци срещу предразсъдъците защитават йерархията в чувствителността и трудно приемат, че интензивността на удоволствието от рисунките на една панаирджийска въртележка може да е по-силен и далеч по-автентичен в непринудеността си от съзерцанието на утвърдени шедьоври на живописца. Жан-Жак Русо е само изключение, потвърждаващо правилото – неговите протести срещу отчуждената от природното състояние лицемерна възвишеност на обществото са изразени в не по-малко възвишена трактатна или епично-романова форма.

Независимо от тежестта на авторството, която сама по себе си е достатъчно определяща, инертното действие на традицията при оценката на авторитетите и жанровете като изрази на представяните и предизвиквани усети, влияе и при разглеждане на начините, по които се изразяват участниците в един разговор. Ето защо изглежда очевидно, че както просветителска притча или басня, съдържащи пряк, сведен до формула морал, по принцип са по-маловажни от романа и поемата, посветени на възпитание на чувствата, така и един философски трактат за същността на Просвещението ще превъзхожда есе, написано по зададена от някоя академия тема, особено когато то не е и наградено.

Единството на тези предразсъдъци – на авторитета, на жанровата и на чувствената йерархия – е допълнителна причина сред приведените творби да изпъква тази на Кант. Основната несъмнено е последващо въздействие на самия Кант, което съвсем неисторически го поставя като „завършен и цялостен“ дори тогава, когато нито той, нито някой около него е предполагал тази завършеност и цялост. Това или въвлича в безкритичния поток на надценяването сравнително тривиални произведения, защото се споделя предразсъдъкът за пълнотата на творческите способности; или пропуска пак в името на пълнотата такива, които при каквото и да е сравнение не хвалят автора им, камо ли пък да запазват авторитета му. От подобно отношение патят често пъти незаслужено т. нар. велики исторически личности, чиито творчески и поведенчески актове биват представяни или в свършената им пълнота, или с лицемерно пропускане на принизяващи ги творби и постъпки.

Възможно обяснение, извън честата политическа и идеологическа целесъобразност, е принципната ориентацията на примерните биографии към образцовото съществуване на последователите на Богочовека, Чиито думи и действия без изключение изразяват пълнотата на световната Му мисия.

Характерната християнска нагласа за доверие в живото предание намира по този начин особената си изява в представата чрез изказващия я тук и сега авторитет. Това апологетично основание съвсем не извинява откровените заблуди, разпространявани за мирски дейци, когато в случките от детството им се търсят белезите на величието им, а в несръчните поетически опити – смената на гениалността. Има, разбира се, и огромна просветителска полза от това: подобни възхвали дават отлични сюжети за анекдотично представяне на историята, чието иронизиране ни освобождава от нейните тежести.

Всичко това със сигурност е повлияло и за маргинализацията в изследователското внимание на участници като Цьолнер, Бистер и г-н \* \* в постановката и отговарянето на въпроса „Що е Просвещение“. Те не само не са писали систематични трудове от типа на *Критика на чистия разум*, но и се представят в жанрове, които философската следпросвещенската традиция на тълкуването обикновено пренебрегва, ако ли не – напълно забравя. Впрочем работата на Кант също е в рамките на характерния на XVII и XVIII в. жанр „отговор на въпрос“, зад който все пак прозират скъсените до есе тези на един възможен трактат и интерпретативните възможности на афоризма, поговорката или всекидневното мнение. Иначе този жанр се движи тъкмо с питания, които отнасят мисълта към вечни проблеми, изявени във времевата непосредственост: „Винаги ли в здравето тяло има здрав дух?“, „Струва ли си да се заблуждава народът?“, „Доколко напредъкът на науката пречи на усъвършенстване на нравите?“ и др. под. Техният награден от авторитетна институция отговор тутакси превръща някого в несъмнен авторитет, докато всички останали, опитали отговора, отпадат в сферата на исторически незначителните подробности.

Разбираемо е, че това подценяване, подсилено с цялостното историческо въздействие на Кант, запраща срещата им на страниците на „Берлински месечник“ в маргиналиите на историята и го прави обект на случаен интерес. Инерцията на традицията в привилегироване на автори, жанрове и теми води обаче до това, че се подминават автентичните изяви на епохата. Така обаче се подминават и същностни черти на просветеното и просвещаващо съзнание.

Ето защо не само заради спазването на принципа на толерантността по отношение на жанровете, което трябва да ги равнопостави, а и заради историческата фактичност, която трябва да се припомни, си струва да се обърнем към пренебрегвани днес, но твърде важни форми, в които се представя интересуваният ни разговор за същността на Просвещението. Това са баснята, отговорът на въпрос и писмото. В широк смисъл те представляват оръжията на просветителите. По отличителен начин те изразяват конкретността на разговора между нашите участници, но и същностните черти на просветителското мислене изобщо. В по-тесен смисъл, който се търси с оглед на

Кантовия „Отговор...“, те уплътняват и конкретния контекст, и особената историческа еднократност на Просвещението, като същевременно изразяват нерва на отговорите. Наред с това тези форми ни представят и „материята“ в основните понятия на просветителското съзнание, неговото времево и непосредствено нагледно съдържание. Затова както пребиваването на това съзнание в полето на високата теория, така и разбирането на историческата му еднократност в предметите на непосредствения му опит е неминуемо без тия традиционно подценявани жанрове. Това налага тяхното по-обстойно обсъждане. Допълнителна причина за такова обсъждане е и почти пълната теоретическа незаинтересованост към тях у нас.

## **§ 2. Баснята. Природа и възпитание**

Не просто случайният редакторски избор е довел до това, че Кантовият „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ в свързания втори том на „Берлински месечник“ за 1784 г. се предхожда от басничката „Маймунът“ на пастор Цьолнер. Не е и особената, почти заговорническа ирония на Бистер, който с тази басничка напомня за автора, поставил преди време въпроса, на който отговаря г-н проф. Кант, енигматично насочващ току под заглавието на текста си „вж. декемвр. 1783, стр. 516“. Тук пръст има една необходимост, чието разглеждане ще ни представи особения контекст, в който крайните, висшите цели на просвещението се представят, обясняват, преследват и дори постигат с неочаквани за днешните ни разбирания средства. Сред тях важно място има баснята, един подминаван от „високото“ изследователско нимание „нисък“ жанр, почти напълно липсващ в историко-философски и понятийно-систематични представяния на просветителската епоха; ако се появява, е само в маргиналиите.<sup>7</sup> И още по-пренебрегван, когато става дума за морал в оня патетичен Кантов смисъл, видимо принизен в строежа на баснята до назидателна поука, каквато обикновено срещаме при тази достъпна и за непълнолетния разум проста литературна форма.

Това е във висша степен несправедливо, извън това, че е и късогледо

<sup>7</sup> Извън специализирано литературно-исторически и жанрови изследвания, важноста на баснята за изразяване на просветителското мислене особено в немскоезичните страни се подчертава настойчиво от Петер Хасубек: *Die Fabel. Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung* (hg. v. Peter Hasubek), Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1982; *Fabelforschung* (hg. v. Peter Hasubek), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983 и особено в изданията от него и Тео Елм том: *Fabel und Parabel. Kulturgeschichtliche Prozesse im 18. Jahrhundert*. Elm, Theo u. Hasubek, Peter (Hgg.), W. Fink Verlag, München, 1994. В това отношение тук изпъкват статиите на Х. Коопман, *Lessing: Das Allgemeine im Besonderen. Aufklärung als Denkfigur und Fabeltheorie*, S. 51 ff. и на П. Хасубек *Tugendspiegel und Lasterschelte: Gellerts Fabeln im soziokulturellen Kontext*, S. 157 ff.

по особен начин, доколкото се ориентира от очевидност при възприемането на миналото и моралната патетика на нравствената философия. Именно тях трябва да имаме предвид и да се въздържим от предварителни съждения, за да видим същността на нещата. Защото ако днес баснята почти отсъства в публичността и присъства маргинално в образованието, тъкмо през Просвещението тя, възродена с многотиражните преводи на Езоповите сюжети на повечето европейски езици, постига завършеността си в творчеството на Ларошфуко, за да стане една от най-използваните литературни форма за всякакви послания. Авторите и преводачите на басни придобиват голяма известност и като неизменни участници в школското образование, където разумът се употребява частно, и като възпитатели на обществото, където употребата му е публична. Те стоят в основите на всички национални просвещения. Без изключение създателите на светските национално-образователни институции са преводачи на басни и баснописци, влизачи в това си качество сред класиците на жанра в националните литератури. Независимо дали се подвизават като салонни събеседници като Лафонтен, библиотекари и учители като Крилов, архивари като Томас де Ириарте, разкалугерени реформатори на църквата като Доситей Обрадович или съставители на учебници и граматики като д-р Петър Берон и Неофит Рилски, те са и учители на нацията си. Тези нови, „след-езопови“ класици на жанра, налагат нови образи, герои и теми и дават различни тълкувания на древните сюжети, като неизменно ги съобразяват с идеята за подобряване на общите дела. Това доразвива и разширява късноантичните възгледи за жанра, полагайки го за нагледно предимство към целево претълкуваните категории на битието, познанието, душата, нравствеността, обществения живот и личен успех.

Целта на работата им е напълно просветителска: баснята допринася за самоусъвършенстването на човека чрез усъвършенстване на обществените норми и връщането им до тяхното природно, предобеществено наличие; тя е единство на публична норма с естествен ред.

Най-популярен пример за това единство са басните на Песталоци във „Фигури към моя буквар или за началата на моето мислене“ от 1797 г. Теоретично тия цели са дообобщени през 1823 г. в диалога му за „Разликата между живота в гората и общественото състояние“. Тук всяко обучение се обосновава чрез противоположностите „природа – нравственост“, „индивид – общество“, „телесна структура – психика“ и т.н. Педагогическо примиряване на тези противоположности следва възпитателните цели, които естествено, но изначално неразгърнато са присъщи на индивида.<sup>8</sup> В това обосноваване несъмнено говори подмолното влияние на езика, в който думата за възпита-

<sup>8</sup> Вж. Pestalozzi, J. H. *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, begr. von A. Buchenau, E. Spranger* u.a. Berlin-Zürich, 1927–1996, Bd. VII, (1933), 322–333.

ние – Erziehung – буквално означава „извличане“, „изтегляне“; със сигурност играе роля и представата за образование като „образуване“ и „образоване“ на просветен човек, Bildung.<sup>9</sup> Но с не по-малко основания тук могат да се търсят последиците на не толкова влиятелното след Кант – и по-специално след стилизацията му от Шилер – теоретично противопоставяне между несвободата в природата и свободата в мисълта и творчеството, колкото тъкмо практическото съображение за възпитание чрез басни, тъй настойчиво търсено от Песталоци. Основанията за това са очевидни, отнесем ли ги към разгърнатата същност, т.е. към строежа, целите, употребата и въздействието на баснята изобщо.

Баснята е най-популярната форма за изобразяване и преодоляване на обществени пороци чрез нагледни примери от света на природата; същевременно тя е пряка възпитателна ирония. При нея основна роля винаги е играла простотата в представянето на изкривените човешки взаимоотношения чрез поучителни образци от животинския свят. Свеждането на човешкото поведение до природното вече само по себе си е възпитателно с очевидното иронизиране на традиционната битийна йерархия, в която хората стоят над животните, а те – над растителния и „мъртвия“ свят. Но възпитателният ефект е още по-силен, когато и природата във физическата ѝ непосредственост продължава да се схваща като образец за нравственост и естествено поведение, зад което стои Божествен промисъл. В това отношение баснята съвсем не е иронична и лековата. Тя напомня за естественото добро състояние, царящо в света преди появата на открития към греха човек. Дотолкова естественото състояние е преди всичко нравствен, не просто природен идеал за организмично развитие на човека чрез напирашо от природата му действие за постигане на лична и обществена свобода.<sup>10</sup>

Завършената природа се раздвижва не само от приписаната ѝ нравственост, популярно средство за чието изобразяване е баснята. Тази промяна се наблюдава и в теорията на естественото право, отговаряща на усложняващите се публични норми, които търсят своя несъмнен източник. В голяма степен това право схваща природата не само като метафора, а и като идеал на рационалната необходимост и непроменливата структура в Божието дело. Със сигурност то личи и в развитието на „земеописанието“, на движената от

<sup>9</sup> Подобно влияние може да се надцени дотам, че от него да се обясняват и различията в педагогическите нагласи и похвати. Примерно в нашия език буквалното онагледяване и съответно осмисляне на възпитанието ще даде представа за „пре-хранване“, „въз-питание“, наливане на знания и пр.

<sup>10</sup> Обект на едно интересно изследване би била връзката между морализаторското продължение на Кант във философията на Фихте с педагогическото учение на Песталоци, с когото Фихте е близък в „швейцарския“ си период. Насоки за това вж. в Ehrhard, Peter. Die pädagogischen Grundanschauungen bei Fichte und Pestalozzi, Druck K. F. Bender. Darmstadt, 1908, S. 21 ff.

откривателско любопитство география. Правото все повече включва исторически, политически, икономически, културни и нравствени моменти, които продължават „работата“ на природата във възпитанието на човека.<sup>11</sup> За някои дори тя е решаващ фактор за цялото историческо развитие, чието осмисляне разглежда природата и като среда, и като субстанция на обществения живот в неговата емпирическа пълнота. Например влиянието и популярността на физиократите се дължат и на новите очевидности за природата, а не само на нарастващата сложност на икономическия живот, чийто общ знаменател се търси съвсем рационално сред множеството новоизпъкнали възможности. Сред тях най-видно и това съобразяване с природните необходиминости, което прави невъзможно разбирането на човешката продуктивност извън „природния дар“, достъп до който имат непосредствено работещите с природата и в природата. Израз на тази очевидност е икономическата таблица на Фр. Кене, която – при цялата си наразгадаемост, опитвана от мнозина след Маркс на сам – е пределно ясна, поставяйки съсловието на земеделците в основата на всяка икономическа дейност.

Разбира се, това може да се разглежда изцяло в стила на прагматичното схващане за „полезно и приятно“, чийто синоним е и природосъобразното в буквалния, физически смисъл. Но същевременно то дава възможност и за освобождаване от предразсъдъците за природата и нейната безотносителност към нравствените норми в обществото, заявявани с метафизическото тълкуване на „природата на човека“ по посока на „образ и подобие Божие“. Преоткритата природа вече пряко служи за образно-метафоричното онагледяване на човешката естественост в науката и нравственото възпитание, като същевременно заема все по-голям сюжетно-стилистично място в изкуството и естетическото развлечение. Описанията на природни картини често пъти са далеч по-интересни и съответно – четени, отколкото диалозите, чийто фон иначе трябва да представляват. Несъмнено това е продължение на интереса към описанията на географските открития, с които започва Новото време и е следствие от пренасочването на вниманието към „новости“. Те са новости предимно в природен смисъл – описания на нови земи, реки, растения и животни, докато интересът към чуждата нравственост, вяра, език, семейни норми, обществена организация и т.н. на хората от новия свят се подтиква с квалифицирането им като „дивачество“ или „варварство“. Което освобождава дори и най-просветеното съзнание от нравствени терзания при унищожаването на чужди култури, но го запазва при разглеждането на чуждите природни дадености.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Вж. Gerland, G. Immanuel Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeiten, Kant-Studien, Bd. X, 1905, 23–25.

<sup>12</sup> Това е показано по убедителен начин от Цветан Тодоров в „Завладяването на Америка. Въпросът за другия“. С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1992.

Тук няма как да не се припомни, че тъкмо по това време „мъртвата“ природа бива открита в нейното развитие към духовна, успокояваща и лекуваща човека естественост. Това измества схващането ѝ на чисто физическа реалност и допълва представата за нея като източник на неизчерпаеми материални блага за човешкото тяло с оздравителните ѝ свойства за човешкия дух. Така в края на XVIII в. се появяват за пръв път обичайните за нас понятия и съответно думи като „курорт“, „туризъм“, „спортни игри“, „гимнастика“. Те недвусмислено отвеждат към лечение на болести, запознаване със забележителности и телесно развитие чрез общуване с природата в нейната пълнота.<sup>13</sup> В учебните програми на най-напредничавите гимназии и университети все по-често се среща „физическото възпитание“; „гимнастиката на ума“ става не само обща задача на всички пропедевтики, но и незаобиколимо условие за работа в полето на високата теория; „играта на въображението“ придобива състезателен характер. Всичко това не просто е продължение на практиката в аристократическите семейства и рицарските възпитателни школи; не се изчерпва с походи, езда, фехтовка и танци, решаване на поетически ребуси и създаване на творби за любимата. То вече е израз на ново съзнание за състезателно пребиваване в света, в който образованият се стреми да усъвършенства своите интелектуални и физически дадености в паралелното им развитие до точката на тяхното сливане.

Към края на XVIII в. откриването на природата в нейната подпомагаша духа естественост достига до строга дидактическа система, подпомагаша добрата работа на тялото и ума за целите на човечността. Тази идея е водеща в основаването от Йохан Базедов и Кристиан Волке през 1774 г. в Десау на гимназията „Филантропин“, „рождената майка на всички добри училища“.<sup>14</sup> В програмите ѝ наред с изучаване на съвременни езици, история, литература и природни науки, голям дял заема обучението в занаяти и общото физическо възпитание. Във „Филантропин“ се приемат ученици от всички съсловия и вероизповедания, включително и евреи, като всякакви разлики се заличават в строг режим, униформено облекло и общи занимания по работни групи. Забележително е, че спомоществовател на това типично просветителско училище е г-н проф. Имануел Кант, при когото жителите на Кьонигсберг можели да внасят своите дарения срещу съответна квитанция „откъм 10 ч.

<sup>13</sup> Вж. Knebel, Hans-Joachim. *Soziologische Strukturwandelungen im modernen Tourismus*. Enke. Stuttgart 1960. Т. Ман по забележителен начин описва това при сравнението си между Гьоте и Толстой.

<sup>14</sup> Garber, Jörn (Hrsg.). *Die Stammutter aller guten Schulen, Das Dessauer Philanthropinum und der deutsche Philanthropismus 1774–1793*. Walter de Gruyter – Max Niemeyer Verlag, Berlin 2008. Със същото име през 1804 г. във Франкфурт на Майн се основава гимназия и от еврейската община; девизът на гимназията е „За Просвещение и Хуманност“; в нея учат деца и от не-еврейски произход от всички съсловия и верски общности.

докъм 1 следобед, а през целия ден – в Кантеровата книжарница“.<sup>15</sup> През 1776 г. Кант се обръща „от името на побратимените млади приятели на водачите на човечеството, особено към тия, които започват усъвършенстване на училището, както и към бащите и майките, които искат да изпратят децата си във Филантропин“. За него това училище е „истинско, съобразено както с природата, така и с всички граждански цели учебно заведение“; наложеният от Базедов начин на работа е най-препоръчителен за „всички учители както в частното, така и в публичното обучение“; то е „най-евтино подпомагане на човешкия род с най-голяма и естествено саморазпространяваща се полза.“ Това е така, защото в него човекът в частност и човечеството изобщо се развива не чрез „робско подражание на стари навици и необразовани епохи“, а с „мъдро извличане на вложените от природата качества“ – едно развитие, което е дадено от „всеобщата майка природа: тя не оставя да закърнеят семената ѝ, а се развива и запазва рода си.“ Поради което за „всеки обикновен човек, за всеки отделен гражданин на света е безкрайно необходимо да се запознае с това образователно учреждение, стремящо се към изцяло нов ред в човешките неща.“<sup>16</sup> Това единство на „практически полезно“, „теоретически приятно“ и „природно заложено“ заляга в основата на всяка дейност, имаща просветителски цели.

Именно в този не само педагогически контекст баснята получава важната си задача както за развитието, така и за реализирането на природни качества като „утринна гимнастика на образоващото се съзнание“. Тя успешно се състезава с други нагледни форми в образованието (рисунокът, схемата, макета), във възпитанието на нравствеността (евангелски притчи, жития, отделни примери от живота на герои и светци, семейни поучения) и в масовите представления на исторически събития, характери и лични биографии (театрални действия, комедии и трагедии, хронологии, иконични схеми за жизнения цикъл и съдбата). Баснята е отлично средство за всичко това, доколкото непретенциозно се обръща към простото, детинското, ведро поучителното, т.е. към здравата, но все още неосъзната основа на съобразеното с природата човешко поведение.

Просветителската басня не само свежда крайните цели на възпитанието до неизкушеното съзнание с пригоденото към него съдържание. Чрез използването на общоразбираемото в пословични образи и сравнения тя се съревновава със сакралните образи и подсилва възпитателния ефект на народните приказки, песни и умотворения. Те не крият своя профанен произход дори при отнасянето си към образците на високата традиция. Тяхната романтична възхвала именно като реакция срещу Просвещението ще открие по-късно

<sup>15</sup> Kant. Aufsätze, das Philanthropin betreffend, AA II, S. 451.

<sup>16</sup> Ebenda, 447–449.



светлите страни на стихийната вяра и на общонародния дух, за да ги обособим като сюжетни образци за възпитанието и творчеството. Със сигурност безименните народни приказки, песни и умотворения предхождат сюжетите, приписвани както на Светия Дух, така и на светски автори, задавайки структурата за осмисляне на жизнения път на човека. Не може обаче да се отрече, че интересът към тях е подбуден доста по-късно и то донякъде като верска реакция срещу Просвещението и утвърждаваната от него общочовешка полезност в развитието на природните творчески способности. Тази реакция се изразява най-силно както в романтичeskото противопоставяне на народния дух срещу космополитичните просветителски нагласи, така и в превръщането на народното творчество по примера на евангелския разказ в образец на авторското. Това личи при формирането на национални култури и държави навсякъде в Европа с търсене на чистота на езика, откриване на национални мисловни образци в собствени приказни сюжети, създаване на самостоятелна история и литература с канонични фигури, забрана на демитологизацията им и др. Това ще принизи авторската басня и ще я изнесе отвъд сериозната област на действително нравствените съждения.

По време на Просвещението обаче сюжетите на баснята са все още неизчерпаем източник на примери за лично и обществено осъществяване. Наред с пътеводната си функция за осмислянето на жизнения опит, те са се превърнали в незаменимо средство за улесняване на разбирането и саморазбирането на човека и обществото. Същевременно те са най-лесният начин авторите им да се утвърдят за живи примери на връзката между художествен талант и публичен ангажимент с нравствени каузи. И най-накрая, но сякаш най-важно – просветителската басня по форма, съдържание, непретенциозно изпълнение и ненаатрапчиви авторски достойнства е израз на оная скромност на таланта, която преминава в гигантско самоутвърждаване именно с оправданата претенция да изказва окончателни истини по разбираем за всекиго начин. Така сякаш плашещата отвъдност на истинското творчество, имаща за образец божествената дейност, се явява сред хората като поведенчески пример чрез общоразбираемо слово и всекидневни случки, независимо от това, че те са пренесени в животинския свят. Това изглежда важи за всички по-малки и уж непретенциозни художествени форми, които пестят „времето“ на читателя и зрителя, за да му оставят достатъчно възможности за собствени преценки с образи на собствената му среда. В това е както тяхното достойнство, така и голямата им претенция.

Баснята надмогва сложните обяснения тъкмо с убедителната си, почти природна наивност и същевременно запазва оня свеж полъх на природния оптимизъм, който разсейва съдбовната тромавост на тежките литературни жанрове с дългите им описания, заплетените връзки между характерите на героите, зависимостта на действието от дълбинни душевни изяви, лични ре-

шения и исторически разриви. Нейната лесно запомняща се поука, преповтаряща най-често житейска мъдрост в стила на пословиците, красноречиво преодолява с очевидността си един сам по себе си неприкрито измислен сюжет, чиито типични герои иначе са безсловесни за всяко здравомислие.

Тази важна и донякъде иронична педагогическа роля тя играе не само поради поучителната функция на морала, пряко заявяващ поведенческа норма, но и поради дългата си история на утвърдена структура за ефикасно убеждение във всички мисловни и обществени дела. Подобна същностна функция е подчертана още от Аристотел.<sup>17</sup> За него баснята принадлежи към общите родове на доказателството и е основен начин за онагледяване на мисловното съдържание, което искаме убедително да споделим с другите. Басните са вторият вид измислени пример, с които човек си служи при убеждаването в правилността на изисквано решение; те са особено „подходящи за публични речи, защото имат предимството, че докато е трудно да се намерят подобни на конкретния случай факти от миналото, с тях е по-лесно: те, както и параболите, трябва да се съчинят, ако човек може да съзре приликата, което се улеснява от философията.“<sup>18</sup> Измисленото в баснята обаче е временно полезно; „по-полezni за едно съвещание са доводите, свързани с факти, тъй като бъдещето в повечето случаи прилича на миналото.“ Аристотел се спира на баснята и я оценява според ефикасността на убеждението, което е водещата цел на реторическото изкуство. Затова той не разглежда структурата, видовете басни, различните сюжети и персонажи, макар вече да има сравнително утвърдена схема в строежа им и стандартизирана характерология на героите им. Зад това отношение вероятно стои и общата философска нагласа към измислицата (мита) като фантазна нагледна форма, по-нисша от съзрението на истината за съществуващото. Поне до епохата на Просвещението тази нагласа оправдава и частичното доверие към въображението, което е само подтик за търсене на истината, но не и характеристика на истинното мислене.

Просветителската басня обаче намира своята особена убедителност именно в това, че героите ѝ са напълно въображаеми; тя е откровена измислица, която не се и крие. С нея твърде трудно се попада в художествената илюзия за друг възможен свят, в който читателят се губи дотам, че иска и може да живее в него, т.е. да се „отчужди“ от своя. Когато някой приписва реч, постъпки, цели на животни, той вече разчита на здравия разум на слушателя си с преиграване на споменатата вече ирония към сериозността на съдържанието. Никой здравомислещ не би се излъгал, че животните наистина говорят, действат и осъществяват целите си по-добре от хората. Това

<sup>17</sup> Аристотел. Реторика. Книга втора, 20 (прев. Ал. Ничев), С., Софи-Р., 1993.

<sup>18</sup> Пак там.

съвсем не пречи, нещо повече – помага в характеристиките на животните лесно да се открива действителни човешки качества, познати ситуации и дори конкретни хора. С баснята човек се пренася в сферата на аналозиите чрез една оголена двусмислица, чиято форма във фабулата подготвя съдържателното недвусмислие на морала.

Тук трябва да се имат предвид две твърде важни неща. Първо: просветителската басня, макар и масово използвана в училище, не е предназначена за деца в днешния смисъл на думата – тогава детето се схваща като малък възрастен човек и не е обект на сантиментална инфантилизация. Второ: характеролозиите, при които в басните най-вече животни и по-рядко растения представят определени човешки характери, се мислят в режима на антропологическите константи, макар че конкретните им изрази рядко съвпадат в различни култури и пряко зависят от обичайната флора и фауна, от версиите за произхода и същността на човека, от вярванията, тотемите, икономическия живот и т.н. Затова привидно лекият сюжет на басните, при който животните представят хора, не е подкупваща подготовка или примамка към сериозния възпитателен извод. Този сюжет е само възможна форма на необходимо морално съдържание, което твърде лесно разкъсва детинската лекота. Така баснята е отличен наглед за възможно и преходно действие, произведено от необходимо и непреходно понятие.

И така, независимо от предназначението и генеалогията на образите в тяхното различие, навсякъде имаме едно и също: при тези оприличавания с животни човек не е принуден се изкачва по степените на възвишената абстракция, за да разбере универсалността на поуката.<sup>19</sup> Нейното фикционално подготвяне в действията на героите ѝ бива последвано от непосредствен извод. Така колкото се улеснява разбирането, толкова и се представя в очевидността на нравствената му еднозначност. Това връща слушателя и читателя в реалния свят, без да навява измамния усет, че изкуството описва действителност на друг, сякаш по-истинен от наличния. Нещо повече – за разлика от други жанрове баснята открито подчертава границата между художествена измислица и жизнена действителност. Същевременно така се хвърля необходимия мост между тях. Той може да се разшири дотам, че да покрие потока на „всеки възможен опит“. Затова е твърде трудно да се реши дали наричаме лисицата хитра, защото в действителност е такава, или това е следствие на далечна художествена фикция, родена от неизвестен съставител на басни и митове. В този план баснята постига оня ефект на връщане към реалността, към който по-късно ще се стреми т. нар. реалистично изкуство, но към който винаги се е стремилата науката.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> По-обстойно за тази улесняваща функция на баснята вж. Leibrief, E. *Fabel. Stuttgart, 1976, S. 63 ff.*

<sup>20</sup> Никак не е случайно, че както всекидневния език, така и изразните форми във всички ху-

По особено симпатичен начин това почти винаги се обръща и срещу образците на т.нар. висока култура, чиито пародийни представяния широко използват популярни оприличавания и герои от басни, за да ги върнат към действителността. Ако пародията изобщо е „първо подражание“<sup>21</sup> на литературен образец, сам подражаващ на действителността, баснята е особено средство тази действителност да бъде възстановена, пък било и в лесното откриване на човешки качества у животните. Още Омировият епос бива заземяван чрез знаменитата пародия за битката между жабите и мишките. Просветителската история на литературата дори приписва това на самия Омир, който така представял за деца Троянския епос, макар в действителност пародията да е доста по-късна и най-вероятно е продукт на александрийските „просветители.“<sup>22</sup> По същия начин постоянно бива осмивана и надутата сериозност на философията в сюжети, при които публиката лесно открива зад животински образи или природни явления действителни лица. Това не пречи пародийните описания и литературните фикции да се върнат съдбовно в живота, служейки за съвсем сериозни обвинения, какъвто е например случаят с някои от обвиненията срещу Сократ и софистите изобщо, заети пряко от „Облаците“ и „Жабите“ на Аристофан.

Извън това конкретно въздействие, разполагащо се между осмиването и присъдата, фикциите несъмнено успяват да разсеят човешките претенции за абсолютна истина и общовалидна поведенческа норма. Ето защо басните и пародиите не са толкова средство за карнавална почивка от жизнените неопходности, колкото са израз на едно твърде сериозно и често пъти опасно отношение към действителността. То личи и в личните биографии на създателите им, и в традиционното им пренебрежение в сравнение с т. нар. високи жанрове, сами по себе си конформистки и поради това неистинни по особен начин.

От този ъгъл баснята като пародия на действителността съвсем не се представя за нисш, детински невинен жанр, както обичайно се приема към края на XIX в., когато литературната теория здраво я закотвя сред хумореските и вица, а образователната практиката я запраща сред основните средства на наивно-сантименталната педагогика на началното училищно обучение.<sup>23</sup>

---

дожествени жанрове използват широко фауната на басните в нейната стандартна характеристика, за да се описват героите чрез сравнения с животни. Драматургичната теория и постановъчна практиката на Б. Брехт за „реотчуждението“ също така разчита твърде много на притчи и басни.

<sup>21</sup> Verweyen, Th., G. Witting: *Die Parodie in der neueren deutschen Literatur. Eine systematische Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, S. 23.

<sup>22</sup> Most, G. W. *Die Batrachomyomachia als ernste Parodie*. in: W. Ax, Reinhold F. Glei (Hrsg.): *Literaturparodie in Antike und Mittelalter*, WVT, Trier, 1993, S. S. 28–32.

<sup>23</sup> Cf. Arnold, H. L., V. Sinemus. *Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft*, Bd. *Literaturwissenschaft*. München, 1975, S. 258 ff.

В просветителската си употреба тя преследва пропедевтични функции към прякото познание на действителността, твърдото убеждение и нравственото поведение. Това познание наистина бива извличано от зооморфни алегии за осмисляне и оценка на човешки характери и постъпки, но по същество то се основава на общите морални принципи за съществуването на хората. Затова образцови форми, сюжети и поуки от басните траят с векове като непроменливи изрази на общоразбираемата жизнена истина. Зададеният от Езоп образец е толкова убедителен, че несменяемо присъства във всяка образователна форма, при различни образователни равнища и сред всички съсловия. Строежът на баснята с интродукцията, конфликта, разрешаването му и ялната поука по същество я прави убедителен, макар и често пъти наивен, недраматичен изход от житейски проблем. Неговият смисъл е концентриран както в кратката ѝ форма и пределната изчистеност на характеристиките, така и в поучителното, най-често недвусмислено разрешаване. Това я прави здрава основа за всяко разбиране, което трудно може да достигне до по-елементарно художествено и образователно равнище. Така баснята сякаш среща слушателя и читателя с всичко съществуващо<sup>24</sup>, доколкото тъкмото в разделите му на мъртва природа, растения, животни, хора и божества участва в нея с непосредствената си определеност в представите на масовото съзнание. Сама по себе си измислица, „мит“, тя се приравнява с въздействието на митологичните теогонии, като постига универсалната прозрачност за живеещите и възпитаваните в тях. Те откриват обаче в тази прозрачност по-скоро пролуките към тайнственото в неговата мила и безопасна за човека страна.

В баснята няма зловещи и трагични събития, които да бъдат страх и състрадание. Но тя не е и смекчена форма на сатирата с острата си поука. Дори когато е тъжна или хаплива, от баснята все струи добронамерена в прекия си израз ирония, бързо преодолявана в едно добронамерено поучение. То вече е оставило фикционалните герои на заден план, в напълно измисления свят, да навлезе в света на читателите и слушателите с еднозначността на моралната необходимост. По този начин с нея се достига до надсветовата същност на нравственото изискване, което придърпва към себе си съществуващото.

Отбелязаният от Аристотел дефицит на истинност в баснята наред със завършената ѝ форма обяснява само донякъде защо тя бива пренебрегвана като жанр. Но никое пренебрежение не може да отминее факта, че сравненията на човешки образи и постъпки с такива на животни се използват след Просвещението толкова широко, колкото това правят античните класици и църковните отци. При това тези сравнения имат и научни претенции, с което поучително-метафоричната им употреба в езика вече търси дори лабора-

<sup>24</sup> Cf. Dithmar, R. Die Fabel. Paderborn, 1974, S.17.

торно-експериментално потвърждение в поредица физиогномики и научни области. Авторската басня, както и повечето преднамерено фикционални жанрове, в които се срещат хора и животни, придобиват силата си поради няколко причини.

Най-тривиалната е свързана с ефикасната техника за лесно изразяване и запаметяване на общи норми, която баснята предлага в римуваните си варианти. Така тя се оказва мнемоническо средство, което разнообразява достъпа до познати от Божиите заповеди истини с истории от нови земи, култури, човешки характери, животински видове. Те влизат с нагледна убедителност в описването и оценката на поведенчески актове в вървящо към секуларизация общество. Ако това е най-общата причина за възраждането на баснята между Ренесанса и Просвещението, не по-маловажната може да се види в нагласата за възстановяване и подобряване на класическата жанрова традиция. Вече не само превеждането и коментирането на старите образци, но и стремежът да се създадат нови засяга цялото поле на литературата, следователно и баснята като непретенциозен пропедевтически жанр. В следствие на това тя получава и задачата да подкрепи индивидуалното нравствено усъвършенстване, което видимо изостава от прогреса в развитието на човечеството. Баснописците на Просвещението споделят древното Хезиодово мнение за почти автоматичната поява на нравствен упадък при всяко следващо поколение, което пренебрегва героизма и го замества с търсене на непременно материално благополучие. Но те го допълват с това, че упадъкът е такъв само за изоставения от просвещението човек и занемарилото образование си общество. Оскотяването на хората стига дотам, че сякаш само при животните и диваците могат да се намират примери за човечност, които дори и да представляват миналото в карикатурен вид, следва да се приемат напълно сериозно. Тази популярна теза, чийто най-ярък представител за времето е Ж.-Ж. Русо с прочутия си отговор на въпроса за напредъка в науките и нравствеността, с „благородния дивак“ и с „връщането към природата“, надали би постигнала ефекта си сред широката публика, ако не беше придружена от подпомагащи я съждения, споделяни именно от същата широка публика. Най-откровените се намират именно в сюжетите и поуките на басните.

Това е свързано с две важни просветителски и възпитателни цели: първата е справочното подреждане на цялата традиция; втората се състои в допълването на традицията до съвършенство по начин, който следва определението на Аристотел за фикция, мит, басня – ако нещо го няма в миналото, то трябва да бъде измислено, за да убедим съвременниците в неговата сегашна и бъдеща необходимост. В това отношение баснята се явява помощно средство в творческото преодоляване както на природата, така и на миналото и настоящето по посока на едно не просто очаквано, но и желано бъдеще в най-добрия от възможните светове. Тя е израз на неизтребимия просвети-

телски оптимизъм, който най-напред с нея разкрива надеждите си за усъвършенстване на човешкия род.

\* \* \*

В образователно-възпитателната употреба на баснята този оптимизъм най-силно е изразен в немскоезичните страни, където масовото, „народно“ образование е издигнато в култ. Със сигурност това идва от използването на баснята още по време на Реформацията като средство за възпитание и пропаганда на реформистките възгледи. Твърде много за това допринася Лутер. Освен революционния превод на Библията, който подпомага цялостното реформационно движение чрез връзката с Божието слово на достъпен език без каквито и да са посредници, той превежда и основните басни на Езоп. Лутер съставя също така множество свои басни по популярни евангелски сюжети, народни поучения и поговорки. Те са насочени за „когото и да е от всякое съсловие“, та по „лек начин да се споделят неприятни истини“.<sup>25</sup> Тези басни се разпространяват както в книги, така и в отделни листове с почти фотографски илюстрации, възпроизвеждащи в наглед героите. Растения, животни и хора, онагледяват пряко онова, което баснята разказва и поучава. Сред тях с най-голяма художествена и пропагандна ценност са илюстрациите на Лукас Кранах.

Лекотата на жанра е мнима пред целта за истинното споделяне на очевидната истина и като понятие, и като образ. Баснята е средство тази истина да стане достъпна за всяко съзнание. То не се впечатлява толкова от техническите нововъведения в размножаването на книги и илюстрации, а най-вече от достъпа си до пряко схващане на верски и жизнени норми без посредник и без специална ученост. И сюжетите, и образите съответстват на непосредствения опит, явил се в баснята в по-лесно запомнящ се образ и без ония разклоняващи се определения и алегии, с които обикновено се онагледяват абстрактни понятия. За този опит баснята превръща това, което смътно се знае от някого, в естествена очевидност за всички. Наистина, може да се твърди, че всичко това, както впрочем и Реформацията, би било невъзможно без Гутенберговата революция. Не бива обаче да се пропуска, че именно революцията в мисленето, чудото на непосредствения достъп за всяко съзнание до някогашни тайни, оказали се вече разбулени за всички, мотивира и страстта към писане и четене, към задължително образование на „всякое съсловие“. Това образование съвсем не е трудно: за него са достатъчни основни умения за четене, писане и смятане, както и доверие към видимостта, в която няма нищо дяволско, тъкмо защото всички тайни са явни или

<sup>25</sup> Cf. *Luthers Fabeln und Spichwörter mit zahlreichen Abbildungen und Holzschnitten aus der Werkstatt von Lukas Cranach* (Hrsg. R. Dithmar), WBG. Darmstadt, 2010.

трябва да станат такива с достъпни за всекиго основни знания. Негов символ може да бъде прословутото петно на стената от мастилницата, която Лутер хвърлил срещу явилия се в килията му дявол. Дяволът искал да попречи на превода на Библията на немски, ще рече – на достъпа на всеки до слово, с което той може да бъде прогонен. Впрочем един от доводите срещу дяволска природа на Римската курия е именно упоритата употреба на латински в богослужението и образованието, която го прави трудно достъпно и времеемко за всекиго. В този стил самоукият Яков Бьоме, който е уверен, че в своите теософски послания до истински вярващите е разбулил тайните на всичко съществуващо, постоянно призовава и предупреждава в книгите си дявола да изчезне овреме, защото това, което ще последва, ще бъде още по-страшно за него. Едва при появата на тая страст към непосредствения достъп до знанието чрез четене и писане едно техническо изобретение от преди близо век, каквото е печатарската машина на Гутенберг, може да се разкрие в революционния му смисъл. Дотолкова т. нар. Гутенбергова галактика е действителна благодарение на разкритата от просвещаващото и самопросвещаващо се съзнание безкрайност на възможностите му чрез съчетаването на елементарни образователни условия с непосредствения опит. Баснята е жанровият пример за това.

Водени от Лутеровия пример и използвайки широко нагледните средства на все по-усъвършенстваното книгопечатане, към средата на XVII в. немските баснописци придобиват още по-голямо влияние не само поради нуждите на реформационната пропаганда и в отговор на съревнованието с чужди образци. Басните стават най-ефикасният подстъп към по-сложни знания, който широко се използва в системата от „народни училища“ от всички учители. Повечето от тях по задължение превеждат, преразказват или съставят басни за нуждите на образованието по всички учебни предмети, но най-вече за придобиването на първоначална грамотност. Всеки буквар е немислим без тях. Тук както познати от всекидневието фигури, така и дошли от други светове реални или напълно измислени образи онагледяват първичните нравствени норми. Последните нямат все още оня напругащ самосъзнанието понятиен израз, характерен за високите теологически проблеми и сложни алегии; те са само подтик за постигането му в самостоятелното съзерцание, подготвено от къде по-обичайния, къде по-чуден наглед.

Най-ярко гореспоменатите възпитателни характеристики на баснята и ефектите ѝ изпъкват в делото на Кристиан Фюрхтергот Гелерт. Гелерт е ходощо доказателство за осъзнато възприемане на Лайбницовото изискване за единството между теория и практика. Той е сред първите теоретици на баснята (неговата дисертация е посветена на историята ѝ) и пропагандатори на този жанр като единство на поетически израз, убедителен наглед, начетеност и морал; същевременно е автор на множество басни, публикувани в издава-



ното от него списание „Бременски доклади“ и в самостоятелни сборници. Нему принадлежи и целевото определение на баснята, което почти дословно повтаря това на Лутер: тя е начин „чрез образ да съобщим истината някому, комуто твърде липсва достатъчно разсъдък.“<sup>26</sup> Под това определение със сигурност би се подписал и Кант, за когото „понятие без наглед е празно“.

За Хегел това е „фанатизъм на абстрактната мисъл“, търсеца своя убедителност в един на най-точен образ. Неин изтъкнат представител е тъкмо Гелерт. Не случайно Хегел го споменава, за да опише делото на Фридрих II, който „познавал великите, макар и формални и абстрактни, основни положения на религията и държавата и в тогавашните условия управлявал в съгласие с тях.“ И точно Гелерт е примерът, който е могло да се намери като нещо ново и свежо в Германия, изтръгващо образоваността от корсета на „няколко псалми“ и „варварската метафизика и логика на Волф“; и все пак това не е нещо повече от „форма на духовитост, остроумие“.<sup>27</sup>

За Кант обаче тъкмо нагледът е онова, което довежда понятието до разбираема конкретност. Ако той прибягва до онагледяване на епохата на Просвещението с Фридрих II, при онагледяване на сложни научни теми си служи с образ от басня на Гелерт. Такъв е случаят с най-важното му произведение от т. нар. предкритически период, *Всеобщата естествена история и теория за небето; Опит върху устройството и механичния произход на светостроя, разгледан според Нютоновите основоположения*. Освен че е предкритическо, това произведение и е пансофско в популярния дедуктивен метод, чрез който всеобщите определения за Вселената се отнасят и до определенията на единичните неща в нея. Тук Кант обещава на търпеливия читател да не го води из различни хипотези за природата, за да му осигури накрая стипчивия привкус на фантазиите, над чието лековерие после да се надсмее така, както се смеели на лондонския пазар излъганите от широко рекламирано чудо. След това насочва под линия „виж баснята на Гелерт, Ханс Норд“<sup>28</sup> като към всеизвестен образ, за който е достатъчно да се спомене само заглавието, та у читателя да се събуди съответната представа.

Прочетем ли спомената басня, тя ще ни даде обаче представата не толкова за възможната връзка между нея и мислите на Кант за всеобщата естествена история и теория на небето, колкото за особеността на просветителската нагласа в нейната иронична критичност. Този ирония се отнася както към подражанието на външни образци, така и към лековерието на обичайния разсъдък. Той е склонен да се подвежда от гръмки обещания за всезнайство и фантастично преодоляване на природните закони – при това без особен

<sup>26</sup> Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa, Hrsg. W. Schneiders, Verlag C. H. Beck. München, 1995, S. 114.

<sup>27</sup> Хегел. История на философията, т. 3, с. 461.

<sup>28</sup> Kant. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, AA, I, S. 234.

разход на средства, но пък с почти гарантирана полза. Тези определения са всъщност и определенията на масовото просветено съзнание, пребиваващо в самопричинената си илюзия и движено от страстта за бъдеща печалба. Ето я тази басня:

### Ханс Норд<sup>29</sup>

*Един човек, що всичко знаел,  
и из Лондон се мотаел,  
пуснал из пазаря листи  
с обещания най-чисти:  
„Ханс Норд на тоя ден уречен  
ще влезе в делва разсъблечен  
точно в десет сутринта  
за осем гроша на глава  
от всеки зрител уважаем.  
Сергията му всеки знае!  
Ако опитът не случи,  
десет гроша ще получиш!“  
Обявата с таз чудесия  
смутила всяка търговия.  
„Човек? Във делва? Лъже страшно!  
Но осем гроша – к’во му плащаш?  
Я да ходим за майтап!“  
И тъй обявата – кап-кап –  
събрала пъстрата тълпа,  
в която не една глава  
си мислела едно и също:  
Природата е по-могъща  
от човешкото изкуство  
да се пъхаш в теснини;  
знаем физика, нали?  
Е, имало и разни дами,  
дето вярват на реклами,  
ще рече, дори на Норд,  
тъй събрал простак и лорд  
пред сергията със праз  
във уречения час.*

---

<sup>29</sup> Преводът е по: Nord, Hans in Ch. F. Gellert, Fabeln und Erzählungen, Hrsg. K.-H. Fallbacher, Reclam. Stuttgart, 1998.

*Празна делвата лъцъла,  
а тълпата се тълпяла,  
чакайки да се посмее,  
чак докато проумее,  
че преди да се опита  
в делвата да се натика  
Ханс бил духнал със парите .  
И тук всеки се запитал:  
Кой оказа се глупак?  
Дали оня дангалак  
или всичките умници  
със загубени парици.*

*Читателю, не смей се на тоя смешен случай.  
Не искам да те плаша, а ще те поуча:  
Ханс Норд, щом е писател,  
такъв е обаятел,  
че те подмамва с книга.  
Заглавната корица лъстиво ти намига,  
че вместо сам да учиш,  
най-много ще сполучиш,  
когато прочетеш написаното в нея;  
богатство, че и мъдрост от там ще те огрее,  
езици ще владееш, славеево ще пееш,  
туриши ще си правиш, Бог няма да забравиш,  
парици ще спестяваш и то – какво му даваш?  
Купуваши ли, четеш ли такива красоти,  
не се чуди изобщо: излъган сам си ти.*

Позоваването на Кант е напълно разбираемо извън всякакви общи просветителски нагласи и възможни спекулации за релевантността на баснята към спекулативно–физическото произведение. То е разбираемо най-вече от поуката да мислиш сам и без помощта на всезнайни книги. Това попътно позоваване свидетелства, че преди да обяви за девиз на Просвещението Sapere aude! Кант има наглед за тази самостоятелност и в една популярна басня на Гелерт, иронизираща книжното всезнайство.

Иначе беглото позоваване „виж баснята на Гелерт, Ханс Норд“ е лесно обяснимо. Дълго време сред най-четените книги в Германия е именно двутомникът с басни, издаден от Гелерт през 1746–1748 г.; според някои той отстъпва по разпространение само на Библията.<sup>30</sup> Вероятно това се дължи

<sup>30</sup> Kurze Geschichte der deutschen Literatur, S. 213.

както на изкуствеността на автора им, така и на една сравнително нова черта на съзнанието – гражданско-патриотичната, зародила се и поддържана в многобройни общонемски издания. В тях басните веднъж са продължение на класическите сюжети, втори път са израз на съревнование с постиженията на съвременници от други градове и държави. Малко преди Гелерт да публикува двутомника си, в Германия се появява новото издание на Езоповите басни, както и многобройни преводи на Ларошфуко. Тъкмо по това време в Хамбург започва да излиза списанието „Патриот“, което придава изцяло нов, широк смисъл на понятието. Най-често произходът му се свързва с латинското „patria“, (отечество), макар последното да идва от гръцкото πατριότης, съгражданин със същите прародители. По-пряко то е отнесено към πατρίς в смисъл на наследство, бащиния и едва след това към по-абстрактната представа за отечество. Това понятие не бива да се обърква с днешното, наложено особено силно около Френската революция и Наполеоновите войни, което включва общата гордост от етническия произход и самоотвержената любов към Родината заради нейните природни, исторически, верски, граждански, културни ценности. Корените му могат да бъдат търсени в началото на XVIII в. То бива популяризирано от споменатия седмичник „Партиот“- едно от най-значимите списания за морал и нравственост, което излиза от 1724 г. нататък и достига тираж над 5000 броя. Успехът на списанието води до появата на редица негови подобия в цяла Европа, които или превеждат съдържанието му, както става във Франция и Холандия, или заимстват заглавието му – „Австрийски патриот“, „Баварски патриот“ и др. Тук за пръв път патриотизмът се разбира като осъзнат ангажимент към общността в града и държавата и с пълно право може да се каже, че наред с осмислянето на съсловните взаимоотношения заляга в основата на т. нар. гражданско общество. Образованият гражданин е космополит в знанието, но също така и патриот в общественото си поведение. Последното дава и основанията за нравствено-практически оценки.

В баснята тези две измерения на просветеното съзнание се пресичат така, че моралното по необходимост съвпада с целите на възпитанието на народа, част от което е и чувството за патриотизъм, принадлежността към здравомислието на народната общност. Затова и много от поучителните сюжети, подобни на този за Ханс Норд, се разиграват в уж примерни чужди страни и градове, от където идват образци, достойни за насмешка – както невероятни обещания за преодоляване на физически закони, така и енциклопедични писания, обещаващи бързо и лесно знание за всичко. Впрочем една от най-честите, първична с детинската си сериозност прояви на патриотизма – утвърждаване на национална гордост чрез осмиване на чужди образци – смислово не е далеч от резултата на истинското образование – преодоляването на лековерното подражание. Чуждият опит може да е само подтик

са самостоятелно мислене, а насмешката към него е начин да се обърнем сериозно към собствените си дела.

Разбира се, басните на Гелерт, подобно на множеството списания под заглавие „Патриот“, могат да се разглеждат и като отговор на пазарно търсене, съответно – и като средство за печалба; един колкото възпитателно общополезен, толкова и лично приятен мотив. Този мотив никога не е чужд на просветителите, чийто финансов успех е допълнително свидетелство за ефикасността на Просвещението изобщо. Каквото и да говорим за висшата нравственост като цел и за патриотизма като необходимо условие за живот в гражданска общност, искаме ли да бъдем честни спрямо историята, никога не бива да се пропуска този преднамерено утилитарен характер на просветителското мислене. За него чрез просвещение се забогатява, натрупва се състояние в буквален смисъл. Знанието и книгите са изплащащо се вложение, а не само средство за улесняване на живота и удоволствие в свободното време. Продаваемостта на една книга е свидетелство за нейното качество. Това съпровожда оценката на почти всички творчески опити, сред които баснята се оказва най-силно въздействащият, най-масово използваният и най-търсен светски литературен жанр за представяне, обяснение и утвърждаване на граждански и морални норми. Дотолкова просветителските черти на баснята изпъкват тук не само като средство за нравствено възпитание, което стои в основата на всяко друго, но и като продаваем интелектуален продукт, чиято ефикасност и бързина на реализацията превъзхожда останалите.

Затова не е само историческа ирония, че ведро-поучителните басни и романите в писма за практическото възпитание на вкуса осигуряват достатъчно средства на Гелерт, чиято тежка хипохондрия иначе е причина да се откаже от професорското място по морална философия в Лайпциг. Това е свидетелство и за положението на разчитащия на пазарно търсене автор, и за увеличени брой читатели, публични институции и частни дружества, които купуват и пазят книги. Гелерт е сред първите професионални писатели, който може да се похвали, че книгите му достигат до всички съсловия, а хонорарите му задават рамките за заплащане на други автори. Изданията им са в евтин вид за по-бедните, и в скъпи кожени подвързии, с които стоят в рафтовете на патрицианските библиотеки. Гьоте, за когото Гелерт стои в основата на немската нравствена култура, описва библиотеката на баща си, в която тъкмо Гелерт, един от майстроите на римата в немския език, стои наред с Клопшок, Хагедорн, Дролингер, Кройц, Халер в хубави кожени подвързии.<sup>31</sup> По Гелертските басни, разкази и морални поучения в писма из цяла Германия се разиграват училищни пиески. По тях създават песни както най-известните немски композитори, така и „образовани граждани“, към

<sup>31</sup> Гьоте, Й. В. Поезия и истина; Из моя живот. С., Народна култура, 1976, с. 75.

чийто седмичен режим принадлежи семейното музициране, придружено с рецитации от децата – дори и тези граждани да живеят на село. За всичко това несъмнено допринася чувствителността на Гелерт към масата на нисшите и средните съсловия, т.е. към „народа“ – занаятчии, наемни работници, дребни търговци, общински писари и учители, стражари, пастори, нисши офицери и фелдшери. В техните иначе разнообразни жизнени условия той вижда действието на непосредствената, безизкусна моралност, противопоставяйки я на „безделниците по рождение“, чиято нравственост е лицемерна и ущърбна.

Разбира се, обвинението срещу висшите съсловия в неморалност и лицемерие винаги е имало предостатъчни основания във верската традиция и жизнения опит, доколкото пряко може да се изведе от живота на Исус и посланията на апостолите, пример за естествено нравствено поведение на нисшите и бедни съсловия, морална компенсация за бедността им. След заостреното му издигане от Лутер то е постоянен мотив в мисленето, нравствената оценка и общественото поведение на живеещия в протестантските общини. За него е очевидно, че разгулът в храмовете на Рим е нехристиянски в сравнение с кандилото в бедна миньорска къща. В Германия тази нагласа достига кулминацията си в т. нар. селска война и движението на Томас Мюнцер, за чийто разгром допринася твърде много пак Лутер, виждащ вече практическите опасности от заличаването на всяка светска йерархия. Кръвта на селяните, която Лутер приема на падне на неговата глава, от една страна укротява социалните вълнения в реформационното движение, но от друга продължава да тече в сюжетите и моралните оценки на повечето жанрове, засягащи темата „бедни – богати“, „нравствени-безнравствени“, „истинни-неистинни“ и т.н. Произходът на повечето немски просветители предимно от нисшите и средните съсловия ги прави доста отзивчиви за подобни обвинения срещу висшите. Затова никак не е изненадващо, че тази тема е основна и за Гелерт, чиито читатели намират своите морални очевидности в морала на басните му. Например баснята му *Маймуните и мечките*<sup>32</sup>, чиито герои ще видим поотделно по-нататък, завършва със следната поука:

*Какво разваля ни детето? Природа, време или двете?  
О, не, родителите мили са тия зли и тъмни сили.  
Затуй, грижливи богаташо, чуй поучението наше:  
За здраве възпитавай смело деца в града като на село!*

Почти до края на века Гелерт минава за незаменим учител по морал, който с ясни послания от басните си и многобройни писма-съвети в отговор

<sup>32</sup> Die Affen und die Bären, in: Gellert, Ch. F. Fabeln und Erzählungen, Hrsg. K.-H. Fallbacher, Reclam. Stuttgart, 1998.

на всякакви въпроси постига огромна популярност. Никак няма да е пресилено твърдението, че възгледите на немските просветители, включително и на Кант за нравствеността – от отговора на въпроса от 1764 г. на Пруската академия на науките за принципите на естествената теология и моралността нататък – са тъй силно повлияни както от басните, така и от най-тиражираното теоретично произведение на Гелерт, Лекциите по морал.<sup>33</sup> Скоро след първото си издание от 1770 г. лекциите достигат над стохиляден тираж и се изравняват по разпространение с басните и поучителния роман „Животът на шведската графиня фон Г“. Те започват с твърдение, което в различни „критически“ вариации ще се среща и у Кант: „Моралът или познанието за дълга на човека следва да образува и образува нашия разсъдък в мъдрост, а сърцето ни – в добродетел, и чрез двете да ни доведе до щастие. Никой не търси щастие, което не познава, нито пък ще може да използва средства за него, ако не ги владее или не е убеден, че те са най-добрите и единствени.“<sup>34</sup>

Както винаги, успехът ражда и доста врагове. Те обвиняват Гелерт в „симония“, доколкото търгува с дарбите си; в „сълзливост“, доколкото поученията му намират преди всичко читателки сред широкия кръг от пасторски щерки и селяни с грамотност от неделните училища.<sup>35</sup> Това пренебрежително отношение ще се прехвърли по-късно и към басните изобщо. В най-добрия случай те ще се оправдават като преходно звено между народните приказки, пословици и поговорки и високото авторско творчество. Затова и в предговора към Речника на немския език братя Грим изразяват съжаление, че у Гелерт и особено у Лесинг предпочитанието към басните и поговорките е насочило техния „светъл, остроумен дух към следване на малкото старонемски поети от втора и трета ръка в търсене на мизерни теологически печалби, вместо да намерят пътя към голямата печалба в езика при следването на най-добрите образци.“<sup>36</sup>

Но това търсене на „мизерни печалби“ няма да попречи между 1750–1800 басните, умотворенията, приказките, песните, биографиите на реални или измислени герои и местни знаменитости, готварските рецепти и всякакви полезни съвети за всекидневието да оформят съдържанието на широ-

<sup>33</sup> Cf. Kuehn, Manfred. Ethics and anthropology in the development of Kant's moral philosophy, in: Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, A Critical Guide (Edited by Jens Timmermann), Cambridge University Press. New York, 2009, p. 10.

<sup>34</sup> C. F. Gelerts Moralische Vorlesungen. Erster Band nach der Verfassers Tode herausgegeben von Jochah Adolf Schlegeln und Gottlieb Leberecht Heyern, Leipzig, bei M.G. Weidmanns Erben und Reich, 1770, S. 9.

<sup>35</sup> Cf. Mauvillon, J., L. A. Unzer. Über den Wert einiger deutschen Dichter und über andere Gegenstände der Geschmack und die schöne Literatur betreffend. Ein Briefwechsel. Frankfurt/Leipzig, 1771, S. 302 ff.

<sup>36</sup> Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm in 16 Bde., Samuel Hirzel Verlag. Leipzig, 1854–1960, Bd. I, S. V.

ко разпространените семейни календари. В тях всеки ден се онагледява и с някой поучителен сюжет от областта на „висшето знание“, но също така и с добре пресметната непосредствено практическа полза. Целта не е просто да се облагороди необразованият, прост човек с това знание, но и „да се въздейства върху общия живот чрез благородно представяне на начина на мислене и представи на народа, от което да се възползват и по-образованите.“<sup>37</sup> Тези тогавашни предтечи и сегашни реликти на „журналните“ медии формират онези дълготрайни нагласи в масовото съзнание, които включват четящата публика в стандартизиран процес на разбиране, независещ от определените вече за частно дело верски догмати и семейни навици. Последните са заменени от публично унифициране, в което индивидуалната илюзия за автентичност съвпада с масовата норма за допустимост. Те е хоризонтът, към който се стремят всички образовани, за да надмогнат своите съсловни и образователни разлики.

Изобщо във всички писмени и словесни форми на публичността – от семейните календари през общинските училища, наричани, за разлика от църковните, „народни“, до списанията за девойки, домакини и вдовици и учените известия на най-различни местни академии – басните дължат тежестта си както на общоразбираемия сюжет, така и на еднозначността на посланията си. За това веднъж допринасят масовизираните образи, с които стандартно се представят нравствени качества; втори път допринася и високо специализираната теория, която забелязва басните и ги нарежда в полето на необходимата разумност. В първото няма нищо изненадващо – от времето на Езоп досега за масовото европейско съзнание почти винаги лисицата означава хитрост, вълкът – злобна глупост, заекът – страхливост, таралежът – сигурност, лъвът – сила и т.н. Изненадващото е друго – в просвещенската теория за баснята се появяват по особен начин понятията, с които немската философия си служи, за да обяснява връзката между душевните способности и нравствените задължения.

Въвеждането и систематизацията на повечето от тези понятия, както впрочем и на голяма част от специалната философска терминология, се дължи на Кр. Волф. Такива са например понятията за съзнание, представа, отношение, онтология, методология и др., които Волф популяризира в многобройните си работи. Неговите „Разумници“ не пропускат почти нищо,

---

<sup>37</sup> Bee, Guido. *Aufklärung und narrative Form. Studien zu den Kalendertexten Johann Peter Hebels; Waxmann. Münster 1997.* Вече не от просветителски, а от „народно-почвенически“ позиции подобна теза се утвърждава и от М. Хайдегер в малката му работа *Hebel. Der Hausfreund, Neske. Pfullingen, 1957, следваща няколко негови доклада за Хебел, взет за пример* на „объркващо сметките пресметливо мислене“. И без херменевтика на подозрението тук може да се търси съзнателното противопоставяне на селската нравственост срещу аристократическия естетизъм на високото Просвещение – една донякъде лична полемика, в която Хайдегер най-вероятно е имал пред очи Адорно и Хоркхаймер.



без да му обърнат нужното внимание с оглед на метафизическите му начала и логическите му форми на схващане. Разглеждана обичайно като досаден израз на педантично систематизиране на Лайбницовата метафизика, Волфовата изчерпателност по-късно става обект на къде добронамерени, къде злонамерени, но все пак винаги насмешки.<sup>38</sup> В тях проговаря характерната неблагоприятност на потомците, повечето от които критично му се надсмиват. Това не пречи безкритично да използват изработената от него техника на анализ и съответните ѝ понятия, като ги приемат за очевидности на разума, макар те по-скоро да са очевидности на една метафизическа традиция и на нейния понятиен апарат. Понятието по принцип няма строго национална специфика; преведе ли се обаче на „роден език“, то привнася към осмислянето особеното звучене и тълкуване на цялостния словесен фонд в един език, който има фонова, силно контекстуализираща функция, натрупвана и в специализирана, и във всекидневна употреба.<sup>39</sup>

В средата на XVII в. обаче Волфовата система на обяснения от разумни начала, приети и за метафизически инстанции, и за логически форми на правилното мислене, и за нравствени принципи, е дотолкова изчерпателно разработена, че се прилага към всичко съществуващо, включително и за направата на прозорци по теореми или дори за казармени клозети.<sup>40</sup> Сред това съществуващо не са пропуснати и измислиците. Тук тях важно място имат басните, които Волф разглежда тъкмо в практическата си философия. Според него те са сред първите форми на продуктивно въображение и въздействат силно върху съзнанието както на авторите, така и на читателите. С тях параболично се представя действителността според принципите на познанието изобщо, което ги прави незаменимо средство да се поставят основите на възпитанието в земно щастие. Ето защо на децата трябва да се четат басни, които нагледно представят действителните морални норми, а не вълшебни приказки, които отвличат въображението към недействителното и страховитото.<sup>41</sup>

За Волф, както впрочем за почти цялата нововремева традиция, познанието се свежда до методически правилно откриване на налични или при-

<sup>38</sup> За Хегел „големите заслуги на Волф за разсъдъчното образование на Германия...съответстват напълно на заслугите му за сушата и вътрешната безсъдържателност, в които е затънала философията“; в тази философия „се съдържа всичко, както в една нравствена сентенция, която обаче тъкмо в своята всеобщност няма определено съдържание; методът на Волф е „варварски педантизъм, който се проявява в цялата си недоляпаност“ и др. Вж. Хегел. История на философията, т. 3, с. 425; 427–428.

<sup>39</sup> Вж. Денков, Д. Битие: донякъде философски, донякъде преводачески проблем, в Перспективи и наследство на философията в България (съст. Е. Данков) Велико Търново, ИВИС, 2008, т. 1, с. 74 и сл.

<sup>40</sup> Вж. Хегел. История на философията, т. 3, с. 427.

<sup>41</sup> Wolff. *Philosoph. practicae universalis. Pars. post.* § 303.

бавяне на необходими предикати към реални предмети. Това определя и неговата класификация на басните. Защото „когато измисляме дадености, ние или влагаме в субектите такива действия и страсти, изобщо предикати, които са им присъщи, или такива, каквито не са им присъщи. В първия случай се наричат разумни басни; във втория – нравствени; има и смесени, когато притежават качеството и на едните, и на другите.“<sup>42</sup> В тази формално логизирана класификация проговаря убеждението, че нравствеността не е присъщо определение на всеки субект, а е необходимо допълнение към неговото съвършенство. Последното е съчетание на разумната природа, която може да бъде схваната аналитично, и на нравствената цел, за чието извличане субектът няма автентично понятие и затова може да я прибави синтетично след рефлексия върху действията си.

С други думи това е субект, който осъзнава собствената си непълнота, ако няма опитна достоверност за нея. По двойствен начин тя зависи от бъдещето, където като целева причина стои преодоляване ѝ. Веднъж тя е осъзната непълнота, която мотивира каквото и да е действие. Втори път е категориално определена непълнота, за чието преодоляване са необходими специални действия. Тъй като последните обаче никога не могат да постигнат субективна завършеност, което същевременно се осъзнава при външна оценка или при саморефлексия, подобен субект може да бъде наречен „апроксимиращ“, приближаващ се към резултат, за който знае, че не е окончателен. Най-общо това е характеристика на критическата субективност, която приема за свое конститутивно условие преодоляването на догми, вродени идеи, неосъзнати импулси, организмични дадености и така е отворена към всичко съществуващо.

Естествено, това саморазбиране не е изказано по такъв определен начин. То може да бъде намерено обаче по цялото предметно поле на теоретическия интерес, който цели прехода си към пряк или косвен практически резултат. Затова и басните, които се подразделят на разумни, нравствени и смесени в зависимост от откритите или вложени качества в действащите лица, са симптоматични за наличието на такова разбиране. Нещо повече, те като че ли го изразяват най-ясно не с оглед на теоретическата рефлексия, която събуждат, а откъм ефекта, който причиняват тъкмо откъм една субективност, движеща се към емпирично невъзможната си пълнота. Така моралът на баснята по характерен начин се оказва регулативна идея за всяко морално съзнание.

Споменатата класификация на пръв поглед не е нова. Тя напомня на първите теоретични размишления върху същността на баснята, които я взимат не като служебен пример за ефикасно убеждение, а като важен художествен жанр. Още Афтониус я причислява към измислените от хората митове,

<sup>42</sup> Lessing, G. E. Von dem Wesen der Fabel, in: *Lessings Werke in fünf Bänden, Auswahl von Karl Balser*, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar, 8 Auflage, 1978, S. 208.

определени като „разумни (ἐυτιλογικόν), където действа човек; *нравствени* (ἠθικόν), където действат неразумни същества; *смесени* (μικτόν), където действат и хора, и неразумни същества.,“<sup>43</sup> Изглежда Волфовата класификация не се различава особено от този образец, тъй като разумното действие е определено чрез осъзнаването му от човека, докато нравственото е по-скоро разбрано в буквалния смисъл на навик и вродена природа и съответно представено с такива образи. Едва едно външно разбиране може да направи навика целесъобразен, докато в автоматизма на действието си той е инстинктивен. Поради това тук моралът на баснята, смисълът на нейното съдържание и пряката поука ще дойдат откъм необичайното разбиране на неразумните същества като целесъобразно действащи. По този начин разумните ще видят архетипа на необходимото си поведение. Защото ако животните постъпват така в принципната си неразумност, хората биха имали доста повече основания да постъпват като тях и да се поучават от естественото, което и съвпада с нравственото вече не като цел, а като функция. Това е така, защото нравствеността не е крайна цел; тя е същностна в подготовката, протичането и разбирането на човешките действия. За просветителите естествено няма едно единствено действие, което ще ни прави нравствени; има само действия, които могат да бъдат определени като разумни, ала безнравствени, но също така и такива, които са нравствени по последици, но неразумни по изпълнение. В това отношение нравствеността е по-тясна от разумността, но пък е характеристика на естественото поведение, което може да бъде онагледено в действието на неразумни същества. Това е и универсалната поука от басните: зверовете са пример за по-човечното в човека.

По-късно проблемът за „морала“ дава основание на Лесинг както да доразвие класификацията на Волф, така и да оправдае строежа на баснята, начина на нейното съществуване като особен жанр. Доразвиването не е толкова във вниманието към поетичната ѝ форма, която отличава по-новата басня от поучителните приказки, също преднамерено движени от поучение, претендиращо за общовалидност. То е именно в съдържанието, чието общо представяне по „разумно назначение“ е задача на Лесинговата теория. Тук трябва да се спомене, че наред с Гелерт Лесинг е най-известният за времето си немски автор на басни, макар огромното му влияние да се приписва преди всичко на неговите граждански драми и на драматургичната му теория.

За разлика обаче от Гелер, а и от Езоп “Читателите, за които пише Лесинг, се нуждаят от по-фини поуки, а следователно и от изображението на един по-фин факт, който, разбира се, често изглежда да е само последователност от мисли.”<sup>44</sup> Ако басните, романите в писма и лекциите за морала дават

<sup>43</sup> Ebenda, S. 205.

<sup>44</sup> Хердер. Готхолд Ефраим Лесинг, в Хердер. Естетически статии и студии (прев. Ив. Атанасов). С., Наука и изкуство, 1985, с. 408.

право Гелерт да бъде наречен „основа на немската нравственост“, басните, драмите и теорията на драматургията дават не по-малко основание Лесинг да бъде поставен в основата на немската толерантност. Макар и някак потясна от нравствеността, а понякога и пряко противоречаща ѝ, идеята за толерантност и нейното практическо осъществяване в нашия случай има твърде важно значение. Нравствеността често пъти се придружава от дразнешен ригоризъм; толерантността нерядко избива в безкритичен релативизъм. Но както Гелерт, така и Лесинг имат историческото си въздействие най-вече с премереното изразяване на тези носещи нагласи в делото си, което действително съчетава теоретически способности и практически дарби.

Това припокриване на нравствено и толерантно, положено от Лесинг за цел на просветения човек и на всяка просвещаваща институция, днес изглежда теоретически тривиално и практически трудно изпълнимо. Зрялото Просвещение обаче го се възприема като дълг, чието следване е насочено не към някаква суетно субективна пълнота, а към улесняване на другите. Всяко случайно или необходимо занимание с даден практически проблем трябва да има ориентиране на осмислената дейност по неговото решаване. Това е всъщност очевидната за XVII в. представа за „иманентна“ критика, която допълва в делото на един и същ човек практическото с теоретическо, а теоретическото – с практическо. Затова авторът на конкретни басни е длъжен да разсъждава за тях и да представи мислите си за баснята изобщо, както и оня, който се занимава с теория на баснята изобщо е длъжен да създава конкретни басни. Тук все още нямаме онова съдбовно разделение на труда с придружаващото го самочувствие, което ще направи от критиката компенсация на творчески талант и ще върне осмислянето на творчеството – и най-вече на художественото – в областите на спонтанните, неосъзнати предметни изяви на неразбиращ себе си гений. Но във времето, което ни интересува, никому не може да хрумне, че един критик може да разбере творбата по-добре от самия автор, както и никой не би дръзнал да твърди, че творецът на всичко съществуващо не разбира себе си, поради което трябва да има и допълваща това недоразбиране научна теория. За просветителите творец в собствения смисъл на думата може да бъде само просветено, пребиваващо в яснота същество, което познава образците, жанровете, границите на областта, в която работи и иска да ги подобри, рационализира и разшири, за да участва по този начин в делото по усъвършенстването на света изобщо и на човечеството в частност.

По отношение на баснята това най-напред означава, че в нея се онагледява едно морално положение чрез конкретно действие, за което не е задължително да следва поуки, които ще се извлекат от него. Колкото и използваните примери да са еднакви, те винаги изразяват разлики в разбирането на действието от страна на „свободни, морални същества“. Тук „към отделния

случай не се свежда *някаква истина*, а едно всеобщо морално положение, което *не е представено скрито или предрешено* в алегорията на едно действие така, че *не само да открия в него прилика с моралното положение*, а да видя това морално положение напълно нагледно в действието.<sup>45</sup> По тази причина Лесинг дели басните на прости и сложни. При първите от една въображаема даденост извличаме някаква обща истина; при вторите истината, която бива познавана нагледно, се отнася към нещо случило се или към нещо, което ще се случи в бъдеще и към което тя може да бъде приложена. Лесинг използва отчасти Волфовата терминология за още по-точно класифициране на басните. „Басни, чийто отделен случай е напълно възможен, аз наричам разумни; тези, които са възможни при определени предпоставки, могат да се нарекат нравствени“. Затова разумните басни не се нуждаят от особена разработка; от такава се нуждаят нравствените, доколкото в тях трябва да бъдат дадени необходимите ограничения на възможността чрез свеждането ѝ до необходимост. Това свеждане по парадоксален начин се оказва хиперболизиране на действителни качества, което дава и едно ново подразделение на басните вече откъм участващите в нея герои: „басните, в които се предпоставят субекти, бих нарекъл *митични*; в които се хиперболизират качества на действителни субекти – *хиперфизични*. Смесените вече могат да бъдат разумно-митични; разумно-хиперфизични; и хиперфизични-митични.“<sup>46</sup>

В това ново деление се утвърждава представата за нравствеността като хиперфизическо, надприродно основание. Забележително е, че със същите термини в критичен смисъл за буквално разбрана нравственост по-късно говори и Кант, когато описва адепта на нравствеността като човек, който навсякъде подпъхва „някаква хиперфизика, за която не иска да се грижи много.“<sup>47</sup> Най-забележителното обаче е използваната терминология, която разкрива една нова подредба на представите за битийни равнища в тяхното времево схващане, дори и когато то не е изрично споменато. Схематично тази подредба ни дава трите разреза на съществуването. Първият представлява едно метафизическо минало, в което действат митовете като непроменливи образци за всякакви истини. Вторият е едно физическо настояще, в което действат навиците като преки изяви на живота. Третият насочва към едно хиперфизическо бъдеще, в което ще действа нравствеността като усъвършенствано, хиперболизирано по посока на ефективността си необходимо качество. Това не означава, че миналото е безнравствено, настоящето – немитично, а бъдещето – неметафизично, а че самата природа на действието

<sup>45</sup> Lessing. Op. cit. S. 188.

<sup>46</sup> Ebenda, S. 210 ff.

<sup>47</sup> Kant. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie; AA, VIII, S. 389. Също и в Прологомени, където хиперфизическите обяснения са противопоставени на определенията на разума – вж. Kant. Prolegomena... § 58, AA, IV, S. 359.

има особена структура, субекти и цели, които могат да бъдат характеризирани като моменти в един процес на развитие към пълнота: непроменливи по отношение на миналото, самотъждествени в настоящето и променливи към по-добро в бъдеще. Зад това лесно може да се открие влиянието на Лайбниц. Неговата Монадология структурира по подобен начин пластове на съществуване, разгледаме ли ги според делението на монадите в ентелихии, души и духове.<sup>48</sup>

Това просветителско убеждение структурира по нов начин и теорията за баснята, като сериозно променя възгледите за жанра. Промяната засяга най-вече поуката, чието ясно изразяване не трябва да си служи с познатите герои като нагледни примери, а следва също така да ги представи в понятия. Преди Кант да стигне до разбирането, че нагледите без понятия са слепи, а понятията без нагледи са празни, баснописци като Гелерт и Лесинг изповядват убеждението, че примерите без поука са безцелни, а поуките без примери са безрезултатни.

Това можем да наречем просветителска грижа за моралната яснота на нагледа. Тя съществено се отличава от картезианската идея за ясно и отчетливо възприятие. В просветителската позиция е смекчена крайността на самообосноваващата се субективна инстанция на *ego cogito*, която задава интензитетът на яснотата и отчетливостта, намаляващ при обектите на нейния интерес; те са прости механизми, автомати или машини, пък били и инсталирани от зъл дух. Просветителското съзнание обаче е мислене за другото и за другия, при което нравствените оценки никога не изчезват от неговия хоризонт; нещо повече, мисленето трябва да се разтвори в тях и да погледне към себе си морално-обективно. „Постави се на неговото място“ – това може да се изкаже накъсо като основното методическо изискване не само за разбирането в диалога, но и за просветителската загриженост към морално-понятийната яснота на попадащия в съзерцанието предметен наглед.

Зад тази грижа личи особеното недоверие към здравия разум и достъпа му до морална поука. Когато този просветител е баснописец, той се чувства длъжен да заяви позицията си, с която да покаже „хиперфизическото“ си отношение към описвания от него случай. Това става както заради дълга си да изкаже мнение, така и заради поуката, която ще продължи да действа като хоризонт за разбиране на подобни или на други действия в бъдеще. Забе-

---

<sup>48</sup> Вж. Des Hn. Gottfried Wilh. von Leibnitz *Lehrsätze über die Monadologie imgleichen von Gott und seiner Existenz, seinen Eigenschafften, und von der Seele des Menschen, wie auch dessen letzte Vertheidigung seines Systematis Harmoniae praestabilitae wider die Einwürfe des Herrn Bayle, deutsch H. Köller, 1720, §§ 18–19, 28.* Тази семпла метафизическа картина стои зад цялата немска философия от Волф до Кант, прекъсва между Хегел и Хусерл, но след това се връща с пълна сила чрез „временизирането“ ѝ от Хайдегер и „херменевтизирането“ ѝ от Гадамер.

лежително е, че тук вече авторът и читателят не са насочени към търсене на метафизически основания и на условия за налично съществуване, а към целева причина на действието, разбрана като желано нравствено качество. В този смисъл поуката, моралът на баснята е представяне на поведенчески образец за възможно бъдещо действие, а не само понятийно обяснение на нещо случило се. По природа моралното съждение не е съждение за минало действие, както не е и изясняване на настояще; преди всичко то е насочено към бъдещето и затова е просветителски-поучително. Така всяка „история“ наистина има в себе си поука, не само сведение за случилото се. Твърдението, че единствената поука от историята е, че тя на нищо не може да ни научи, е израз на мизантропско съмнение именно в моралните способности на хората. Ала дори когато просветителските баснописци онагледяват моралните изисквания най-вече с истории за животни, те никога не споделят тези основания на мизантропията: от историята, разказана в баснята и като басня, винаги научаваме нещо.

Лесниг неотклонно следва този възглед и в басните, които пише. Повечето са по познати мотиви от басните на Езоп, Лутер, Ларошфуко, Гелерт и др. Често пъти участват едни и същи герои, но към тях са прибавени нови поучителни разяснения, повечето насочени към читателя във формата „Искаш ли (не искаш ли) да си такъв, то прави (не прави) това“. Тук наистина Просвещението е в елемента си не толкова на самостоятелно мислене и измисляне, що се отнася до сюжетите и героите, колкото на морално съждение за възможното бъдеще на нещо познато. То вече е насочено към читателя и слушателя на баснята. В тази насоченост имаме преодоляване на изглеждащ вечен образец, което наистина води и до напълно нова характерология и скъсва с обичайните схващания за героите. Това е своеобразна „критика“ на установени представи в смисъла на просветителското разбиране на критическата дейност – допълване на нещата до възможното им хиперфизическо съвършенство с прекрачване на установените „догматични“ представи за тях. Така заекът не е само бърз и страхлив, но може да се окаже бавен и смел; таралежът не е само мъдър и бавен, а и бърз с хитростта си; лисицата може да е добра и глупава, вълкът – безкористно загрижен за стадото и т.н. В този план няма да е пресилено твърдението, че промяната на установените образи в баснята е в съзвучие с действието на критическия разум, разширяващ възможностите на опита с предметите, към които се отнася, само тогава, когато прибави и нравствена цел. Това ги води до добрата им същност.

Разбира се, подобни промени са нормални сюжетни инверсии и елементарни техники на всяко творчество, включително и на народното. Далеч по-важно е обаче, че във всички случаи басните, които сякаш представят вечен проблем, са полемика с твърдо установени нагласи и морални изисквания по посока на смисловото им преоформяне. Така те стават условия за продъл-

жаващ диалог със заемане на позицията, която има нравствени хоризонти и се оказват важен елемент в големия спор за моралното поведение във всяко възможно бъдеще. С това може и да се следва прословутият пример на Лутер, който задължава непоколебимо да се каже „Аз стоя тук“, но вече при една доста по-толерантна нагласа към правото на другия също толкова непоколебимо да отстоява възгледа си. При това баснописците, дори и когато не са теоретици, имат ясното съзнание за целите си, които преследват с колкото се може по-ясни и изчистени сюжети. В този смисъл баснята участва в уплътняването на фона, където по-късно ще изпъкне чистата форма на категорическия императив за максимата на твоето поведение. Но както при нея, така и в императива не трябва да се стига до принудително налагана позиция, чието потвърждаване ще е действителна цел.

Пример за казаното би могла да бъде една христоматийна басня на Лесинг, чиято поука се разбира по-добре, видим ли я на фона на един просветителски диалог между баснописци:

### *Танцуващият мечок*<sup>49</sup>

*Един мечок на панаира освободи се от синджира  
и към гората хукна бързо, танцувайки сега отвързан.  
Посрещнаха го зверовете, а той им каза: „Вижте, ето  
това изкуство там научих, на господар изкусен случих.  
И който прави като мен, досуц ще е новороден“.  
Но тук посрещна го ръмжене на вожда в мечешкото племе:  
„Я се разкарай с туй изкуство, че нещо ми воня на мръсно.  
През всичките му финтифлюшки прозира робската ти същност.“*

\*

*Искаш ли да си придворен, човек ласкателно-притворен  
и вместо весел и открит с коварства ти да си пропит;  
на господаря да се нравиш и в комплименти да забравиш  
честа и нрава си човешки, все ще се попадаш в тия грешки,  
хвалба и укор да са смешки.*

Тази басня със сигурност е отговор на едноименната басня на Гелерт, която има същия сюжет. Той обаче онагледява съвсем различно понятие в сравнение с представеното в поуката от баснята на Лесинг. С това сюжетът и поуката налагат разбирането не откъм относителната им самостоятелност, а в рамките на един диалог, при който една басня е дала основания за друга поука от същия сюжет. Ето я и баснята на Гелерт:

<sup>49</sup> Преводът е по: *Fabeln und Erzählungen in Reimen 1753–1772, in: Lessings Werke in fünf Bänden, Auswahl von Karl Balsler, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar, 8 Auflage, 1978, S. 86.*



## Танцуващият мечок<sup>50</sup>

Мечок един, що цял живот за хляб танцувал под хомот,  
потърсил свободата отново във гората.  
Едни го срещнали с целувки, други дарили го с милувки,  
и всички радостно ръмжели, защото брата си видели.  
„Наши Мечо върна се веќе!“ , кънтяло в горските просеки.  
А Мечо гордо все разказвал и по себе си показвал  
раните от плена хорски на обитателите горски.  
Веднъж започнал да танцува и сякаш в въздуха да плува,  
понесен в полки и във жиги. Те сякаш виждали вериги,  
които тялото му дърпат. И почнали да се озъртат.  
След туй опитали и те да движат своите членове,  
но вместо да му подражават, взели да падат и да стават,  
а най-неловките от тях в гората станали за смях.  
Ядосали се всички мечки и подобно на юрдечки  
закрякали в чудно единство срещу неговото свинство.  
И го изпратили набързо да ходи там, където връзват.  
„Отивай си оттук, умнико, не си ни лика и прилика!“  
Така мечокът бил изгонен оттам, където бил свободен.

Несръчен ли си ти, човече, няма да те мразят вече,  
защото с тях ще си подобен като брат едноутробен.  
Но станеш ли ти по-чевръст, всеки ще те сочи с пръст,  
когато делото ти хвали, но пък и братята проваля.  
Наистина ще те прославят, но скоро бързо ще забравят  
от завист твоето изкуство и в клюки зли ще те изхрускат.  
Така от твоето умение ще направят престъпление.

По Лесинговата класификация това са „сложни“ басни, в които изразената истината може да се приложи както към нещо действително случило се, така и към нещо, което очакваме да се случи. Сложната баснята онагледява поука за бъдещо действие, за разлика от обикновената, която дава всеобща истина, независимо от случайте.<sup>51</sup> Едно и също действие, описано в „животинската част“ на тези едноименни басни, се оказва обаче наглед за две различни понятия за подражание. Несъмнено те не са равноценни не само защото Лесинг в сравнение с Гелерт е далеч по-авторитетен представител на зрялото немско Просвещение така, както Кант минава за далеч по-авторитетен изразител на просветителското мислене в сравнение с Цьолнер,

<sup>50</sup> Gellert. Ebenda.

<sup>51</sup> Lessing. Von dem Wesen der Fabel, S. 165.

Бистер или г-н \* \*. Историческото въздействие на авторитетната негативна оценка на подражанието, дадена от Платон и утвърждавана от почти цялата философска традиция, е довело определено както до пренебрегването на възможното му оправдание, така и до далеч по-голямата популярност на Лесинговата басня в сравнение с тази на неговия събеседник, чието име не е споменато, но пък се предполага тъкмо в сюжета.

Всъщност проблемът за подражанието маркира цялото немско Просвещение както в развитието му, така и в неговите оценки. Дори би могло да се каже, че подражанието е родилният му белег, който по-късно ще обяснява както неговия произход от брака между чуждите – английски или френски – образци с немската образност, така и ще стигматизира уродството в опитите за скриване на произхода му с връщането към затворената национална среда. Раждането на немското Просвещение спокойно може да бъде датирано с първата публична лекция на Кристиан Томазиус, изнесена на немски език в Лайпциг по темата „Доколко трябва да подражаваме на французите в науките, изкуствата и занаятите?“. Томазиус представя една умерена позиция, оценяваща подражанието с полезните му ефекти върху общия живот, но същевременно държаша сметка за вредните последици от улесняването на познатия още от Платон мисловен мързел, пораждан от подражанието.

В средата на XVII в. тези схематични понятия за подражание, представени нагледно в един и същ сюжет на две едноименни басни, вече са равнопоставени в очевидността си за просветения разум. Те са антиномични почти в Кантовия смисъл и предпочитанието на едно от тях е оставено на избора на ценностен хоризонт. Тъй като подражанието може да се разбира като сръчност, умение, изкусно изпълнение на една дейност, която надхвърля обичайните за едно племе способности, то и поуката от баснята на Гелерт го оправдава. Напротив, тъй като подражанието може да е ориентирано към представяне пред друго с цел индивидуално харесване и бърза печалба, то получава негативна оценка в баснята на Лесинг. В това отношение тя е насочена пряко към нравствените качества, докато онази на Гелерт – към практическите умения, които следва да бъдат прилагани с отчитане на възможните укори от реализацията им. Така отговорите на „Искаш ли да си такъв?“ с „Подражай!“ и „Не подражай!“ не засягат толкова оценката на конкретния случай, колкото откриват възможност за собствен избор на поведение с оглед на условията, в които човек се намира. Това е подчертано в самия сюжет на двете басни, в които танцуващият мечок е потърпевш най-вече затова, че не е „лика и прилика“ с рода си.

Подобни примери, които могат да бъдат давани до безкрайност, оправдават допускането, че баснята в Просвещението не е единствено пряк израз на морално послание, както може да изглежда, ако съсредоточим само върху еднозначността на поучението. Еднотипните сюжети и различните поуки из-

разяват също така и толерантната просветителска нагласа, която позволява чрез басните да се води един диалог, чийто хоризонт са практическите последици за индивида от заемането на едни или други ценностни позиции в променливи обстоятелства. Те са представени с оглед на избора за осъществяването му, който надхвърля възможната лична и обща полза в определен момент и се пренася към целостта на съществуването, определено от съзнателно избраното бъдеще. Вече тъкмо това, а не онагледяването на някаква застинала норма е основна цел на просветителската басня.

Впрочем това е просветителската роля на която и да е изказна форма, независимо от жанра, в който се представя. В това отношение всички публично представени мисли имат зад себе си не толкова метафизически основания, които ги определят, колкото държат пред себе си хоризонта на личния поведенчески избор в ясни за самия човек непосредствени условия на съществуването му. Този хоризонт осмисля едно действие и го прави разбираемо дори тогава, когато не се споделят конкретните мотиви на извършващия го. Те обаче следва да бъдат предложени на четящата публика като възможен избор, чието елементарно онагледяване и пряко поучение го улеснява, без да го прави задължителен. Дотолкова просветителското творчество се отказва от постигането на образцовост, но за сметка на това изтъква на преден план една сякаш противоречаща ѝ идея – умножаването на понятийните възможности чрез създаването на повече и повече нагледни, на повече и повече „картини на света“. Така в просветителската басня се откриват първите симптоми на размножаването на светогледите – при това доста преди осъзнаването на понятието за светоглед. Тук няма как да не се отбележи, че понятието „светоглед“ като цялост на възгледа за света, което е необходимо за схващане на пълнотата на сетивно съществуването извън неговата бройна фактичност, е въведено именно от Кант, но след това и доста злоупотребено предимно с идеологически цели. За Кант това понятие е синонимно на мисловно убеждение. С него се преодолява емпиричната множественост и тя може да се мисли без противоречие. Това е „способност на душата, която самата е свръхсетивна. Защото само посредством нея и нейната идея за един ноумен, самият който не допуска никакъв наглед, но пък се поставя като субстрат под светогледа като просто явление, безкрайното на сетивния свят се обхваща изцяло под едно понятие в чистото интелектуално определение на величината, при все че в математическото определение чрез понятия за числа то не може никога да се мисли изцяло.“<sup>52</sup>

Така или иначе количественото измерение със сигурност има и лоши последици с оглед на качествените определения и т. нар. класически образци.

<sup>52</sup> Kant. Kritik der Urtheilskraft, § 26, AA, S. 255. Цело Торбов превежда *Weltanschauung* с „наглед на света“ (вж. Кант, Критика на способността за съждение. С., Изд. БАН, 1980, с. 137).

Ала в решителен смисъл то е ориентирано към определяне на личните способности и произтичащото задължение за тяхната все по-добра реализация в опитното поле на общата ползност. Едва при неговото изпълване с различни предметни и понятийни дадености са възможни ценностни йерархии; така разбирането на „по-висши“ жанрове е подготвено от опита в разбирането на басните. Дотолкова те се оказват морална пропедевтика, която допълва „утринната гимнастика на съзнанието“.

\* \* \*

Всичко това задължава да се обърне много по-сериозно внимание на басничката на Цьолнер, предхождаща Кантовия „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“. На описания исторически фон, където изпъква важната роля на баснята, тя представя в нашата малка история може би най-масовата просветителска нагласа в Германия чрез най-използвания жанр. Тази басничка не е само редакционен реверанс към човека, който за пръв път остро поставя въпроса за същността на Просвещението като равномошен с този за истината. Тя ни представя важна черта от просветителската нагласа още в заглавието, докато описаното по-нататък я развива до действителния въпрос към всеки, който иска да бъде просветител: доколко дейността му има такива нравствени хоризонти, които не просто улесняват другите в настоящето, а и са ориентири за бъдещото им поведение.

Нека я припомним:

### **Маймунът**

(Басничка)

*Веднъж маймун един подпали  
по нощна доба сеновали  
и радост страшна го обзе,  
когато светлина виде:  
„Елате братя, кой кат' мен –  
от тъмна нощ да прави ден!“  
Събра се мало и голямо,  
в почуда търкат се очи,  
потупва брат брата по рамо  
и дружно стадото крещи:  
„Маймунек славен си ни ти –  
Родината ни просвети!“*

Тази басня не е сложна нито според класификацията на Лесинг, нито и по отношение на разбирането ѝ. В нея не е изказана поука; заета е позиция с една двупластова насмешка: над просветителския стремеж към уподобяване

на природата и над безкритичната обща възхвала на съмнителния личен успех. Иронията е толкова плоска, колкото цялостното изпълнение. Несъмнено Цьолнер постъпва съвсем преднамерено в опростяване на сюжета и посланието. Затова и причислява творението си към още по-олекотената форма на жанра: басничка. Но тъкмо тази пределна откритост и простота прави възможно да не завършва с поука, а да изразява послание: Просвещението в крайните си цели е маймунско подражание, заслепено от мнимо чудодейните му, ала по същество вредни последствия.

Разбирането на подобно послание разчита на стандартизираните образи на маймуната и маймунското стадо. Те са символи или, както най-често казват по онова време немците, подсещащо-смысловни образи (Sinnbilder) на дяволски качества като подражание, суета, поквара, безсрамие, разюзданост, злочинство, свадливост и др. Тук няма нищо изненадващо: за нагледната традиция, в която пребивават дотогава европейците, маймуната представя злостта, грозотата, та дори и смъртта. Това е в рязък контраст с други митологии, както и с днешни представи, несъмнено повлияни от популярната еволюционна теория, виждащи в маймуната примери на човекоподобие, сърчност, мъдрост и жизненост. Любопитно е, че към достойните за презрение качества в началото на XVII в. се прибавя и порокът на тютюнопушенето, както се вижда на гравюра от 1618 г. на една „истински дяволска маймуна.“<sup>53</sup> Връзката с дявола никак не е случайна. Популярната представа за произхода на видовете, която можем да наречем и „деволюционна“, схваща маймуната като карикатура на човека, дяволска креатура, получена от суетния и несръчен опит да се подражава на най-висшето Божие творение.

Иначе появата на маймуната в басните, които по принцип си нямат работа със зловещото и дяволското, а също така рядко окарикатуряват пряко човека, е сравнително късна. Този образ изглежда идва от първите преводи на индийския епос, от запознаването с арабски приказки, африкански и индиански митове, където най-често маймунското човекоподобие е символ на вяра, мъдрост и семейна чест. Впрочем под влияние на утвърдените библейски представи за създаването на света и на популярните физиологии и бестиарии, в които маймуната е символ на порочни качества, никак не е изненадващо, че в Европа сравнително късно се появява идеята за роднинството на последното Божие творение – човека – с неговата карикатура – маймуната, несъмнено дело на дяволска суета. Това роднинство става научен проблем в зората на Просвещението, когато в 1699 г. Едуард Тисън публикува своето сравнително изследване върху анатомията на орангутаните, пигмеите, маймуните и човека.<sup>54</sup> За него големите човекоподобни маймуни са „горски

<sup>53</sup> Вж. Бидерман, Х. Речник на символите. С., Рива, 2003, с. 245 и сл.

<sup>54</sup> Tyson, Edward. *Orang-Outang sive Homo Sylvestris. The Anatomy of a Pigmies Compared with That of a Monkey, an Ape, and a Man.*

човеци“. Изводът за роднинството им с хората предизвиква нестихващ дебат през следващите сто и петдесет години, като особено силно той отеква в Германия. Тук почти до края на XIX в. дори в академични среди срещу Дарвиновата теория се поддържа или мнението на Линей за произхода на човека от праисторически „зверочовек“, или това на Бюфон за първата „хотентотка“. Повечето немски просветители отхвърлят идеята за пряка връзка между човека и маймуната, като ги смятат за различни видове, които обаче могат да се кръстосват и да пораядат „нисши човешки раси“. В основите на европейския „научен“ расизъм стои тъкмо това наивно допускане. Съчетано с търговията на роби и използването на робски труд особено в Новия свят, то дълго време ще крепи убеждението, че чернокожите произлизат от кръстоска между арабски жени и големи човекоподобни маймуни. Наукообразното му представяне, съчетано с убеждението за изначалната греховност на жената, ще доведе до расистко-сексистката теория за африканската жена, от която тръгвала черната раса. Бидейки полумаймуна, тази жена заложила по необходимост в поколенията си липсата и на човешки права, и на морал; за разлика от европейката, която може да е морална с оглед на семейството, но пък няма достатъчно морални и физически сили за пълноценно осъществяване на граждански права и затова винаги е ограничено вменяема.<sup>55</sup> Едва към края на XVIII в. Джеймс Бърнет Монбодо ще определи човекоподобните маймуни като „хора без език“, представляващи първичната степен на развитие на човека, в която той вече притежава всички останали семейни, трудови и социални качества. С това несъмнено се дава научен отговор на картезианската ирония, че маймуните някога говорели, но загубили езика си, защото не искали да ги карат да работят.

Така или иначе въпросът за сравнението, отъждествяването или различията между човека и маймуната поддържа не само научния интерес, но и силно засяга представите на четящата публика за развитието на собствените ѝ животински (природни) и човешки (нравствени) черти. Научните спорове, чието решение в голяма степен зависи от по-дълбинни светогледни убеждения, са и неизчерпаем източник на популярни метафори. С тях обаче си служат не толкова авторите на трактати, приемани днес за основополагащи, колкото баснописците и публицистите, забравени сега, но пък нахвърляли плътния фон на тогавашното саморазбиране на хората.

В него суетно-глупавото подражание, приписвано на маймуната, не бива да се обърква с вродената глупост, за чиито символ нашите далечни роднини рядко са били подходящ образ, както впрочем и дяволът никога не и бил представян като глупав. Глупостта е свойство на други герои, сред които в

<sup>55</sup> По-обстойно вж. Fuchs, Br. „Rassen“, „Volk“, Geschlecht. Anthropologische Diskurse in Österreich 1850–1960, Campus Verlag. Frankfurt am Main – New York, 2003, S. 44 ff.

сюжетните инверсии на смесените басни най-често се появява човекът, поставен на мястото си от далеч по умни и хитри зверове. Въпросната суета все пак е симптом на интелигентност, на първична степен в рефлексията, която е и дотолкова убедителна, че не може да излезе отвъд себе си и в края на краищата подражава на самата себе си.<sup>56</sup> Тя е естествена за всеки, както естествена е и глупостта, с която се събира, когато застине в една постъпка, маниер, поза, приети за съвършени; или когато, както е най-често, се затвори с болезнена влюбеност в собствен образ, съзерцаван като образец. Тази суета пряко противоречи на нерадикалното Просвещение, което бе определено като безкрайно разширяване на възможности, но в разумни граници. Същевременно тя е характеристика на радикалното Просвещение, искащо да намира на всяка цена потвърждение във всички битийни сфери и познавателни възможности. Освен че е безогледно, последното е суетно-глупаво, когато резултатите му се приемат за постигане на универсалното равнище на естествеността по същия начин, по който козметиката води до глупост суетните, мислещи си, че наистина стават красиви, когато се разкрасяват пред огледалото. Стане ли такава, Просвещението изпада в заблудата, че е постигнало целите си, докато всъщност се е върнало в онази предразсъдъчност, която е искало да преодолее. Тук няма никаква диалектика, а само повърхностен опит за подмяна на осмислянето чрез използването на един и същ наглед.

Ето защо след поучителното си послание, разгърнато е изложено в отговора към скандалната статия на Бистер, Цьолнер не случайно прибегва до жанра на баснята. Негов проблем не е понятийната изчистеност на представата за Просвещение, колкото за събуждането на усета за опасност, идваща от опитите за демонстрация на просветителските ползи. Затова и я представя с типичния маймунски образ на суетата, преминаваща от смешна самозаблуда към опасно за другите, дяволски злосторно действие. Със сигурност това разчита на читатели, които добре познават този мотив както от собствените си представи, така и от най-популярните му разработки в жанра.

Въпросният мотив е развит в две едноименни басни още от Гелерт.<sup>57</sup> При всичката си наивност и тромав хумор, характерен за жанра в немското му изпълнение, те пределно ясно изразяват критическата нагласа към многознайството и суетното подражание.

В първата се описва маймуна, която подсказва на деца при игра на дама. Тя се хвали, че знае тайните на играта и затова след всеки ход кима благо-

<sup>56</sup> В баснята *Маймунска молитва* (Die Affen Beichte) на Песталоци човешкият род е определен като *imitatorum servum pecus*, за да се обясни „ние сме повече маймуни отколкото възпитани“. Pestalozzi, J. H. *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, begr. Von A. Buchenau, E. Spranger u.a., Berlin-Zürich, 1927–1996, Bd. VII, (1933), S. 125; подобно и в Маймунска справедливост*, пак там, S. 226.

<sup>57</sup> Cf. Gellert, Ch. F. *Der Affe*; in *Fabeln und Erzählungen*, Hrsg. K.-H. Fallbacher, Reclam. Stuttgart, 1998.

склонно с глава, казвайки: „Да, точно така трябва да се играе“. Поуката, която Гелерт извлича, звучи като предусетена защита на антиномичната нагласа у Кант; тя е следната:

*Много люде най-обичат с мъдростта си да се кичат  
и си мислят, че разбират от неща, що не отбират.  
Питаш ли ги за съвет, „Знам!“ отвързват те навред.  
От такова поведение извлечи това съждение:  
„Всеки, който знае всичко, истината не обича.“*

Във втората една маймуна се прави на господаря си, юнкер Фриц. Слага си перука, шапка, облича се в дрехите му, пудри се; застава пред огледалото и с почуда открива, че не само не прилича на юнкера, но е и погрозняла, поради което започва да се сърди. Юнкер Фриц, който стои до маймуната, та да служи за образец на разкрасяването ѝ, започва да се смее гръмко. От дъха му огледалото се запотява, размътват се и неговият, и маймунският образ. И тогава предрешената маймуна доволно възкликва: „Ех, каква съм си красива! Огледалото го бива!“ Юнкер Фриц запъхтяно търчи да разкаже тая история на един многоучен магистър, който, както подхвърля Гелерт, „няма как при тоя хал да не вдъхне бърз морал“:

*„Благородни господине, хубаво си представете  
истина, не огледало. Глупавите там сложете.  
Сигурно ще се срамуват от лика си според нея.  
Затова ще я затулват, то дано да съумеят  
да прикрият туй, що виждат. Но въобще не се обиждат,  
че объркват светлината с тъмнината на душата.“*

Моралът е като рецепта за разпознаване на срамуващото се от себе си познание и особеното му въздействие върху нравствения облик на осъзнаващите го. Това самопознание нерядко води рефлекторно и рефлексивно – като в огледало – до мистични превъплъщения; в познанието, както впрочем и в огледалата, винаги има нещо мистично, пък дори и когато в тях се оглеждат повече суетни и смешни, отколкото глупави и сериозни маймуни.

Доста по-еднозначен наглед на подражанието чрез маймуната дава и Лесинг в баснята си за маймуната и лисицата. Тя би могла да се отнесе към всеки творчески напън, движен от подражанието <sup>58</sup>:

---

<sup>58</sup> Lessing. Fabeln und Erzählungen, S. 123.



### *Маймуната и лисицата*

*„Посочи ми което и да е умно и сръчно животно, на което не бих могла да подражавам“, изфукала се маймуната пред лисицата. На което лисицата отвърнала: „Ти пък ми посочи което и да е тъпо и непохватно животно, на което би хрумнало да ти подражава“.*

*Писатели от моята нация! Трябва ли да се изразя още по-ясно?*

Както в басничката на Цьолнер, и тук нямаме морал или поука, а ясно с ироничния си въпрос послание. Благодарение на тая ирония читателят не може да се заблуди къде стои авторът и какъв извод натрапва с оценката си, още повече, че използва дефинитивно ясни образи на животни, както в края на XVIII в. се разбира изобщо животинското: завършена природа в приближаващ се до расовия образец индивид. Това разбиране е в пряка зависимост от разбирането на природа изобщо. Нейното уподобяване с оглед на непроменливостта ѝ е постоянна цел на просветителя като понятийно мислещ. Нейното преповтаряне като количество предмети е цел на същия този просветител като предметно действащ. Оттук и този неистов, стигащ до графомания стремеж към онагледяване и опредметяване на мислите, към безкрайното засвидетелстване на собственото присъствие, което няма как да не е и суетно.

В същата пряка зависимост изпада и масата, радваща се на временния успех на един от нейната порода. Неговата лична суета се превръща в обща гордост: племето е свидетел на събитие, в което един съплеменник за миг успява да му даде това, което то е свикнало да получава по естествен начин. Просвещението е краткотрайна печалба от просветлението, което забравя платената цена за сметка на удовлетвореното желание от неестествена естественост. Това е образът на суетния учител, който черпи авторитета си от временното си отъждествяване с природни сили, макар то да е постигнато с неестествено използване на полезни предмети. Така Просвещението се оказва временна полза и временна слава; то е естествено, но и късогледео, доколкото изчерпва необходимите за живота средства с временни чудеса.

В това отношение басничката на пастор Цьолнер, построена в чистата форма на баснята като описание на условия, тълкуване и преценка, изцяло следва образа на съмнение в силата на подражанието. Този образец ярко личи в статията, с която е отвърнал на скандалното предложение на Бистер за ограничаване на правата на религията в семейните взаимоотношения. Както ограничаването на вярата в брака, така и просвещаването с унищожаването, „подпалването“ на полезното за живота, е просто подражание, следване на мода. То не отчита многопластовата природа на човека, а се вторачва в природната и държавната необходимост да се произвеждат на всяка цена хора. Така естествено стига не само до подражание на нещо чуждо, а и до

допускане на животинското в обществото. Неговата най-съществена проява е едностранчивостта. В човешки план тя се явява с безкритичния, влюбен поглед към собствената природа и осигурява вечната непълнолетност с липса на рефлексия. Един от симптомите на тази липса е убеждението, че всеки въпрос има един единствен отговор.

Това ни връща към втория текст, към текста на Кант, чието четене откъм жанра, който не само го предхожда в басничката на Цьолнер, но и откъм този, в който е даден, ще ни го представи доста по-пълно и съобразено с времето му, отколкото го прави предоверяването на авторитета.

### ***§ 3. Отговорът на въпрос и анонимният авторитет на публичността***

В Просвещението баснята се възражда и се използва за ефикасно средство в нравственото възпитание. То е насочено към възможно най-широка публика. По същото време и отговорът на въпрос се утвърждава като основно средство за теоретично търсене на решения, чието практическо приложение би имало широко публично въздействие, докато теоретическото им обосноваване открива пластове на все по-убедителни истини. Тук търсенето на истината не е само съответствие на изказвания с положението на нещата, а е и задълбочено обосноваване на позиция по проблем. Тази позиция се търси в дълбочина, като нейните представители в голяма степен са все още неизвестни, ала се предполага наличието им в широк публичен кръг. В научния диалог вече участват такива приближаващи се до истината високо образовани представители на публичността; онези, които не отговарят на това условие, остават или незабележими в тъмния контекст на проблема, или се привличат от разговарящите предимно като лаически примери за възможно предлагани решения.

При просветителската басня проблемът намира поучително решение от морално естество и предоставя избор дори при еднозначността на поуката; в отговора на въпроса проблемът бива решен учено и налага безалтернативност дори при ясното съзнание, че не може да има окончателно научно решение. Разбира се, ако изглежда пресилено да обръщаме особено внимание на жанровите отлики в изразните форми на научното изследване, още по-пресилено е да приписваме статута на научен жанр на отговора на въпроса. Научното размишление, резултатите от опитите и изследването по даден проблем може да се изрази не в толкова разнообразни форми, колкото става при художествения, верския или политическия опит. И изглежда наистина маловажно, дали ще вместим сред протокола, описанието, трактата и есето

отговора на въпрос, още повече че в буквалния смисъл питането и отговарянето принадлежат към движещите условия на същото това размишление. Въпреки това има няколко достатъчни основания, всяко от които дава право да се обърне внимание на тази просветителска форма не толкова за участие, колкото за подкана да се влезе в диалог, който е възможен като многогласие от различни отговори на един и същи въпрос. Това изгражда именно жанра „отговор на въпрос“.

За широката публика баснята е нагледната основа на съзнателния нравствен избор, еднозначно представен в „морала“ след сблъсъка на схематични характери в някакъв прост сюжет. Отговорът на въпроса пък е този просветителски жанр, в който за същата тази публика ученият задава понятийните рамки, в които би могъл да се помести научният отговор на важен и приеман за недобре решен или нерешим изобщо въпрос. Както сюжетът на баснята, така и отговорът на въпрос е по схема: това е схемата на опита, есето, в което се развиват понятията чрез познати онагледявания. По правило всеки такъв отговор включва „девиз“, обикновено знаменит цитат от античен автор или популярен израз, който не толкова изразява духа на отговора, колкото служи за идентификация на отговарящия. Продължава в полемично и най-често реторически-недоволно описание на действително състояние, в което се посочват условията, поради които наличните отговори на въпроса са изцяло погрешни или частично верни. Засилват се ония действителни условия, вниманието върху които би дало задоволителен, т.е. разумен отговор. Подканват се тия, които биха се съгласили с предлагания отговор, да потърсят още обосноваващи го съображения, пропуснати от автора поради липса на достатъчен опит и време. Същевременно се изтъква тезата, реторически заострена за несъгласните с нея, за да посочат те своите съображения както срещу заниманието с този въпрос, така и срещу предлаганият отговор. В този смисъл отговорът на въпрос е също диалогичен жанр, в който личи толерантната просветителска нагласа, която изразява и баснята, когато от един и същ сюжет извлича различни поуки.

Ако при питането за същността на Просвещението Цьолнер отбелязва, че досега той не просто не е открил негов задоволителен отговор, но и изобщо не го е срещал, макар въпросът да е толкова важен, колкото „Що е истина?“, той го прави не толкова с реторическа цел, колкото с тази да предизвика разговор. В този разговор със сигурност се очаква да прозвучат мненията както на пряко засегнатите от въпроса, така и на онези, за които подобен въпрос не присъства в мисловното им ползрение.

По същия начин и всяка академия, която обявява награда за отговор на поставен от нея въпрос, подтиква просветителски разговор, когато публикува премираните работи и списък на участвалите в конкурса. Това почти винаги разширява кръга на участници в разговора, в който се задълбочават

основанията на един или друг отговор, но не и на единствено възможният, доколкото такъв очевидно няма и изглежда, че никога няма да има. Отговорите са добри и по-добри, но не и най-добри, тъкмо защото се мислят приложно-практически в оня смисъл, в който казваме „водата е добра за пиене“. Това не пречи най-добрият отговор да бъде търсен и награждаван. Ала той е такъв само в относителна съобразно условията му валидност така, както една вода е най-добра за пиене, когато е безвредна за здравето или полезна при някакви заболявания, но никога не е най-добра изобщо за всички.

Важна роля в поставянето и отговарянето на подобни въпроси играят академите на науките и изкуствата. В собствения смисъл на думата те са именно висши просветителски институции, призвани да осъществяват търсения в полетата на вече разроени научни дисциплини и художествени практики. По идея и битие тези академии са също и диалогични места. Тук междунаучният диалог е възможен при предпоставката, че всяка научна област има собствени критерии за валидност и истинност на резултатите си. Тяхното налагане върху други би накърнило толерантната нагласа, но същевременно отказът от тях би отворил собственото изследователско поле за лаически набези. Използваме ли „академия“ в образния и пръв смисъл на „градина“, можем да кажем, че тя е добра тогава, когато насажденията в нея не си пречат и не се превръщат в плевели, задушаващи останалите. Дотолкова не може да има академия на науката и изкуството, а на науките и изкуствата. Този усет за съществуване на легитимни в очертанятия си изследователски полета крепи не просто академичното изследване, но и е в основата на академичните институции, роящи се през XVIII в. в повечето европейски страни.

И тъкмо академиите са тези, които култивират просветителската нагласа към въпроса и отговора, за да я превърнат в двигател на едно научно търсене, напускащо институционалните рамки на науката и екзистенциалните определености на учения *ex professo* чрез отправяния на въпроси към „широката публика“. В повечето случаи задаването на тези въпроси се крепи на една агонална, състезателна представа за човешкото съществуване, доколкото за отговора им се дават награди на победителите. Би било напълно погрешно тази състезателност да се схваща в чисто спортните ѝ измерения, които по това време са в зачатък, но които тъкмо днес налагат едно по-скоро физическо, отколкото интелектуално разбиране на състезанието. Много по-вероятно е те да следват практиката на късно-средновековните поетични конкурси, които задават начален стих за балада или сонет, чието развитие в цялостна творба показва различните степени на поетични способности, класирани и съответно награждавани почти по регламента на рицарските турнири.<sup>59</sup> Със

---

<sup>59</sup> Такива са например поетическите конкурси в замъка Блоа, организирани в средата на XV в.

сигурност академичните въпроси, задавани към широката публика, имат връзка и със свободното питане към доцента в средновековния университет, комуто се задават въпроси извън сериозността на предмета му. Но това е отделна тема, която не влиза в обсега на настоящото изследване. За него е по-важно да отчете промяната в нагласата при питане и отговаряне на просветеното съзнание, отличаваща се от обичайното отношение, което предполага поставяне на въпрос с очакването на определен отговор. Просветено питащият цели не толкова получаването на отговор, който би съвпаднал с неговия, колкото насоката за намирането му. Дори и да има отговор на въпроса си, той иска да предизвика и други, често пъти с отговор не на точно поставения въпрос, а с ново питане. Това е другият мотив, който движи отличителният за Просвещението жанр „отговора на въпрос“ – именно поставянето на нови въпроси.

Най-близкото основание да обръщаме внимание на този жанр е това, че текстът на Кант е отговор на въпрос; най-далечното е, че всяко знание е следствие на сериозно поставен въпрос. Но тъй като при изследване на Просвещението тук подходиме откъм най-масовите форми, най-важно ще е основанието „по количество“, а именно: в просветителската епоха отговорът на въпрос с научни цели съперничи по разпространението си на баснята като средство за осмисляне на типови ситуации и нравствено решение на възпитателни задачи. Характерната за Новото време методическа рефлексия върху формалните причини на познанието е довела сякаш дотам, че самото условие за научно размишление – питането и отговарянето – се е превърнало в основна форма за изразяване на научните търсения. При това с такава решителност, че дава правото тази форма да се отдели като самостоятелен жанр, чието масово използване е сред същностните условия за възможността на просветителския диалог. Защо е станало така?

По-горе беше схематично представена една възможна история на отношението „питане-отговаряне“. Тя бе последвана от описание на напрежението между въпроса и отговора. Сега към това трябва да се прибави и традицията за ценностно йерархизиране на мисловните и поведенческите действия, на чийто фон предпочитанията към питането или отговарянето, към въпроса или отговора се явяват симптоми на дълбинни човешки ориентации, залегнали в основата на институционални и личностни взаимоотношения. Тук няма да ни занимава психологическия или клиничния аспект на това взаимоотношение. Само нека се отбележи, че традиционно питащите се отнасят към подвижните характери и невротичните типове, докато отговарящите по-

---

от херцог Шарл д'Орлеан, в които участват множество автори, най-известният от които днес е Франсоа Вийон с двете балади върху началните стихове „До извора умирам аз от жажда“ и „Пресъхна изворът на моята жажда“. Вж. Франсоа Вийон, Голямото завещание. С., изд. „Захарий Стоянов“, 2000, с. 164 и 203.

скоро принадлежат към тежките характери и ступорните клинични типове; първите най-често са екставерти и търсят толерантно приемаща ги среда; вторите са интроверти и се чувстват уютно в личната си самодостатъчност.

Тривиално е да се каже, че както всеки диалог, така и всяко познание е възможно единствено като разговор, чието напрежение се поддържа от питаня и отговаряния, които пораждат нови питання и т.н. Не по-малко тривиално е да се твърди, че всеки отделен жанр може да се разглежда като формален израз на съдържателен проблем, чието решение бива представяно наистина по различен начин, но по същество винаги като отговор на интересуващ някого въпрос. Не беше ли така, нямаше да има никаква обективизация, ако я схващаме в определението ѝ от заинтересувания от нея субект: тук той намира яснота в проблематична ситуация. При това не бива да мислим отговора в неговата окончателност, както и въпроса в неговата осъзната зададеност. И въпрос, и отговор са преди всичко знаци за движения на душата към яснота и отчетливост, използват ли тези понятийно мътни за нас, но пък напълно ясни за Просвещението определения.

Жанрът „отговор на въпрос“ променя стара, затворена в себе си традиция за саморазбиране на знанието. При нея питането е само начало и двигател на познанието; същинска цел е отговорът. Дори самоироничното твърдение „Зная, че нищо не зная“, изказано от може би най-питащият философски герой, свидетелства за това; то е отговор, а би могло да е въпрос във формата „Защо да зная?“ като отговор на „Какво зная?“.

За Просвещението вече сериозното питане е далеч по-ясен е знак за притеснително незнание от самоироничния отговор. Поради което сериозно пита само донякъде знаещият, както е още от времената на Питагор, докато дори и уклончиво отговаря само сигурният, че може да се знае всичко, както е във времената до Христа. След Него вече наистина сериозно ще е единствено мълчанието; една сериозност, която надхвърля и питането, и отговарянето, и признатото незнание, и суетното знание на всичко, за да препрати пълнотата на истината към Бог. Тази сериозност стои и зад иначе бързивото Просвещение и не я ли видим, ще пропуснем едно същностно негово определение: страстта към питането, задоволена в множество отговори, нито един от които обаче не може да претендира за окончателност. Тя е оставена на друга, надчовешка инстанция.

За опростяване на схематичното представяне може да се каже, че дори когато питаме сами себе си и намираме собствен отговор, не сме един и същ човек, а особено раздвояване на питащ и отговарящ. Това всъщност не са два съществуващи пласта в битието ни наред с другите, а времева последователност на различни ориентации в съществуването ни, които трудно изявяват личностна самотъждественост. По същия начин с оглед на знанието във времева последователност изглежда са въпросът и отговорът,

множествеността на знанието и пълнотата на истината. При това въпросът предполага не само необходимостта за един отговор, но и множествеността на възможните основания за различни отговори, доколкото самото питане е симптом на търсенето ѝ. Просветителски питащият има свой отговор, но иска да чуе и други с надеждата, че въпросът е сериозен, а отговорите му са отнесени към истината, една от чиито прояви е личната убеденост в един неин окончателен израз.

След тази бегла и схематична маркировка на връзката „въпрос-отговор-множественост на знанието – пълнота на истина или съвършено знание“ е важно да се повтори, че питането, макар едновременно да е знак за непълнота на знанието и надежда за постигането ѝ, по традиция е пряко ориентирано към отговора. За него се знае, че е възможен, ако се намери този, който ще го даде, след което пълнотата на знанието ще се събере в истинно изказване. Най-общо това зависи от две условия: първо – истински въпрос; второ – правилно зададен някому, който може да даде възможно най-добър отговор на въпроса. Пита се, защото се знае, че има инстанция, която осигурява тази възможност за пълнота и истинност. И доколкото в човешки образ тази инстанция е крайна, се налага нейното институционално определяване.

Институционализацията на отговорите предполага познание на инстанциите, към които следва да бъдат задавани съответните въпроси. Това определя границите на институционална компетентност, която не случайно съвпада и с „отговорност“ в буквалния смисъл на думата. Впрочем всяка институционална йерархия в голяма степен може да се опише тъкмо като разширяваща се и нарастваща сигурност в очакването за отговор както на все повече въпроси, т.е. количествено, така и на все по-важни въпроси, т.е. качествено. С оглед на това и знанието може да се представи като компетентност по отношение на въпроси в границите на количествената и качествена им определеност. Тук важна роля играе образователният процес, който не случайно е съобразен с възрастови възможности и предметно-жанрови форми на реализацията му, които по традиция са в йерархичен ред от простото към сложното и от маловажното към важното. Това личи в игровите форми на питаня и отговаряния, когато на учителят свободно се задават най-странни и дори съвсем нагли въпроси.

Нека не ни интересува дали първообразът на тази йерархия е зададен в образователните и академичните институции или самите те са следствие на такава йерархия в сферата на знанието; нека не ни интересува дали питащият е виновен за неправилния отговор поради некомпетентното задаване на въпроса. По-важно в случая е да се спрем на това „Кой и защо пита?“ и „Кой и защо отговаря?“, а не „Какво се отговаря?“. В рамките на античната и средновековна традиция, която е възможна при институционални и познавателни йерархии, това може да се изрази така: пита незнаещият, който иска да знае

за нещо, което не знае; отговаря знаещият, за когото се предполага, че или знае всичко, или може да намери отговор на всякакви въпроси. Трябва отново да отбележим, че този знаещ има това си прави именно в институционалното си обвързване. Обикновено е познат на широката публика дори тогава, когато, както оракулите и посветените в някой култ, притежава тайно знание и остава скрит. Ако е училище, той е учителят; ако е науката, той е ученият; ако е съдилище, той е съдията; ако е прорицалище, той е прорицателят; ако е светилище, той е най-висшият представител на култа, намиращ се в него по време на питането и т.н. Когато той сам не знае отговора, се съветва със същата тази традиция, застинала обикновено в свещени книги, учебници, трактати, закони, мистични техники и ритуални сюжети. В процеса на отговарянето всички те, лежащи буквално в миналото като институционален опит, се внасят в контекста на настоящето и се изнасят на бял свят към търсения отговор. Той винаги се насочва и към бъдещето, където пак се повтаря този кръг дотам, че накрая затваря една херметична сфера, която всъщност е точното определение за традиция. Още веднъж: в нея винаги се знае, винаги е посочено къде и от кого да търсим отговор на съответни въпроси. Също така някои въпроси са забранени за нея.

В тази традиция отговорът на въпрос не е жанр, а екзистенциален сюжет, в който пребивават знаещите; питането е прерогатив на недостатъчно знаещите. Дори и да се случи знаещите да питат, питанията им в повечето случаи са реторически; те принадлежат към ритуала в изпълнение на длъжността да са отговорни представители на предмета си, науката, закона, култа. Казано иначе: питанията им са „като че ли“. Защото биха ли били наистина сериозни питання, биха довели до съмнения не само в техните способности, но и до способността на институцията да осигури учение за неуките, знание за незнаещите, справедливост за онеправданите, вяра за невярващите. Ако питат, то е само като изпитващи, съмняващи се, разпитващи и изповядващи. Това и дава реторическите прилики между урока, трактата, съдебния процес, изповедта и т.н.: макар и да са задвижени от въпрос, макар реторически да използват питання, за да поддържат напрежението и вниманието към обсъждания проблем, те преди всичко са отговор, защото по статут са упълномощени да го дават.

Отговорът на въпрос се превръща в особен жанр едва когато се сменени адресатът на питането, което може да се изведе и от същностна черта на просветеното съзнание: то винаги е поставяне на гледището на другия. Тогава въпросът се задава от институцията, по традиция длъжна да има отговорите, към широката публика, по традиция с ограничена компетентност. При това се задава според две различни основания.

Първото е традиционно и в голяма степен прилича на изпита в училище, доказателството в науката, разпита в съда и изповедта в църквата: да



се види доколко се знае нещо от някого, който бива награден, когато даде най-точният и обоснован отговор, или наказан, когато сгреша или не знае отговора, който трябва да се знае. Впрочем както питащите, така и отговарящите, независимо дали са получавали отличие или са били пренебрегвани, всъщност са се чувствали наказани от неразбирателството и на публиката, и на оценяващите ги институции. Те обаче са се надявали на последваща историческа реабилитация, при която ненаградени отговори ще се окажат далеч по-значими от отличените, а победителите – истински разбрани. В тази до-някъде суетна утеха за непосредствените участници в подобни състезания по най-добър отговор вече кълни особеното самочувствие, родено от задължителната незаинтересованост към непосредствената оценка.

Второто обаче е истински интересуващото ни и то дава характеристиката на жанра: свързано е със съмнението в собствената способност, както и в тази на институцията да се даде отговор. Затова така съмняващите се задават въпроси към другите, за да разберат сами себе си, а представители на институцията се обръщат към широката публика като към субекта, който – все още непознат, но предполагаемо съществуващ – ще даде задоволяващ не само институцията отговор, която ще си го присвои в регистъра на компетентностите, а и ще разшири кръга на знанието за всички. Казано иначе: институцията сама не е го намерила в собствената си история, не знае как да го намери в ограниченото си настояще, ала предполага, че някой извън нея тук и сега може да предложи удовлетворяващо решение. То също е насочено към бъдещето и се мисли като дар за цялото човечество.

Когато знаещият по традиция и определение се обърне към традиционно определените като незнаещи или към безинституционален адресат, пък бил и той с формално посочен ценз, очевидно имаме сериозна смяна на ориентацията и нагласите в познанието, дори когато това също да може да се обобщи под Сократовото „Зная, че нищо не зная“ или Еклесиастовото „Няма нищо ново под слънцето; всичко е суета“. Пряк израз на тази смяна в нагласите е съмнението в традицията и нейните авторитети – едно от характерните определения на самостоятелното мислене, както и постоянен мотив в просветителските набези срещу догмите на миналото.

Поредната хитрост на разума се проявява в това, че философията на Новото време, търсеца универсален метод, започва именно със съмнение, случайно породено от отговор на въпрос, адресиран към широка публика. Дори и да принадлежи към философската анекдотика, няма как да подминем тази чудесна история. Тя онагледява казаното за просветителското отношение към питането и отговарянето и същевременно представлява своеобразен его-документ, чрез който можем да разберем една епоха. Дори и да са оправдани съмненията към подобен термин най-вече заради широтата на употребата, възможните обвинения в психоаналитична шарлатания и

безкритичност към разнородните лични свидетелства, които покрива <sup>60</sup>, той може да се приложи към анекдоти, разказвани от или приписани на Декарт. Едно, защото нововремето съзнание започва с *ego-cogito*; второ, защото в множество свои произведения Декарт дава и симпатични обстоятелствата, при които се раждат неговите мисли – било край баварската печка в бивака край Улм, където прозрял основанието на всяка философия, било споменът за кошмарните сънища, от които се измъкнал със съня за латинския речник и въпроса в него „Какъв път ще следваш в живота си?“. И трето, защото се опитваме да схванем Просвещението не само с текстовата наличност, която може да удостовери автентичност на историята, а и чрез анекдотични сюжети, чиято историческа достоверност не се основава единствено на писаното от някой авторитет. Такава е и тази малка история:

На 10. 11. 1618 г. офицерът за свръзка Рене Декрат се разхождал из центъра на Бреда, където полкът му бил отседнал. На стълб имало закачена обява, написана на холандски език; подредбата и знаците в нея подсказвали, че вероятно става въпрос за математическа задача. Вече било обичайно градски съвети, учени сдружения или частни лица да дават за решаване подобни задачи и да обявяват по-голяма или по-малка парична награда. Декарт помолил един случаен минувач да му преведе обявата на латински. Кое то минувачът бързо сторил, подхвърляйки, че не иска никаква награда, освен една: господинът да реши задачата. Минувачът бил Исаак Бекман, чиито занимания с медицина, физика и математика били достатъчно основание да сметне, че задачата е трудно решима. За негова изненада Декарт му представил на другия ден хубаво решение.

С тая среща започнало дългото им приятелство, от което Декарт заел идеята за единство на физика и математика, както и получил в многобройни писма от Бекман силно поощрение за методическите си изследвания. В отговор на едно от тях той обещал на Бекман да сложи в ред механиката и геометрията, а също така и да потърси основанията на една универсална преподавателска към всички науки въз основа на математиката. На свой ред Бекман отвърнал, че това е напълно по силите на Декартовия ум, който всъщност трябва да „издири едно общо изкуство за решаване на всички въпроси“. Това и станало следващата година пак на 10.11, когато в Улм Декарт се отдал на размишления, последвани от три провиденчески съня. В първите два някакъв зъл дух отклонявал с кошмарните си явявания търсенето на правилния път към знанието; в третия на Декарт се присънил речник и сборник стихове, сред които натрапчиво стоял въпросът *Quod vitae sectabor iter?*. Декарт изтълкувал сънищата като дар свише; речника – като сбор на всички знания;

---

<sup>60</sup> Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte, hrsg. W. Schulze, Akademie-Verlag. Berlin, 1996, S. 343.

книгата със стихотворения – като единство на философия и мъдра поезия, а въпросът – като задача за постоянно търсене на универсален метод.<sup>61</sup>

Подобно на историята за ябълката, която с падането си върху главата на Нютон довела до формулиране на закона на гравитацията, и сънят на Декарт може да се приеме за пусковия момент, който води до непосредствената очевидност на разума след поредица съмнения в способността за истинни знания. Приема се, че с това започват новоевропейската философия и съвременният рационализъм. Хегел вижда тук земя, твърдата почва, от която самосъзнанието придобива достатъчно увереност в себе си за истинно познание; то пита себе си и намира при себе си отговора. Но преди то да стигне до своята самозатвореност, в която ще се оглежда дори и иновитийно, то е трябвало да мине през съмнението в себе си.

Това съмнение, наричано с право методическо, следва да се види и като „институционално съмнение“, т.е. не лично, както го подтиква и както ни го представя споменът за един случаен сън, довел до необходима истина за действителността. По характерен начин такова съмнение е налично тъкмо в институциите – академии, църкви, общини, съдилища, училища. Те по определение трябва ако не вече да знаят, поне да предполагат отговори, когато се обръщат към „широката публика“ – така, както общината на град Бреда е предполагала, че е възможен отговорът на задачата, за която обявява награда по осветителните стълбове. Дали отговорът е щял да бъде накрая изразен в познатата ни картезианска форма, е донякъде безразлично, както е и безразлично, че законът за гравитацията е формулиран в този си вид от Нютон. По-значимо за едно историко-философско схващане, което държи на извънличностната фактичност и има за цел обяснение и разбиране на понятие, е вниманието към симптоматичната промяна в съзнанието изобщо. Нея я имаме регистрирана с търсенето на решение на задача, отговор на въпрос, насочен не към конкретен учен или отговорна инстанция, а към минувачите по една улица, за които се предполага, че въпросът ще е важен. Че сред тях се е оказал Декарт, е само чудесно съвпадение на исторически контекст и лична биография така, както и природното събитие, каквото е падането на ябълката върху нечия глава, е имало щастието да се разиграе върху главата на Нютон.

Затова в известен смисъл е по-важно, че по улиците на Бреда минувачите биха могли да се сблъскат с математически задачи и всякакви въпроси,

---

<sup>61</sup> Срещата в Бреда и последвалата я кореспонденция, която документираща важния за развитието на философията интелектуален обмен между Декарт и Бекман, се дава по К. Делев Дарковски, *Животът и философията на Декарт в Рене Декарт. Избрани философски произведения*. С., Наука и изкуство, София, 1978, 18–19. Вж също така *Descartes, Correspondance, publ. Ch. Adam et G. Milhaud, 8 vls., vol. 1. Paris, 1936; 37–38; Gilson, E. Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris, 1930, 158–159.*

търсещи отговор. Задачите със сигурност са се решавали, отговорите със сигурност са се давали – в противен случай те изобщо не биха били публично обявявани по начина, по който иначе обичайно се издирват и изобличават длъжници и престъпници. При това са се решавали от някой случаен минувач из улиците и площадите, който тъкмо с отговарянето става необходим за по-нататъшно движение по улиците на историята.

Така малката история с математическата задача, преведена от Исаак Бекман и решена от Декарт между 10–11. 11. 1618 г. в Бреда ни говори, че вече ги е имало кълновете на Просвещението, облагодприятствани от една сменна нагласа към отношението въпрос-отговор.

Затова нека оставим настрана Декарт и Бекман, за да видим чистата ситуация, която ги е срещнала на 10.11.1618 – тя може би ги е направила за историята такива, каквито те сега са ни познати. В нея виждаме един офицер, пред чиито очи попада обявление, обещаващо награда за решаването на математически проблем. В желанието да разбере написаното виждаме страстта към яснотата на условията. В молбата към случайния минувач да преведе на универсалния научен език обявата виждаме не само увереността, че минувачът знае латински (това се изглежда се предполага по дефиниция за свободно движещите се господа из улиците), но и тази, че и за него обявата също ще представлява интерес. Този интерес се доказва по най-убедителен начин. Минувачът-преводач не иска никаква награда, а само решението на задачата, която е твърде трудна за него. Когато го получава, той оценява не просто отговора, а изобщо способностите на офицера. И го заклева да не си губи повече времето с игрови решения на случайни задачи, а да търси необходимия път за решението на общия въпрос на науките: въпросът за тяхното методическо единство. То не се съдържа в отговори, а в постоянно поставяне на въпросите за метода, чийто резултат е истинното решение, не просто истината за факт.

Подобно отношение към разбирането на сложни задачи и неясни текстове, за което помагат случайни и анонимни минувачи, не принадлежи само към философската анектодика; изглежда то е масово поведение. Надали е само плод на литературна фикция и стремеж за мистификация, когато Сервантес прекъсва разказа си за Дон Кихот, за да опише срещата си с някакъв измислен арабин, който му превел на добър испански за три оки сушени плодове и мях вино следващите приключения на хитроумния идалго. Очевидно доверието към анонимния минувач е вече обичайна нагласа. Зад нея се крие съмнението в институционалния авторитет, който признава незнанието си и затова пита, но също така и вярата, че сред нас има поне един случаен минувач, за когото по необходимост се предполага, че и да не го вълнува точно този въпрос, той може да му даде отговор.

Кантовият „Отговор на въпроса Що е Просвещение?“ преследва цели, които не се различават особено от тези на Цьолнер, подчертани в неговия отговор срещу статията на Бистер и онагледени в басничката му. В него понятието за Просвещение е ограничено в рамките на вярата, но също така е двойствено стеснено: веднъж в различаването между служебен и публичен дълг; втори път в изискването за необходимата кротост по отношение на обществения ред и човешките дела. Думите на Фридрих II, патронът на немските просветители, които Кант с одобрение привежда на два пъти в „Отговора.“ – „Разсъждавайте за каквото и както искате, но се подчинявайте!“ – могат да са не по-малко убедителен девиз на Просвещението от този, който традиционно се обсъжда: „Просвещението е изход от самопричиненото непълнолетие“. Тук пак личи наложената от радикалното Просвещение тенденция: тя центрира Кантовото понятие за просветителската самодейност и определената от нея епоха в дързостта за разумно мислене, представляващо и в стихийната си, и в осъзнатата си форма едно радикално действие за осъществяването му. Така обаче се забравя характерната за самия Кант двойственост в оценката на просветителската епоха.

Опитае ли се да разглеждаме Кантовия „Отговор...“ в контекста на нерадикалното Просвещение, ще видим понятието за просветителска дейност в неговата цялост. То е вмеснено между особеното раздвояване на самостоятелното мислене и укротената му от обстоятелствата действителност, в които се намира мислещия и поради това често пъти му се налага да се въздържа от дейност. Така и най-самостоятелно мислещият се подчинява на по-висша и естествено изявена в обществената действителност чужда воля. Тъкмо тя укротява личното самомнение, чието успешно самоосвобождение от „проходилките“ чрез смелото използване на собствения разсъдък лесно може да събуди суетната илюзия за абсолютна свобода, макар по същество свободата винаги да е ограничена. За да не се превърне в произвол, основан на горделиво знание, тя се подвежда както под научно и верски доктринални, така и под политически и правни предписания.

Разгледано от този ъгъл, укротеното схващане за Просвещение несъмнено нарежда Кант сред онези, които предпазливо се отнасят към практическото приложение на иначе радикалните си теоретични и научни възгледи, имащи най-вече статута на възможни хипотези. Действителността обаче не е възможност, а факт, чието собствено законодателство надхвърля претенциите на разума. Тук не става въпрос за общата характерология на Кантовата философия, често пъти упреквана от различни позиции в недостатъчна определеност, а за възглед по отношение на действителното състояние на нещата, чието познато или предполагаемо наличие смирява както тяхното определение, така и самоопределението на насочената към тях воля.

Понятието за Просвещение се оформя тъкмо след отговори на такива въпроси, насочени към широка и анонимна публика, която може да даде задоволителни отговори. Два са особено важни в своето историческо въздействие за оформяне на това понятие изобщо, както и за разбирането на Кантовия „Отговор...“ в частност. „Отговорът...“ на Кант насочва към два знаменити отговора върху проблема за връзката на истинното знание с нравствеността и по същество представлява тяхно задълбочаване именно защото ги претълкува откъм връзката им с „религиозните дела“. В конкретността си тази връзка несъмнено идва откъм спора между Бистер и Цьолнер по един твърде частен проблем: дали и доколко религията следва да санкционира брака. Но тя вече се разполага на един достатъчно наситен фон, който дава общата представа за пречупеното през знанието и нравствеността отношение между човек и общество на фона на природното; представа, твърде популярна сред четящата публика след отговорите на два академични въпроса от един лаик по стандартите на учените институции. Той също е минавач, нещо повече – скитник, прекосил по необходимост историята с може би на най-въздействащите решения на два академични въпроса.

Това са въпросите на Дижонската академия: от 1749 г. „Дали възраждането на науките и изкуствата е допринесло за очистването на нравите?“ и от 1754 г. „Какъв е произходът на неравенството между хората и основава ли се то на природния закон?“. Философско-историческото им въздействие се дължи най-вече на „разсъжденията“ на Ж. – Ж. Русо върху тях и последвалите оттук тълкувания, отнесени, разбира се, към различни условия, но при спазването на зададените от Русо просветителски ориентири. Към тях като по-близък до предмета на Кантовия „Отговор...“ контекстуален фактор може да се прибави и въпросът на Фридрих II „Полезно ли е за народа да бъде лъган?“, зададен от Пруската академия на науките през 1780 г. и получил отговор от над 30 автори, сред които Рудолф Захариас Бекер, Фредерик де Кастийон, Йохан Кристоф Вебер и др. Извън конкурсната му употреба този въпрос предизвиква широка полемика сред немските просветители. Дълго време с него се поддържат силни споровете сред тях тъкмо във връзка с понятията за власт, народ и истина и производното от тях разбиране за граждански дълг на човека в обществената йерархия на отговорностите. Няма да е пресилено, ако се твърди, че редица понятия в Кантовия „Отговор...“ – за самопросвещаването на народа, за публичната употреба на разума, за отношението между господар и народ, за третирането на човека като нещо повече от машина – имат предвид споровете около този въпрос. Така „Отговорът...“ на Кант се явява на фона на знаменити за времето си отговори на въпроси, които не само изграждат смисловото поле на понятието за Просвещение, но и дават времевите очевиденности за важността на питанията за нравствеността и науката и тяхната свързаност с разбиранията за природата, обществото и

човека. Чисто религиозните дела играят тук съпътстваща роля и в определен смисъл са обект на личен избор, чието натрапване на другите е недопустимо както с оглед на заветното „Не споменавай всуе името Господне“, така и откъм общото просветителско предубеждение за частния характер на всеки религиозен култ.

Много пъти е изтъквана важната роля на Ж.-Ж. Русо в оформянето на Кантовите разбирания за природата, обществото, човека и на водещия ги принцип – този за свободата.<sup>62</sup> Доста по-рядко се разглежда влиянието на Русо върху оформянето на Кантовата представа за Просвещение. Тя не е толкова еднозначна, колкото ни се представя, тъкмо защото е повлияна от особената двойственост, с която се възприема Русо от просветителските кръгове в Германия като автор на убедителни за чувството, но не и за истината на разума текстове. Дори и сантиментално, тя се представя от Русо като природна очевидност – тема, която и Кант развива в отговора на обявеното през 1763 г. от Пруската академия на науките питане „Дали метафизическите науки са способни на същата очевидност, каквато имат математическите?“.

Русо изобщо е сред най-влиятелните мислители на XVIII в., което може да се обясни не само с популярния начин на изложение и обосноваване на тезите, но и с острото противопоставяне на възгледи, които по това време минават за модерни и просветени. В цялостното му дело, белязано от особения му личен характер и изповедална нагласа, стигаща често пъти до самоклеветяване, изпъква силната самокритична нотка, същностна тъкмо за толерантното и нерадикално Просвещение. Болезненото вникване в собствената личност се оказва сякаш начинът да се укроти ентузиазмът към общата човешка природа. Това вникване в самия себе си дава предостатъчни основания за убеждението и на Кант за „радикалното зло в човешката природа“ – една формулировка, която както за критически мислещия просветител, така и за пиетистки осъзнаващия се вярващ човек е следствие по-скоро на самопознание, а не на оправдана от опита с другите хора мизантропия. То ще бъде доразвито в по-късни съчинения на Кант, едно от които – „Религията в границите на обикновения разум“ – ще стане причина и за цензуриране на критическата философия заради отстояването в него схващане за радикалната склонност към злото, естествената злонамереност на човека и лицемерното ѝ прикритие във фетишизирана религия. Дотолкова е оправдано и твърдението, че Кантовото понятие за Просвещение е рожба не само на „чист академичен интерес, а е бил убеден, че така разполага с програма и за собственото си личностно оформяне“.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Освен най-общо от Хегел. История на философията, т. 3, с. 492, особено обстойно от Dietrich, K. *Kant und Rousseau (1878)*, Kessinger Publishing, Whitefish, 2010.

<sup>63</sup> Ratner, J., G. Danzer, *Aufklärung und Fortschrittsdenken in Deutschland 1750–1850. Von Kant und Lessing bis Heine und Feuerbach*, Königshausen & Nemann. Würzburg, 2004, S. 9.

Това болезнено честно самопознание осигурява на Русо и последващо историческо въздействие, личащо във възприемането на множество от тезите му от романтико-сентименталната критика на просветителската епоха, както и в оформянето на особеността му обществен идеал. При него истинският суверенитет е възможен само в малки и намиращи се в непосредствена, интимна връзка граждански общности така, както човек остава открит за себе си, когато е насаме със себе си. Затова дори и в крайното им представяне, възгледите на Русо са особено подходящи за примирителни отговори на остри въпроси. Наред с това те са придружени от тая кротка самоирония, която изглежда сентиментална единствено от позицията на самовлюбени догматици; в действителността си обаче тя е убедителен жизнен пример за философски начин на живот. Със сигурност от тази характерологична особеност идва и от по-късната му договорна теория за обществото, която, както и схващането му за същността на човека изобщо, се основава на представата за едно свободно и добро само по себе си естествено състояние и придружаващата го добронамерена, пък била и иронична, чувствителност.

В самооценката на знаменитото си разсъждение върху въпроса на Дижонската академия „Дали възраждането на науките и на изкуствата е допринесло за очистване на нравите?“ Русо посочва онова, което го е направило известен: отстояването на една от истините, които се отнасят до щастието на човека, без прибегване до онези „метафизически тънкости, обхванали всички области на писмеността и от които невинаги са избавени академическите програми.“<sup>64</sup> Той е наясно, че тази известност се дължи на рязкото противопоставяне между природно и култивирано в цивилизацията поведение, както и на избора му между тези възможности в полза на естествения, макар и не особено добродетелен гражданин. С този реверанс към вродено неукния, но нравствено по-чист човек, Русо широко открива вратите на по-късната романтическа критика на не само на Просвещението, а и на носената от него идея за прогрес. Но преди това той всъщност е първият, който описва въздействието на Просвещението тъкмо по отношение на човека и дава рамките на една не само есеистично експлоатирана фигура, но и контекста на просветителското умонастроение:

*„Величествено и красиво зрелище е човекът, който излиза в известен смисъл от нищото благодарение на собствените си усилия; разпръсква с лъчите на своя разум мрака, с който го е обвила природата; издига се над себе си; устремява се със своя дух до небесните висини; обхожда с гигантски*

<sup>64</sup> Тук и нататък *Разсъждението дали възраждането на науките и на изкуствата е допринесло за очистване на нравите* се цитира по: Ж.-Ж. Русо. *Избрани съчинения*. С., НИ, 1988, с. 219 и сл. За сравнение е ползвано френското издание на *Разсъждението* по: *Discourse sur le sciences et les arts, Rousseau, Œuvres Complètes*, ed. F. Bouchardy. Paris, 1975, 1–30.



*стъпки като слънцето обширните пространства на Вселената; и което е още по-величаво и по-трудно – задълбава в себе си, за да изучи там човека и да опознае своята природа, своите задължения и предназначението си. Не са изминали много поколения, откак се подновиха тези чудеса.* „<sup>65</sup>

Това описание е образец на всички следващи просветителски представи за освобождаващите ефекти на вътрешната духовна сила, която е природен дар, но също така и е причината за самооблагородяването на човека. Наред с това тя лесно може да бъде подтисната от телесните склонности към подражание и страх от наказание. То продължава в познатото разделение на потребностите, които има човек, но вече в едно сравнително ново тълкувание: потребностите на тялото са основа на обществото, докато тези на духа са неговата украса. Като всяка украса тя веднъж може да бъде съответна на основата си; втори път обаче може да бъде злоупотребена и то така, че да се откъсне от връзката си със своята пораждаща причина и да застине в суетата на отчуждената самодостатъчност. В това разделение, в което вече личат семплите черти на по-късно доста по-абстрактните представи за „база и надстройка“, Русо разполага и критиката си на съвременното му лицемерно кичене със знание и изкусност, което е скъсало с природната си първооснова.

Ако природната първооснова е сравнително ясна вътрешна причина за освобождаване на духа, подтика за просветление може да дойде само външно и при това от най-неочаквано място в ред на големи исторически събития. Русо ги нахвърля наедно, като не пропуска постоянно да наемква, че не толкова вродени, колкото придобити верски и национални качества държат човек в непросветеност. В съгласие с масовите представи по това време, които все още запазват духа на Ренесанса, но и още по-старата тъга по изчезналия „Златен век“, първата просветителска цел за Русо след просветлението на собствения разум е връщането към светлите времена на Античността, чиито следи са останали в чисто предметен смисъл в произведенията на изкуството и фрагментите на научните трактати. Тя се осъществява напълно случайно и поради това предизвиква революция: „тъпият мюсюлманин, вечният бич на книжнината“ причинява тази революция в знанието, прокуждайки носителите на античната традиция в близка на тях верска среда, както се е случило след падането на Константинопол и пренасянето в Италия на отломките на древна Гърция. Тази верски мотивирана представа за историческата събитийност продължава и в описание на съвременното му просвещение, което вече има национални черти. За Русо то съчетава „философски тон без педантизъм, естествени и все пак внимателни обноски, еднакво далечни от немската грубост и отвъдалпийската палячовщина“ – условия, чието изпъл-

<sup>65</sup> Пак там, с. 221.

нение ще възроди онази подобна на древната благовъзпитаност, благодарение на която „нашият век и нашата нация ще надминат всички времена и всички народи.“<sup>66</sup> Тук нека не ни интересува дали тази колкото публичностична, толкова и идеологическа представена мотивация не се движи от една твърде прагматична целева причина, която един отговор на академичен въпрос изисква, за да се хареса както на журито, така и на широката публика. По-скоро следва да се отбележи разделението между природна еволюция и историческа революция, които се съчетават в понятието на Русо за просветен век. Тук исторически-революционното възраждане на знанието, което в голяма степен е случайно, се допълва от еволюционното тъждество между вродена нравственост и придобити познавателни способности, присъщо на всички хора и народи, които не са загърбили първичните нравствени връзки помежду си.

Всяко пренебрегване на тази естественост, пък дори и това в името на науката и изкуството, води до изкривяване и на бездруго недъгавата човешка природа, склонна да се подчинява на телесни нужди и да пренебрегва вроденото си предназначение към свобода и отстояване на собствената воля. В следствие на този отказ „разкошът, разложението и робството са били открай време нашето наказание за дръзките ни усилия да излезем от щастливото невежество, което вечната мъдрост ни бе отредила.“<sup>67</sup> Изходът от това състояние за Русо е възможност, която обаче може и да не се реализира.

По-късни читатели на Русо настояват тъкмо на този момент, съсредоточавайки се предимно върху темата за отчуждението, като стигат до възгледа, че именно телесната природа на човека е тази, която в края на краищата го кара да се откаже от волята и свободата си. Например популярната представа на марксизма за отчуждения труд и преодоляването на обществените недъзи по необходимо революционен начин се крепи на предпоставката, че има обстоятелства, при които човек не може да не се откаже от свободата си. За Русо обаче това би било отказ от самата човешка същност, пък била тя и твърде сантиментално схваната с първите отговори и въпроси в пър-

<sup>66</sup> Пак там, с. 223.

<sup>67</sup> Пак там, с. 231. В споменатото френско издание стои: *Le luxe, la dissolution et l'esclavage one été de tout temps le châtiement des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait places.*(p. 15). В студията си „Диалектика на Просвещението в антропологията на Монтескьо и Русо“ П. Гейер превежда *sortir de l'heureuse ignorance* с „Ausgang aus der glücklichen Unmündigkeit“ („изход от щастливото непълнолетие“), засилвайки още повече тезата за прякото влияние на Русо върху Кантовото схващане за Просвещение чрез доста свободното отъждествяване на *ignorance* (невежество) с *Unmündigkeit* (непълнолетие), твърде важно за Кантовото определение на Просвещението като „изход от самопричинената непълнолетие“ (Cf. Geyer, P. Zur Dialektik der Aufklärung in der Anthropologie Montesquieus und Rousseaus, in Das 18. Jahrhundert. Aufklärung (Hrsg. P. Geyer). Regensburg, 1995, S. 125/6. ).

вата глава на най-знаменитото му произведение: „Човек се ражда свободен, но навсякъде е в окови. Някой може да се смята господар на другите, а сам е роб повече от тях. Как е станала тази промяна? Не зная. Какво може да я узакони? Мисля, че мога да реша този въпрос.

Ако имах предвид само силата и произтичащия от нея резултат, бих казал: „Дотогава, докато един народ е принуден да се подчинява и се подчинява, той постъпва добре; веднага щом бъде в състояние да свали ярема и го сваля, той постъпва още по-добре, защото, като си възвръща свободата по силата на същото право, което му я е похитило, той или има основание да си я възстанови, или другите не са имали основание да му я отнемат.“<sup>68</sup>

Същността на човека е темата и на второто знаменито разсъждение на Русо, дадено пак по въпрос на Дижонската академия от 1754 г.: „Какъв е произходът на неравенството между хората и основава ли се то на природния закон?“ То предхожда трактата за „Обществения договор“, където срещаме най-популярния цитат от Русо, приеман за отговор на въпроса за човешката същност: „Човек се ражда свободен, но навсякъде е в окови“. Той е подготвен тъкмо с въпросното разсъждение. То е отговор, който, не само защото не е спечелил този път академична награда, бива доста по-резервирано възприеман тъкмо от просветителите.

Разсъждението е патриотично послание към „съгражданите или по-скоро братята“, както личи от патетичното посвещение на Женевската република.<sup>69</sup> Негов център е човекът в свободното гражданско общество, възможно в държава, „в която всички частни лица се познават така, че тъмните дела на порока, както и скромността на добродетелта не ще убягват от погледа и преценката на обществото.“<sup>70</sup> Този идеал бива онагледен с устройството на Женева, чийто гражданин Русо с такава гордост се чувства, че авторизира така по-късно и трактата си за обществения договор. Въвеждащ момент в него е разумното отношение към християнството в евангелската му първичност, носена от „внимателното красноречие“ на пастирите и послушанието на паството. Тъкмо единството им крепи и нравственото отношение към законите, между половете и поколенията.<sup>71</sup> Тази пасторална първичност от-

<sup>68</sup> Вж. За обществения договор, или принципи на политическото право, от Жан-Жак Русо, гражданин на Женева. Цит. изд., 79–80.

<sup>69</sup> Вж. Русо. Разсъждение върху следния въпрос, предложен от Дижонската академия: Какъв е произходът на неравенството между хората и основава ли се то на природния закон? Цит. изд., с. 571.

<sup>70</sup> Пак там, с. 567.

<sup>71</sup> Русо е сред онези просветители, които допускат гражданска пълнолетност на жените, пък била тя ограничена само в „сържужеския съюз“. Последният обаче е основа и на „обичта към законите в държавата и съгласието на нейните граждани“ чрез „обединяване в щастливи бракове на враждуващите родове и най-вече чрез убедителната благост на женските наставления“ (пак там, с. 577).

клонява стремежа към телесен разгул и лесни удоволствия, които могат да бъдат търсени навсякъде, но не и в Женева: в нея се намират „само човеци“, пастири на самите себе си.

Но какво е човекът? За Русо той е предмет на най-полезната и най-изостаналата от всички науки, по-важна от „всички дебели книги на моралистите“, довели до онова прекалено състояние, в което „сме стигнали до положението да не можем да го познаем“. Наред с тях са се натрупали и чисто обществени, исторически, юридически и фактически препятствия, които затрудняват отговора на въпроса. За да не се загуби в тях, макар и полемично да ги изброява, Русо подхожда, бихме казали днес, спекулативно-феноменологически.<sup>72</sup>

Човекът е най-напред природен, първичен човек, но не сам по себе си, а сред човеци. Така изпъкват именно двата вида неравенства, които нямат особена връзка помежду си – природните или физическите са индивидуални – във възрастта, здравето, телесните сили, качествата на ума и душата; моралните или политическите различия са обществени: те са следствия на споразумения и устройство, наложени със съгласието на хората. В своята индивидуалност човек е просто машина; в общественото си проявление обаче той е част от организъм – една на пръв поглед семпла метафора, на която обаче ѝ е съдено да стане общо място в по-късните разбиранията за отношението между човек и общество. У Русо вече е налице особеното организмично разбиране на обществото, което скъсва със семплите аналогии между него и човешкото тяло и преодолява иначе убедителното следствие на една бърза индукция, където човешката структура се повтаря в устройството на обществото. Традиционната представа за обществото, което е аналог на телесността, лесно стига до решения, основани на разглеждането на обществените институции като увеличено човешко тяло; това го има и в езика, с който говорим за държавни глави, изпълнителни тела и органи. За Русо действителното отчуждение в обществото се дължи обаче не на прекомерно увеличаване на вродения егоизъм, който характеризира човека като тяло, а на асимилирането на човека в един надхвърлящ го организъм, където той е функция на общите интереси. Ако в природното си състояние хората са естествено вплетени в природните зависимости и дотолкова са свободни в своята непринуденост, в общественото си битие те са подчинени на сили, които отчуждават именно природното им определение и ги принуждават да се отказват от него. Така Просвещението е връщане към естественото състояние и очевидността на машиналното съществуване, при което всяка постъпка може да се изведе детерминистично от телесни нужди така, както всяка част

---

<sup>72</sup> „И така, нека отстраним всички факти: защото те нямат отношение към въпроса“ (пак там, с. 587).

на машината свободно извършва предписаното ѝ от създателя действие. В този смисъл свободата е автоматизъм, самодейност, която не е подчинена на обществено-организмични цели, осъществими и без конкретния човек, но пък осъществявани от абстрактно определени в институционалните предписания хора, загубили по този начин естествената си свобода.

Тъкмо това е причината, поради която Русо се съмнява във възможността за свобода в големи общества и държави, колкото и изчерпателно да са законово определени връзките между хората. Оттук произтичат и съмненията както в договорната теория, основана на частичен отказ от телесни нужди, така и в представителната демокрация, предполагаща делегиране на лични права за решения на конкретни жизнени въпроси. Това не е ирационализъм, както често пъти се твърди по отношение на Русо, а усет за недопустимост на отказа от една първична, природна свобода, към която принадлежи и възможността да бъдеш сам в и със собствената си природа. В това отношение е важен именно индивидът като отделна машина, а не обществото като организъм.

По-късното развитие на представите за машина и общество, при които организмичният характер на обществото ценностно се противопоставя и привилегирова спрямо механичния характер на машината, затулват тази общо-взето сантиментална и донякъде характерна за времето нагласа, която несъмнено схваща машината и механизмите далеч по-положително, отколкото позволяват последващата тълкувателска традиция и историческата оценка на Просвещението. За последната сякаш е очевидно, че механистичното схващане на човека е безчовечно – едно прудубеждение, което със сигурност се основава и на историческата фактичност, при която минават за изобличителни популярните метафори, че човекът е винтче в една машина, а философите са инженери на душата.

При Русо обаче това съвсем не е така злокобно. Тук може да се приведе едно рядко забелязвано негово описание на чудна природна местност, в която пътникът се радва на чувството си, че за пръв път човешки крак стъпва в нея, а ухото му се наслаждава на ромона на планинския поток. „Няма съмнение, аз съм първият смъртен, проникнал тук, смятах се аз за едва ли не втори Колумб. Досате се дуех като паун, чух наблизко равномерно тракане, което ми се стори познато. Ослушах се – шумът се повтори и потрети. Изненадан и любопитен, станах, пробих си път през един гъстак по посока на шума и в една падинка, на двайсетина крачки от мястото, където мислех, че съм стигнал пръв, видях една работилница за чорапи. Не бих могъл да изразя неясното и противоречиво вълнение, което изпитах при това откритие.“<sup>73</sup> Тъкмо това „швейцарско единение“ на хората с природата и механизмите,

<sup>73</sup> Русо. Размисли на самотния скитник (прев. Д. Деянов), пак там, 532–533.

задвижени от нейните сили и тяхното умение да създават неприродни предмети, изпълват душата на Русо с тия мили и светли, но и объркани чувства, които придружават описанието му на просветения човек; днес ние бихме го възприели като наивна безвкусица, както безкусна би била и работилница за чорапи в „природен парк“.

Естественият характер на Просвещението у отделния човек и еволюционно схващане на свободата се оказват норми тъкмо в достигнали до просветено състояние малки народи. При тях, ако продължим описанието на Русо от гореспоменатата Седма разходка, е напълно възможно в една планина сред седем езера „да има само една къща и ние положително не бихме отгатнали професията на нейния собственик, ако не бяха ни обяснили, че той е книжар и работата му върви много добре. Струва ми се, че този факт сам по себе си дава възможност да се опознае Швейцария повече от всички описания на пътешествениците“.<sup>74</sup> Същевременно хората постъпват добре, когато се подчиняват, докато не са прозрели действителното си състояние, т.е. докато не са просветени. Ето защо не е пресилено да се твърди, че съчетаването на тези две русоистки идеи е и в основата на Кантовото схващане за Просвещение, както то е дадено в неговия „Отговор...“.

Разбира се, то носи немската си специфика и стегнатия дух на верноподаника, макар и да не дава особени основания тя да се определи като „педантичен философски тон с характерна немска грубост“. В Кантовото съзнание на фона на изискваното верпоподаничество неминуемо са се съчетали не толкова въпросите на Русо, колкото моменти от неговия отговори на поставения от Дижонската академия въпрос, както и въпроси, които той си поставя в най-знаменитото си съчинение. Тъкмо те са произведенията, които дават и публицистичните, и научните образци за разсъждение по ключовия въпрос за епохата, който съвсем не е Просвещението, а свободата; то е общественото средство за нея, докато тя е самоцел на човешкото съществуване.

За това Кантовият „Отговор...“ завършва не толкова с отговор на въпроса „Що е Просвещение?“ - с него той всъщност започва, а с отговор на много по-важния за просветителя въпрос „Що е човекът?“. Отговорът е кратък и днес ясен: *човекът е повече от машина*. Дали обаче този отговор е тъй ясен за хората, живеещи във века на Просвещението?

---

<sup>74</sup> Пак там, с. 533.

#### **§4. Писмо. Феноменологията на машината в шахматния наглед на метафизиката**

Кантовият отговор на въпроса *Що е Просвещение?* ни насочва към един друг, твърде особен за поставения проблем отговор на старото питане: „Какво е човекът?“ – „Човекът е повече от машина“. Просвещението сякаш е задължено да укрепи това убеждение, стоящо в основата на самостоятелното мислене. За Кант този въпрос по-късно ще се превърне изобщо във въпроса, който съдържа и обобщава в себе си основните питання на философията. Той ще го поставя и отговаря в поредица лекционни курсове. Не е изненада, че това става в курсовете по антропология – чисто тематично той има мястото си тъкмо тук; някак по-изненадващо е, че ще се появи и в тези по логика. Преди това обаче към такъв характерен отговор, без да е поставен изрично предизвикващият го въпрос, насочват текстовете, които следват в „Берлински месечник“ басничката на Цьолнер и отговора на Кант – писмото на г-н \*\* за машините на Кемпелен и допълнението от издателя Бистер. Те ни отправят към важни и пропускане за разбиране на Просвещението обстоятелства, свързани с неговата форма и съдържание. Те могат да бъдат изяснени, обърнем ли внимание на писмото изобщо и на това за машините на Кемпелен в частност.

В сравнение с баснята и отговора на въпроса писмото има сякаш по-дълга история. Цялата писмена традиция е традицията на писмото. Дотолкова то нито е жанр, нито пък има някаква специална теория за него, извън практическите ръководства за кореспонденция. Опитите за създаването ѝ винаги се сблъскват с невъобразима фактичност, чието теоретическо обобщаване е безсмислено тъкмо поради множествеността на случаите и разполагането им в разнородни тематични и жанрови полета, не се ли ограничим в чисто техническото разпределяне на писмата по служебна или частна насоченост, автор, адресат, цел и повод, исторически период и технически средства за създаването и разпространението им и т.н.<sup>75</sup> Разбира се, този протестичен облик, тази „пластична полиморфност“ на писмото улеснява сравнението му с маргинални изобщо, но важни за Просвещението жанрове, каквито са баснята и отговора на въпрос. Подобно на баснята то е предполага някакво описание; също като нея съдържа и поука; подобно на отговора на въпрос то се движи между питане и отговаряне дори и в тривиалните форми на „Как си?“ и „Какво ново при вас?“. При него всеки отговор е и възможност за продължаване и задълбочаване на питането в един режим на взаимно доверие,

<sup>75</sup> От изобилната литература като най-информативно в изследователски и исторически план може да се посочи изследването на Барбара Конринг за Йероинм като автор на писма с ввеждащата част „Какво е писмо?“, вж. Conring, B. *Hieronimus als Briefschreiber; ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie*, Mohr Siebeck. Tübingen, 2001, S. 17 ff.

рамкирано от не само ритуалните „Здравей“ и „С най-добри пожелания“, а и от обичайната нагласа при писането му. В тесния смисъл на думата писмото винаги има личен характер и твърде рядко е насочено към широка публика, още по-малко – към света. Това личи и във философската, и във верската традиция, белязана например от Седмото писмо на Платон, писмата на Епикур, посланията на апостолите, кореспонденцията между Абелар и Елоиза и т.н. Станат ли широко достъпни, в писмата се откриват тъкмо „тайните учения“, които са предназначени за близки, за кръга от разбиращи. Те се явяват често пъти по-ясен израз на действително мисленото, споделяно със съмишленици, отколкото онова, което е насочено към анонимното множество в трактати, диалози, „суми“ и „опити“.

Затова интересът към писмото изглежда интерес към „лични“ основания за разбиране. Но когато то е не просто съпътстваща, но и масова форма за писмена изява на съзнанието, трябва да му обърнем внимание. Особено когато става дума за епоха, в която чисто количествено времето, отделяно за писане на писма, далеч надхвърля обичайните представи за усилия по изразяване и разкриване на мисленото в систематична форма. Просветителите не толкова говорят, не толкова създават трактати или се опитват да изобретяват механизми; те си пишат писма. В дневния режим на всеки, когото бихме поставили в техния кръг, няколко часа са отделени за кореспонденция – един навик, който, наред с четенето, е характерен за всички грамотни. В епохата на Просвещението писмото обаче придобива и нова функция, съзвучна с общата цел на движението и стремежа към ефикасно възпитание на широката публика чрез въздействащи примери. Реторическият му ефект, търсен в популярните наръчници за писане на „образцови писма“, се изнася към публиката, оказваща се също толкова интимен събеседник, колкото и любимата, приятеля, единоверецът, държавникът и т.н. От началото на XVIII в. в Германия, особено в творчеството на Готшед, писмото става и обект множество на исторически и теоретически опити, чиято цел е „общото поетологично възпитание чрез писма“, основано на класическия образец от римската античност в писмото на Хораций до Пизон.<sup>76</sup>

Най-ярко това е открито в появата на един нов литературен жанр – романа в писма, изграждането и проследяването на един сюжет между събеседници, които споделят помежду си неща така, сякаш не се притесняват от външни наблюдатели. Нещо повече, те се предполагат за необходим фон на личното споделяне и истински адресат на кореспонденцията. Подобно на театралното действие, което видимо протича на сцената, но е невъзможно без негласното участие на публиката, писмото вече предполага „трети“ читател, към когото всъщност е насочено.

<sup>76</sup> Вж. Nolden, Th. „An einem jungen Dichter“. Studien zur epistolaren Poetik, Königshausen und Nemann. Würzburg, S. 47 ff.



Тук имаме своеобразната ирония, при която интимно споделеното и отнесено само към един събеседник има смисъл, само ако е открито и за други. За първообраз на този жанр може да се приеме един любовен роман на Диего де сан Педро, „Затворът на любовта“, излязъл в годината на откриването на Новия свят –1492 г. Той разказва тъжната история, сърбала наследницата на македонския престол Лауреола, влюбения в нея Лериано и злия Персио, издал на царя тоя порочна връзка, заради която Лауреола попада в затвора. Лериано убива Персио, освобождава любимата си, но пък любовта му бива отхвърлена от нея в писма; и той избира накрая смъртта, но възхвалява жените, за които си струва да се мре. В тая сантиментална история, със сигурност повлияна от класически източници, няма нищо особено ново, не се либрои избраната от сан Педро форма на размяна на писма. Тя има претенцията да бъде документално свидетелство за истинността на събитията, в които участва и самият автор. Поредицата писма, които представят мотивите за постъпките на героите и той публикува, за да запознае публиката с истината, се оказват далеч по-убедителни в това отношение отколкото чистия разказ на иначе тривиалния сюжет. Тази чисто техническа новост бива възприета чрез множество преводи и подражания на романа през следващите два века най-вече в Англия и Франция. Първото ѝ немско издание е от 1625 г., последвано от още няколко. Тя е сред най-четените и през 18 век.<sup>77</sup>

Нейното възпроизвеждане на сцена в множество сюжети за скрити и после открити за героите и публиката писма утвърждава жанра дотам, че той напуска литературата и навлиза в самото писане на писма без каквито и да са творчески претенции, с изключение на една – да се участва в продължаваща история. Дори и да е твърде лична, тя се мисли като част от голямата история на света. Всяко писмо става част от тази история, отиваща към своето понататъшно и следователно по-истинско развитие, съвпадащо с разкриване на движещата дейност и споделена с друго чувствителност. Този друг може да е твърде заинтересован участник в историята, но може и да бъде съвсем страничен, далечен наблюдател, под чийто поглед цялото следва да се разкрие с помощта на лични свидетелства.

Отстраненият наблюдател на истории, в които хората биват въввлечени и поради това не ги разбират, е достатъчно известна фигура, разкриваща истини, за които участниците са слепи. Но какво би станало, ако си разменят писма случайни наблюдатели на една и съща, чужда за тях история? Това изглежда е въпросът, задвижил чисто технически Монтескьо до неговите „Персийски писма“<sup>78</sup>, публикувани анонимно през 1721 г. в Амстердам и

<sup>77</sup> Diego de san Pedro. *Carcel de Amor oder Gefängnis der Lieb.*, Leipzig, bei Michael Wachsman, 1625, in: A. Martino, *Lektüre und Leser im Norddeutschland im 18. Jahrhundert*, Rodopi B.V. Amsterdam-Atlanta, 1993, S. 73.

<sup>78</sup> Cf. Montesquieu. *Letters persanes*, ed. Cecil Courtney, Philip Stewart, Catherine Volpilhac-Auger,

тукати забранени от цензурата в повечето европейски страни. Те не случайно се приемат за първия образец на осъзнат просветителски ангажимент при възпитанието на публиката с обсъждане на темите за брака, полигамията, робството, държавата и религията чрез необходимия външен опит и поглед в писмата между двама фиктивни герои, персийците Узбек и Рика. В своята кореспонденция те изразяват с поредица въпроси, отговори, учудвания, недоволства и критики неразумността на европейския начин на живот от едно „ориенталско“ гледище. Същевременно те окарикатуряват закостенялата мисловна традиция, чийто изглед и представяне отвън разкрива незабележими отвътре черти. В „Персийските писма“ се залага един основен принцип на просветителския начин на мислене: задължителното отчитане на друга гледна точка, с която трябва да се съобразим, ако ли не – отъждествим, за да разберем самите себе си. Ако такова гледище не е налично, то спокойно може да бъде въобразено. Казано иначе, „Дръзни да употребяваш собствения си разсъдък“ е възможно при „Виж или си въобрази другото и се погледни откъм него“. Това онтологически оправдава фантазията, която напуска картезианската отправна точка на субективната сигурност, макар че подобна процедура никак не е случайна и по съвсем тривиални съображения.

Фиктивните герои, които мислят със своите предубеждения за нашите убеждения, винаги са били използвани, за да се избегне инкриминирането и преследването на самия автор. Приписаните им възгледи и оправданите с въобразената им история постъпки са вклиняване на чужд опит, който е друг израз на съмнение в разумността на наличното устройство на света ни. Когато това съмнение засяга устоите на този свят, авторът би могъл да се оправдае с това, че все пак става дума за чужди писма, които той просто публикува. Същевременно тази измисленост на героите оправдава неразбирането на обичайния обществен и всекидневен живот, но е необходима гледна точка за неговата критика, пък дори и ако това става от позицията на една чужда, но представена за напълно реална традиция. Това обаче е и начин към разбирането да се привнесе отвъдното гледище, чието необходимо наличие ще се окаже особено важно за иманентното схващане на самата действителност. И нещо повече: в развитието на образоваността по „европейски“ и „колониален“ образец, несъмнено повлиян от просветителските модели, тази фиктивност ще се върне така силно към традицията, на която бива приписвана, че вече самите ориенталци ще мислят живота си в чужди за него категории. Така наивната хитрост на автора се оказва неотнимаем елемент от хитростта на историческия разум, чиято европейска форма претендира да изразява общочовешко съдържание.<sup>79</sup>

---

Pauline Kra, Edgar Mass, Didier Masseur, *Œuvres complètes*, Oxford: Voltaire Foundation, vol. I. 2004.

<sup>79</sup> Историческа ирония е, че протестът срещу такова външно натрапване на определения за

Ако Монтезкьо задава в „Персийски писма“ характерната просветителска тема за организацията на общия живот чрез критика на обичайните му институции с въобразен до карикатурност поглед отвън, то романите в писма на Жан-Жак Русо пряко отнасят решаването на социалните проблеми към тези на масовото възпитание, което работи по природа вътре в човека. Успехът на неговия роман „Новата Елоиза“ бързо става образец за множество творби, също поднесени в тази форма на писма. Повечето от тях, дори и да нямат пряка възпитателна цел и да продължават традицията на любовния роман, използват въздействието на споменатата ирония и преодоляват границата между съкровено мислено и публично споделеното. Несъмнено това предполага една особена доверчивост, тъй нужна при постигането на ефекта от разкриване на лични тайни. Без нея трудно може да си обясним например въздействието на най-влиятелния в Германия роман в писма, „Страданията на младия Вертер“, чието публикуване през 1774 г. е последвано от вълна подражателни самоубийства и съдебни процеси. Това прекрачване на границата между литературна фикция и жизнена действителност със сигурност е причинено от приобщаващия характер на всяка литературна творба, оказващ се същевременно и ефикасно средство за отчуждение от самата действителност. Но не по-малко сигурно то е предизвикано и от това, че тъкмо характерната за писмото интимност се оголва пред всички като послание и пример за тях с една не толкова дидактическа, колкото екзистенциална убедителност.

Тук се наблюдава развитие, подобно на отговора на въпроса. Неувереността в досегашното знание е накарала упълномощената за самото знание институция да се обърне към публиката с питане. При просветителското писмо обаче имаме и нещо повече. Имаме оправдана корекция на убеждението, че безличния адресат на питането ще ни даде отговор. То е в помощ на тази публика при намирането на отговори с разкриването на факта, че преди да е бил зададен въпросът, вече други са му дали и самата му форма, и неговите отговори в лични, неизвестни дотогава писма. Измъкването на писмото на бял свят е не само помощ в разбирането. То всъщност е и упрек към питащата се и ненамираща отговор публика, тъй като тя не е търсила достатъчно отговорите си в лични свидетелства. С писмото пред нея се раз-

---

действителността, един протест, чиито просветителски корени са очевидни, ще се изрази в обвинение към първите европейски просветители, които били укрепили този външен начин на мислене с измислените от тях схеми за описание на външната за тях, в случая ориенталска традиция. Най-ярко тази еманципаторска тенденция, която иска да запази някаква „автентичност на културата“, е изразена от Е. Саид и Д. Хей в убеждението, че „идеята за европейската идентичност като по-висша от тази на всички неевропейски култури и народи е основна част от европейската култура и именно тя направи тази култура доминираща в и извън Европа“. Вж. Саид, Е. Ориентализмът (прев. Л. Дуков). С., изд. „Кралица Маб“, 1999, с. 13.

крива един междуличностен диалог – като поучителен пример и като проява на ценна индивидуалност, чийто интимни тайни, мисли и преценки трябва да са достъпни за всекиго. Този култ към публична откритост на основанията е не по-малко характерен за Просвещението, отколкото смелостта да мислиш сам. Той се изявява както в личните изповеди, стигащи в русоистския си вариант до самооклеветяване, така и в страстта да се публикуват писма и документи, изпълващи страниците на просветителските органи. Правото на неприкосновена кореспонденция се нарушава от самите участници в нея – било доброволно в открити писма до някого, но пък тиражирани в списания, вестници или оповестени на публични места чрез четене или излагане, било в произволно публикуване с пристъпване на волята на автора или неговите наследници. В името на истината, задължително достъпна за публиката, се жертва интимността на междуличностното споделяне, чието тайнство във формата на частна изповед пред друго вече не е тъй ценно, колкото публичната му явност пред всички.

Така подобно на смяната в нагласата към въпроса и отговора, при които знаещата инстанция се обръща към публиката, за да подтикне разговор и да намери отговори, писмата също променят обичайния си адресат. Той вече е цялата четяща публика, която търси отговори и обикновено не ги намира на правилното място, тъй като някои места досега са били забранени за достъп. Ако Просвещението е „разомагьосване на света“, публичното огласяване на споделеното в писмо до някого или до кръга съмишленици е едно от най-използваните средства за осъществяването му – то прониква до личните тайни и ги разкрива за всички. Затова можем да дадем и следното определение: по форма Просвещението е адресирано до публиката чрез някой близък писмо, в което се изразява лично мнение по въпрос, за чийто отговор се предполага, че интересува и засяга всекиго.

Такава страст към публикуване на писма като израз на близост и разкриване на тайни, каквато имаме по време на Просвещението, е исторически еднократна в своята интензивност. По-нататък това ще стане причина и за особената промяна на изследователските методи в т. нар. науки за духа, включващи кореспонденцията сред най-важните извори, както и публикацията на писма към всякакви събрани съчинения. Безусловно за това допринася и тяхното запазване, важен момент от което е писането на писмото или в два варианта, като чернова и оригинал, или преписването им от получателя. Намирането и изследването на писма и техни варианти, които разяснят „действително случилото се“, ще се превърне в не по-малка задача на учения от тая за следване на публикуваните съчинения. При това нещата не опират само до частна биографична пълнота или теоретична яснота, а най-вече до разкриване и уплътняване на историческия и идеен фон, в който се разполага и от който изпъква нечие дело.

Няма никакво съмнение, че това се придружава както от развитието на една от най-употребимите форми във всяка основана на масови медии публичност, така и от култивирането на една от най-тачените способности в нея – тази на кореспондента. Той е непредубеденият наблюдател, който запознава местната публика със съобщения за случилото се някъде другаде, в чужд град, държава или континент, на което той е присъствал или за което е научил от непосредствени свидетели. Неговите съобщения по същество се водят от чисто научните критерии на описана фактичност, исторически преглед, няколко авторитетни мнения за оценката на събитията, обосновано лично мнение и предвиждане за възможно развитие. Затова твърде трудно може да се направи противопоставянето между частното писмо, което е жанрово неустановимо, и писмото като особен литературен род и журналистически похват, както обичайно се приема след Дайсман според тезата, че не всичко писано и писмено предадено може да се разглежда безрезервно в литературната или историческата му стойност.<sup>80</sup> По-скоро може да се изповядва един отиващ към абсолютна пълнота и откритост методологически регулатив, според който всяко нещо може да бъде разглеждано откъм един общ мисловен фон. Неговото пълно разбиране предполага достъп до всички писмени източници на епохата, в която това нещо се е появило. Всеки просветител, пишещ писмо, независимо дали до един събеседник или до широката публика писмо, е своеобразен член-кореспондент на една хипотетична световна академия, която е отговорна за цялото знание. Същевременно той е и гражданин на републиката на учените, изпълняващ своя дълг в подобряване на човешкия род и условията на неговото съществуване.

Това патетично определение надали е било осъзнавано от хилядите автори на лични и публични писма, ако това разделение изобщо може да се използва за времето, което се опитваме да представим. Но несъмнено нещо подобно е движело ръката на мнозина от тях така, както „наднебесните“ идеи привличат към себе си хората, за да се случи накрая нещо, което никой точно не е предполагал или предвиждал. След случването му обаче то изгрива в пълната си яснота и мътната, тайна идея става вече кристална очевидност за всички. Трансцендентното, схванато в буквалното му определеност на отвъдното и външното, навлиза в иманентното, разбрано в буквалната му определеност на наличното и вътрешното. Това е в пълно съгласие с традицията, която, освен в светото Писание, има своите основания в писмата на апостолите Христови.

Извън тези тежки образци писмото си остава послание и начин на диалог сред единомишленици, които са такива тъкмо поради предположението,

<sup>80</sup> Вж. Deißmann, A. *Das neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenisch-römischen Welt*. Tübingen, 1923, S. 117, Conring, *op.cit.*, S. 17.

че биха могли да се разберат. Това предположение е валидно само тогава, когато те са в едно и също диалогично поле, ще рече – в него има някакви минимални опори за разбиране. Те правят възможно приемането на чуждото мнение, схващането на основанията, преценката на достоверността и лично-то убеждение, т.е. действието на принципа на толерантността. Предусловие за всичко това е диалогичната грамотност, не само грамотността на простото четене. Тъкмо тази грамотност се възпитава чрез публичните писма, изразяващи един и същ ангажимент към свободното развитие на човека чрез обостряне на мисловните му способности. Нейното развитие оправдава пресичането на границите на личната неприкосновеност и оная митична свобода на мисълта, която иначе така възторжено търсят и защитават просветителите.

Възпитаването на подобна диалогична грамотност е осъзната задача в редакциите на всички просветителски списания в Германия и особено на „Берлински месечник“. Тук публикуването на писма е може би най-разпространения начин за поддържането на диалога с четящата публика. Скоро след писмото на г-н \* \* за машините на Кемпелен и допълнението на Бистер към него списанието публикува и годишното послание на другия издател на списанието, Гедике, отправено към братята от Берлинската масонска ложа за края на 1784 г. Пренебрегнем ли масонската символика, не е трудно да видим, че в него се повтарят почти дословно Кантови постановки от „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ и като че ли имат предвид заблудите, които произтичат от преповеряване в Кемпеленовите машини: „Ние не трябва просто да съзерцаваме строежа на човечеството; ние сме длъжни сами да действваме с ръцете си, да работим и строим. Ала когато се оставим някой да похити най-благородната свобода на човека – свободата да мисли сам, то тогава не сме вече зидари, а окаяни слуги и дори нещо по-малко от това – прости механични оръдия, без никаква собствена воля и без никакъв собствен разум, оставени да бъдат употребявани и злоупотребявани както и за каквото някой намери за добре. Затова нека никога не забравяме, че ние сме свободни зидари и колкото по-често при събиранията си подчертаваме най-главното с шапката си, символа на свободата, толкова по-често искаме да си припомним, че ние, ставайки зидари, не се отказваме от употребата на собствения си разум, който ни е дар от божеството, дар, презиран само от недостойния.“<sup>81</sup>

Не само верноподаническият манталитет или някаква скрита ирония на издателите слага точно след посланията на Гедике няколко писма на Фридрих II под заглавие „Фридрих – не само Великия, но и Добрия. Един

<sup>81</sup> Zwei Maurerereden gehalten in der Mutterloge zu den drei Weltkugeln in Berlin beim Jahresschluß von 1784, in BM, 1786, 1, S. 175.

от безброй примери“<sup>82</sup>, засягащи дарения и обезщетения за семейства на негови служители. Те са по-скоро образци за действена намеса в строежа на страната, подчертани при това с желанието да се покаже как частният живот на монарха засяга публичните дела. Както се споменава във въвеждащия ги коментар, това е пример за действен патриотизъм, съвпадащ с целите на човечеството и човешината, което и налага откритото им представяне пред широката публика. Иначе самият Фридрих Велики няма високо мнение за публиката, както и за немските философи, което личи от писмата му по това време най-вече с Даламбер. Затова и не иска да бъдат публикувани приживе, тъй като „бездруго нашият век е дал повече лоши, отколкото добри творби“<sup>83</sup>. В същото време, когато „Берлински месечник“ се занимава с отговор на въпроса „Що е Просвещение?“, Фридрих слуша беседите на абат Дантал за Изократ и достойнството на владетеля, който може да ръководи държавата с минимална загуба на същото това достойнство.<sup>84</sup>

На този фон писмото на г-н \* \* и допълнението на Бистер ни отправят към един характерен мотив в просветителското мислене, което не може да се изчерпи само с девиза „*Sapere aude!*“. Става дума за отношението между човек и машина, същинската тема и на твърде любопитното само по себе си писмо, следващо Кантовия „Отговор“. Зад тази тема по особен начин се мержелее отношението между иманентно и трансцендентно, появяващо се винаги, когато се обсъжда въпросът за свободата на мисленето. За разбирането на този въпрос не е достатъчен отговорът „Човекът е повече от машина“, предхождащ едно писмо от неизвестен автор за машините на г-н Кемпелен. Затова сега си струва да отидем към съдържанието на това писмо откъм неговата историческа среда, в която разбирането на машината има пряка връзка с разбирането за човека.

\* \* \*

Извън тясно специализираната литература, която разглежда „Турчина“ на Кемпелен не толкова като куриозна брънка, колкото като фокус в опитите да се създаде шах-автомат и го нарежда сред шарлатаниите в механиката, популярността му се дължи на една методологическа метафора. Тя е използвана от Валтер Бенямин в неговата първа теза „Върху понятието за история“: „Както е известно, имало един автомат, който бил построен така, че на всеки ход на някой шахматист отговарял с ответен ход, който му осигурявал побе-

<sup>82</sup> Ebenda, S. 179 ff.

<sup>83</sup> *Hinterlassene Werke Friedrich II, König von Preussen*, Verl. G. J. Decker, Ch. F. Voss u. Sohn. Berlin, 1788, S. 167.

<sup>84</sup> *Karl Heinrich Siegfried Rödebeck, Tagebuch oder Geschichtskalendar aus Friedrich des Grossen Regentenleben (1740–1786)*. Berlin, Bd. 3, S. 316.

да в партията. Пред дъската, поставена върху една широка маса, седяла кукла в източна носия, с наргиле в устата. Чрез система от огледала се създавала илюзията, че масата е прозрачна от всички страни. В действителност вътре седяло гърбаво джудже, което било майстор в шахмата и управлявало ръката на куклата с връв. Можем да си представим съответствието на тази апаратура във философията. Побеждава винаги куклата, която се нарича „исторически материализъм“. Тя без много да се церемони, може да излезе всекиму насреща, ако той вземе на служба теологията, която днес, както е известно, е дребна и грозна и бездруго не трябва да се показва.“<sup>85</sup>

Това е едно иронично отношение към обяснението на исторически събития чрез мистифицирани механични причини, при което така наивно се отхвърля предположението за решаващата сила на човека в тях, както наивно някога са мислели, че наистина куклата на Кемпелен може да играе шах. Връщането ни обаче към контекста, в който към края на 1784 г. се появява любопитното писмо на г-н\* \* току след Кантовия „Отговор“, би ни дал право да видим в тази машина нещо повече от метафора и обект на наивно мислене. Впрочем като метафора тя е възможна, тъкмо защото в нея имаме нагледен пример за исторически случай, събрал излъчванията от един напрегнат спор. Що се отнася до мисленето, добре е да се живеем в епохата, в която съвсем не е било рядко мнението, че човек може да е във връзка с механизмите именно поради мощните общи сили, които движат и неговата, и тяхната „материя“. Освен че структурно тази материя се свежда до „атоми“, в нея действат магнетизми, електрически взаимодействия, каталитични процеси, чийто резултат е и способността да се разбира одушевеното в неодушевеното. Така този случай не е вече куриоз и незначителна подробност, каквато най-често е всяка шарлатания, а е събитие. То може да се възстанови и припомни, за да се разбере по-добре епохата, в която се е случило и която донякъде е предопредила и днешното ни разбиране за самите нас, но и днешното ѝ недоразбиране. Казано иначе: „Турчинът“ на Кемпелен трябва да се извади от метафоричната му употреба, за да не злоупотребяваме с обичайното схващане за Просвещение. Само по себе си това е критично-просветителски подход, доколкото иска да покаже действителните мотиви и движещите сили, превръщащи всеки наглед в необходима брънка за целостта на опита, пък бил и този опит исторически, а нагледът – случаен.

Кемпеленовият „Турчин“ обаче никак не е случаен дори и с оглед на чисто времето му присъствие в интереса на просветената публика. Не е пресилено да се твърди, че споровете около „изобретенията“ на Кемпелен държат поне за половин век нейното внимание.<sup>86</sup> Писмото на г-н\* \* и допъл-

<sup>85</sup> Бенямин, В. Върху понятието за историята, във В. Бенямин, Художествена мисъл и културно самосъзнание, с. 522.

<sup>86</sup> Вж. Felderer, Brigitte. Ernst Strouhal, Kempelen – Zwei Maschinen. Texte, Bilder und Modelle



нението на Бистер са сред първите им описания, които съдържат в себе си и най-често давания до днес отговор, към който се придържа и Кант: „Човекът е повече от машина“. В този смисъл те са телеологично подчинени на целта да се отрече възможността на машината „да мисли“, с което се преодолява едно сериозно предизвикателство пред човешките познавателни способности. Разбира се, в това няма нищо ново. Ако някое човешко произведение дава по-непогрешими резултати в мисленето от създателя му, някой ден самото произведение би могло не просто да се еманципира. То ще се превърне в по-висше звено в дейността, приписвана за характеристика на човека, и съответно ще предписва мисловни, езикови и поведенчески норми.<sup>87</sup> В това отношение не толкова говорещата машина, колкото „Турчинът“ на Кемпелен е отличен пример. Той е конструкция с претенцията да участва в мисловна игра с иначе прости правила, предполагащи обаче многовариантност, интерсубективност, дейност и, естествено, успех, победа над противник. Като син на времето си, самият Кемпелен не случайно е ценял „Турчина“ доста повече от говорещото сандъче. Верен на австроунгарския си произход и живеещ в една традиция на противопоставяния, за която – при всяка просветителска толерантност – е чужда политическата коректност, не случайно той облича куклата си в носия, характерна за „враг“. Това ни отправя към една типична очевидност за просветителското мислене, при която от машината произтичат предимно опасности така, както са идвали и опасностите от турците пред Виена.

Но защо говорещата машина не е предизвикала почти никакво внимание? Отговорът е лесен: езикът все пак е помощно и донякъде механично средство за общуване и споделяне на мисли. Това схващане по образцов начин е изразено от Кр. Волф в неговите „Разумни мисли за Бог, света и душата на човека“ както следва: „Тъй като думите служат за яснота на общото познание, докато разумът се основава на яснотата на познанието, то езикът или употребата на други знаци, различни от думите и безразлични за тях, но пък често пъти превъзхождащи ги, само подпомагат и подсилват разума.“<sup>88</sup> Наистина, разумът не може да се употребява без думи или знаци, но въпросът

---

zur Sprechmaschine und zum schachspielenden Androiden Wolfgang von Kempelens. Sonderzahl. Wien 2004.

<sup>87</sup> Този популярен сюжет за отношение между създател-създание още по-интензивно ще бъде развиван от края на XVIII в. в т. нар. научно-фантастическа литература, за да стигне до знаменитите правила за поведението на роботите и тяхното нарушаване от стигналия до самосъзнание апарат в цикъла на А. Азимов *Аз, роботът* (Asimov, I. I, *Robot*. Granada Publishing Ltd., 1973; бълг. издание А. Азимов. *Аз, роботът*, в *Избрани фантастични произведения*. С., Народна младеж, 1989, т. 2, особено с. 173 и сл.).

<sup>88</sup> *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den liebhabern der Wahrheit mitgeteilt* von Christian Freiherr von Wolfen, Halle im Magdeburgischen, 1747 (Erste Ausgabe 1719) § 867, S. 536.

не опира тук до употребата, а до същността му, за чието изразяване езикът е помощно средства така, както машината е помощно средство за ръката. Ако използваме Волфовата терминология, можем да кажем, че машината е продукт на „изкуството да се изобретява“, за което за необходими остроумие и разсъдък, сърчност в заключенията“.<sup>89</sup> Затова и изчерпателните описания на шах-машината надхвърлят ония, посветени на говорещата машина. Първата е някак по-близка до логиката на чистия разум, а последната е опростена неговата версия, доколкото подражава механично и в звуково-знакови конвенции по-съществената, макар невидима и нечуваема логическа структура. Наложената от енциклопедистите представа за зависимостта на езика от логическите структури го прави в повечето случаи съпътстващ обект на анализи и никога не го равнополага със същностните моменти в мисленето. Оттук днес произтичат и множеството критики на просветителската слепота, превръщаща езика в нещо „неизвестно“ и логически „репресирано“ същностно човешко свойство.<sup>90</sup> Това обаче е доста пресилено, тъй като тъкмо с просветенски патос още към края на XVIII в. това пренебрежение е било далеч по-ясно критикувано. Това личи в т. нар. природни закони за човека и езика, формулирани от Хердер: „Човекът е свободомислещо, дейно същество, чиито сили действат в аритметична прогресия на развитие; затова той е създаване на езика“; „Човекът по своето предназначение е стадно, обществено създаване; усъвършенстването на един език се извършва за него следователно естествено, съществено, необходимо“; „Тъй като човешкият род не е могъл да остане едно стадо, то той не е могъл да запази и един език, необходимо е било следователно създаването на различни национални езици“; „Както по всяка вероятност човешкият род представя едно прогресивно цяло от един общ произход в едно голямо домакинство, така също и всички езици, а с тях заедно и цялата верига на развитието.“<sup>91</sup>

Но както новите, така и старите критици на недвиждането на езика твърде рядко дават убедителен отговор на въпроса защо иначе проникателни люде, каквито са просветителите, не са видели важността на това, което е тъй важно за самите тях. Нещата изглежда не опират до недвиждане, а до друг начин на гледане, който ще трябва да опитаме, за да ги разберем. Той пряко е свързан с онези метафизически очевидности, които са несъмнени за просветителите, осъзнаващи важната роля на езика и историята, каквито са

<sup>89</sup> Ebenda, § 861, S. 533. За остроумие се използва думата *Witz*, чието по-нататъшно развитие до днешното популярно значение не бива да пренебрегва връзката с разбирането и на машината като „машинация“.

<sup>90</sup> Вж. Arens, K. *From Kristeva to Deleuze: The Encyclopedists and the Philosophical Imaginary*, in *Current Continental Theory and Modern Philosophy* (Ed. Stephen Daniel), **NW-University Press, Evanston Illinois, 2005, p.181.**

<sup>91</sup> Вж. Хердер, Й. Г. Трактат за произхода на езика, в Хердер, *Естетически студии и статии* (прев. Ив. Атанасов). С., Наука и изкуство, 1985, с. 97, 110, 118, 126.

например Вико, Хердер и Хаман. Впрочем последните двама са едни от най-убедителните критици на просветителския логицизъм на Кант. За тях, както показва Е. Саид, обществата и индивидите в цялата си култура са „органично и вътрешно свързани, обединени от дух, гений, климат или национална идея, в която страничен наблюдател може да проникне само чрез акт на историческа симпатия.“ Това съвсем не изключва един „враждебен творчески дух, който жертва предразсъдъците си спрямо вчувстването“<sup>92</sup>, за да победи както чуждото общество, така и индивида по приети за разумни и нравствени правила.

Така за просветения човек към края на XVIII в. играта на шах е проява на далеч по-дълбинни човешки способности от простото научаване на езика и правилата за валидна употреба на думи, които се дължат на конвенции за тяхното спазване. Този човек е далеч от апотеоза на игровостта като израз на безкрайна свобода, който ще дойде малко по-късно с Шилеровата игрова теория. Като всяка игра, и шахматната има правила, но е и нещо повече. Тя е проективно и стратегическо мислене спрямо враг, преценка на ситуация и въображение за многовариантното ѝ развитие, воля за победа и т.н. Ето защо далеч по-интересно е например да се представят вариантите за движението на коня по шахматната дъска, отколкото да се обясняват „убедителните“ отговори, давани от куклата на въпросите „На колко години си?“ и „Женен ли си?“. „На 192 месеца съм“ и „Имам много жени“. Та те са толкова естествени – все пак става въпрос за турчин. Тъкмо в този интерес имаме забележителното преплитане на сложни технически описания с типичната просветителска наивност спрямо поведение, приемано за обичайно. По същество това преиграва зададения с „Персийските писма“ на Монтескьо образец, където наивните разговори между ориенталците се оказват дълбоки прозрения за същността на сложните взаимодействия в европейското общество. Тук не става дума за естественото свеждане на сложни проблеми до прости решения, а за непоблематизиране на изглеждащото просто и обичайно, каквото е езикът. Показателно за това недовиждане е твърде изчерпателното описание на тия машини, дадено през същата 1784 г. от Карл Хинденбург. Надали само защото е посветено на Бернули, в него числовата комбинаторика и табличното представяне на ходовете по дъската заема значително по-голямо място от хипотезите за устройството на говорещата кутия.<sup>93</sup> Както видяхме, така стоят нещата и в описанието на г-н \* \* , и в допълнението на издателя Бистер. Но така те ще стоят и петдесет години по-късно, когато Едгар Алан По, несъмнено повлиян от просветителския конструктивизъм в немската фило-

<sup>92</sup> Саид, Е. Ориентализмът, с. 145.

<sup>93</sup> Hindenburg, K. Über den Schachautomat des Herrn von Kempelen, nebst einer Abbildung und Beschreibung seiner Sprachmaschine, in den Johann Gottfried Müllerschen Buchhandlung, 1784, S.S. 42 ff.

софия поне толкова, колкото и от немския романтизъм, ще построява както криминални сюжети по схемите на въображението, така и ще даде едно не по-малко изчерпателно описание и обяснение на същия този автомат, вече собственост на Мелцел.<sup>94</sup> Този неслучаен интерес е възможен при едно твърде особено схващане за машина, което някак се двоуми между съмнението и вярата в нейните способности и същевременно усеща влиянието на машините върху самоосъзнаването на човека, чийто език се разглежда като прост инструмент за съобщаване на сложни мисли и схеми. В тези къде убедителни, къде наивни описания и обяснения са документирани и страховете, и надеждите от този контакт между ясното, ала сложно устройство и неясния, ала просто устроен човек, поставен срещу другия като срещу враг.

Най-напред тук трябва да се отбележат няколко важни неща, значително различаващи тогавашното схващане за машина от това, което днес се приема за обичайно. След опита, който имаме с машини и механизми от средата на XIX в. насам, се приема за саморазбираемо не само създаването на машини от машини, не само поддържането на всички жизнени условия от тях, но и възобновяването на живота и създаването на мислещи същества по механичен начин. Той е довел от една страна до невъзможността да се чувства тяхната извънредност и чудатост, а от друга да не се осъзнава тяхната неутилитарност като пределна форма на игра. При нея най-човешката способност – мисленето – надхвърля най-природната даденост – силата на мъртвата материя. Това нерядко поражда представата, превръщаща се и във философско убеждение, че материята мисли, докато човек се свежда до особена организация на същата тази материя. Би било пресилено да се твърди, че развитието на тази представа необходимо е причинено от развитието на машинната техника – нея я има и далеч преди времето, когато машините са навлезли в производството и бита. По-скоро тук е станала събитийната среща на различни процеси, предизвикваща инверсия в господстващите представи за познавателни и творчески способности и то така, че познаващият и творецът се отказват от по-висшето си битийно място, за да го отстъпят на създаването си. Това е един по същество повече естетически, отколкото утилитарен аскетизъм, почиващ както на отказ от възгордяване, така и на пословичната скромност на занаятчията, хвален от стоката си, и на учителя – хвалещ се с учениците си.

Към края на XVIII в. машината не се мисли като сложно средство за производство; тя служи за съизмерване, приложение и възпроизводство на сили със съответно компенсирани на физическите недостатъци у човека. Машината си остава инструмент, уред, подпора, макар отдавна да се е загубило първоначалното значение на думата, в което се пази това нейно същностно

<sup>94</sup> Cf. Poe, Edgar Allan. Maelzel's Chess-Player, in: The works of the Late Edgar Allan Poe in Four Volumes, Redfield. New York, 1856, vol. IV, p. 346.

определение: машина най-напред означава платформата в левия край на театралната сцена, където стоят боговете и откъдето те се намесват в действието. Оттук и техниката *deus ex machina*, отнесла толкова много критики още от времето на Аристотел като лесно решаване на сложни битийни и всекидневни задачи.<sup>95</sup>

Освен това машината циклично възпроизвежда едни и същи движения и се представя в категориите не толкова на ефективното производство на изобщо неприличащи на нея предмети, колкото на подражанието и осъществяването на силите на природата, чието действие е ограничено и дори спънато от даденостите на човешкото устройство. Затова най-убедително машината се определя с метафори, схващани буквално – продължение на човешката ръка, хитрост на ума в използването на оръдия. Машината е силов инструмент, реализиращ по възможност най-точно и изкусно цели, за които човешките телесни способности са недостатъчни, но пък са поставени от мисленето и въображението. Тя е необходимият привнесен елемент в решаването на проблем, за чието преодоляване не са достатъчни средствата при неговото възникване. Когато имаме хляб и човек, който трябва да се храни с този хляб няколко дена, ножът се оказва по-доброто средство за разпределение, отколкото ръката. Такива технически съображения, свързани с точността, ще обяснят и справедливостта на гилотината, въведена не толкова поради нейната по-висока „производителност“, сравнена с брадвата в ръцете на палача, а заради машиналната безчувственост и точност, изравняваща всички осъдени.

Този култ към правилността и ефективността на машиналното възпроизводство (това определение ще влезе и в психологията) е пряко свързан с образа на исторически най-познатия и употребяван сложен механизъм – с часовника. От началото на XIV в. това е най-разпространената и същевременно най-публичната машина в близкия до днешния смисъл дума. Всеки уважаващ себе си град, както и всяка голяма църква има такъв часовник, чието устройство е достъпно за любопитния наблюдател. За два века – от XVII в. насам – часовникът става и най-масово разпространения механизъм в лично притежание, съчетаващ полезността си с възхитата от механичното му съвършенство, позволяващо вече да се мерят минути и секунди. Тъкмо все по-съвършената му точност, възпроизвеждана с възможно най-дълга трайност на механизма, а не разнообразната украса на различните градски, църковни, джобни и ръчни часовници, определя високата му стойност в

---

<sup>95</sup> Това архаично определение е в основата на хайдегеровото схващане на техниката изобщо като *Ge-stell*, (под-ставка, у-ред, под-пора) с произтичащите от това словесно мистифициране паралели с метафизическата характеристика на съвременността, забравила страстта към мислене за сметка на инструменталното действие. Вж. Heidegger, M. *Die Frage nach der Technik*, Gesamtausgabe, Vitt. Klosterman, Bd. 7, S. 16.

очите на хората, превръщаща го в символ за най-несвързани със самата му функция предмети и действия. Със сигурност това е повлияло и за все по-настойчивото разпространение на един механистичен светоглед, макар да е доста пресилено твърдението, че именно часовникът е най-важната причина за това.<sup>96</sup> Подобна теза е възможна във време, когато цялостната представа за света е опосредена от изкусни и изкуствено произведени предмети, чийто механичен първообраз може и да е часовникът. Надали това е било така дори при късното Просвещение, в което такава предметност все още е „чудесна“ за широката публика и поради това приковава вниманието и въображението на хората така, както всяко чудо събира в себе си надеждите за изход към по-добро състояние на общите им дела.

В случая обаче без особени методологически притеснения може да се използва такова общо обяснение чрез нагледа за първите широко разпространени механизми. Масовата представа за тях е породена от съзерцателния опит при наблюдението на градските часовници. Най-изкусните от тях не просто дават „точното време“, но и представят сцени от свещената история обикновено в дванадесетия час с дефилирането на светото семейство, различни светци и животни. Същото обаче може да се каже изобщо за представите в тесния, но твърде влиятелен и вече обособен кръг на механиците, чиято изобретателност граничи с чудодействие и рядко е присъща на обичайните занаяти. Механизмите, които те проектират и създават, имат твърде полезната цел да пестят усилия и време – нещо, което и до днес намира най-добър израз в похвалата „работи като часовник“ с оглед на добрата работа и на човека, и на механизма. С нея е обобщено съчетанието на две понятия, които оттук нататък ще придобият статута на обяснително средство за пълноценна човешка реализация. Тук намират единството си понятието за работа, което дотогава има по-скоро маргинално значение за характеристика на човека и то в „по-нисши“ съсловни и професионални области, и понятието за технически съвършен уред, което най-вече е бивало отнасяно към помощните средства на научното наблюдение и лабораторен експеримент.

Особен аналог на съвършения механизъм са и популярните за времето изчислителни машини; те също трябва да са „точни като часовник“. За разлика обаче от обичайните механизми, използвани в армията, занаятите

<sup>96</sup> Тази популярна методологическа теза на Карло Чипола, развита и в есето му за часовниците и културата (ориг. заг. Carlo Cipolla, *Clocks and culture, 1300–1700*, Norton, New York, 1978; италианско издание *Le machine del tempo. L'orologio e la società (1300–1700)*, Il Mulino, Bologna, 1996; немски превод С. Cipolla, *Gezählte Zeit. Wie die mechanische Uhr die Welt veränderte*, Klaus Wagenbach Verlag, Berlin, 1997, S. 11 ff) и онагледена с множество часовници, в различна степен се поддържа и от Норберт Елиас (Cf. Elias, N. *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*, Frankfurt am Main 1984), както и от Герхард Дорн ван Росум (cf. Dohrn-van Rossum, Gerhard: *Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitrechnung*. München/Wien, 1992).

и бита, тези машини са свързани с по-висши способности, макар си остават средства за тяхното усъвършенстване. В устройването им се опитвали най-известните философски мислители, ориентирани научния си метод по точността на математиката, но също така и на идеята за съвършено същество, стоящо на върха на познавателната и битийна йерархия. Такива са например опитите на Декарт, за когото се носи мълвата, че си построил андроид, както и Паскал, който създава и дори продава сметачната си машина, т.нар. паскалина. Прототип на подобни механизми е обикновеното сметало. Всички те имат един знаменит първообраз, идващ пряко от метафизиката. Това е логическата машина на Раймунд Лулий за създаване на правилни дефиниции чрез комбинация на думи и символи, поставени в сектори на различни по големина дискове. В собствения смисъл на думата тя е изчислителна машина, идеята за която е задвижена от кабалистичните техники за съставяне на определения. Всяко от тях може да се окаже и съвършената божествена истина, до която самият изчисляващ няма достъп, тъй като му пречат две неща – здравият разум, подкрепен с опита, и малкото му време да комбинира знаци.

Технически машината на Лулий със сигурност е подпомогната от опитите в алхимическите работилници. В тях се използват множество устройства и техники за съвместяване на различни субстанции, при което някой ден може да се получи и философски камък. Но като добър католик Лулий се води и от претълкуваното онтологическо доказателство, че „ако нямаше благо от висш ред, то винаги щеше да съществува неговата противоположност и без него другите блага щяха да бъдат изцяло несъвършени. Но тъй като това е невъзможно, то висшето благо е действително и правилно. Основанието за това лежи в най-доброто съществуващо, което произвежда добро. Без това благо не би било най-голямо, нито пък щеше да запази най-висшето си място.“<sup>97</sup> Това е битието на Бог, стоящ в центъра на всички комбинации като гарант на тяхната истинност, дарена от добрата му воля и съвършеното му творение. Тъкмо тази гаранция позволява правилни изчисления, правилни тълкувания и добре служещи предмети, получавани от струващите ни се произволни категориални подредби. В 14-те диска на своята машина Лулий поставя отработените в схоластическата традиция категории, символизирани с букви. При завъртането им се получават най-различни комбинации, чието правилно тълкуване според силогистичните фигури дава валидни метафизически определения, правила за поведение и дори всекидневни очевидности от типа „жабата кряка, котката лови мишки“. За него обаче „човешката истина е духовна и телесна, а пък духовната истина е по-висша, тя превъзхожда в края на краищата по-нисшите“. Ето защо определения, които имат само сетивно потвърждение, могат да бъдат пренебрегнати, за

<sup>97</sup> *Metaphysica nova et compendiosa*, III dist., Raimundi Lulli Opera Latina VI, op. 156, p. 11.

да останат неизменните логически фигури и основополагащите категории на битието. Те са в основата на всяко механично произвеждане на истината. Забележително е, че инструментативните определения на субективността, мислена като основание и достъп до истината, произхождат не от „природни причини, а от принципите на духовната и моралната Божествена дейност така, както човек е приобщен към правото чрез справедливостта, а логикът към силогизма с разума си и т.н.“<sup>98</sup> Така за Лулий всяка схематична подредба е обусловена от притежаващ неизменна истинност духовен център, чиито аналози представляват йерархично подредените категориални пластове на битието и действието. В тях инструментативните субекти съответстват на неизменните принципи, зададени от Бог, и на конвенционалните правила, идващи от знаковото обозначение на предметите. Казано иначе, машината е смесица от несхематична дейност и произведена по схема предметност; всеки резултат от нейната дейност е разбираем само тогава, когато отговаря на непогрешимата схема на тълкуване.

Лайбниц пряко е повлиян от Лулий тъкмо в представите си, че е възможно комбинаторно произвеждане на метафизически истини. Би могло да се каже, че за Лайбниц и собствено метафизическата структура на съществуващото е машината на Лулий, разгърната в конус.<sup>99</sup> При всяко сечение на тоя конус се образуват валидни области на съществуване, тъй като са възможни в някакъв свят, докато в центъра им винаги се намира онази точка, която в продължението си през всички води в края на краищата до неговия все поточен и вече излизащ над всяко сечение връх, до монадата на монадите. Тя е извън и надсветова, своеобразна събраност на всяко битие, отражение на Бог като осева линия в битийния конус. Отражението Му във всеки битиен срез е гаранция за неговата необходима извънсветова наличност, *Monada Supermundana*, доколкото удържа в всички останали монади, които се стремят към Него. Всяка от тях може да има аналог в някой друг битиен срез и да бъде разбрана както чрез схематичното си координиране със съответните ѝ, така и да се отнася динамично към центъра на областта, в която пребивава. Така веднъж светът се явява статичен, доколкото е съставен от монодичните пластове, но втори път се оказва динамичен, доколкото всяка монада, освен към центъра на отредената ѝ област, се стреми и към по-висшето единство, зададено от монадата на монадите. Това прави възможно иначе затворените в себе си монади да отразяват и да се стремят както към други, така и към надсветовата Монадата на монадите, с което се избягва опасната им за всяко разумно разбиране непроницаемост. Тази комбинаторика се отнася дори

<sup>98</sup> *Ars-Magna*, XIX, Raimundi Lulli Opera Latina C 6, p. 9, 113.

<sup>99</sup> Изобщо за тази метафора и за Лайбницовата представа за истина, онагледена чрез конични сечения, вж. Denkov, D. *Der Kegel von Leibniz*, in: *Was ist eine Idee?* (Hrsg. G. Mensching, G. Kapriev) Vehrhan Verlag, Hannover, 2007.



и до въображаемите светове, примерно тези на поезията, чието разбиране може да е също толкова схематично, колкото и на постигнатите от науката.<sup>100</sup> Според нея всяко разбиране е постижимо според схема и изчисление, чийто център е отразена оста на съществуването, Бог в Неговата отиваща към пълното Му постигане надсветовост. Така за Лайбниц е възможна универсална комбинаторика, която може да се изрази и на универсален език със записи на единици и нули.

Тази идея, отработена в дисертацията му от 1666 г. за комбинаториката, ще го придружава през целия му живот. На нея се дължи и изчислителната машина, която той създава. Тя е доста по-сложна от познатите дотогава, като позволява пресмятането с големи числа, но поражда и едно характерно противоречие, което Лабниц избягва тъкмо с убеждението си за одушевеността на монадите, за възможността им да се движат към битийния си център с представата си за него, без да стигат реално до него, т.е. да съдържат в себе си не потенциална истина, а да аперцепират цялата. Лайбницовата сметачна машина е построена преди всичко с целта да пести време в изчисления на големи числа, за да освободи време на учения, който се занимава с обяснение на небесните движения. За да стане това, човек трябва да е убеден, че не само е задал правилния ред на символите за комбиниране, но и че машината не греши по чисто механични съображения. В противен случай той трябва да провери със собствени изчисления дали тя наистина дава правилни отговори на поставената задача и така да я държи под постоянен контрол. Това обаче означава, че след всеки резултат, даден от машината, трябва да се прави проверка на правилността му. В това отношение следва да се отбележи, че тук особена роля играе съмнението, което всеки механизъм предизвиква, доколкото няма собствена ясна и отчетлива представа за действията си. Но тъй като съставните му части са монади, отразяващи в себе си всички останали и стремящи се към монадата над монадите, която е изцяло духовна, то това е достатъчното основание да се приеме, че механизмът може и да е безгрешен. Това е основанието Лайбниц да критикува картезианците, които не допускат наличието на душа в същества, за които нямаме пряко и отчетливо познание. Това ги подтикнало да твърдят, „че само спиритуалностите или духовете принадлежат към числото на монадите, докато неразумните животни и другите ентелехии нямали души“; една заблуда, която ги накарала да споделят „мнението на простата тълпа и също така да изпаднат в схоластическия предразсъдък за съществуването на изцяло безтелесни души.“<sup>101</sup> За него, напротив, всяко движение вече е достатъчно основание

<sup>100</sup> Вж. например писмото на Лайбниц до Кр. Даум от 26 март 1666, in Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften*, Akademie Verlag, Berlin, 2006, Zweiter Reihe, Bd. 1, S. 9.

<sup>101</sup> Вж. Des Hn. Gottfried Wilh. von Leibnitz *Lehrsätze über die Monadologie* imgleichen von Gott und seiner Existenz, seinen Eigenschafften, und von der Seele des Menschen, **wie auch dessen**

да допуснем пряка или косвена одушевеност в движещите се части. С това Лайбниц спокойно може да се брои за предтеча на т. нар. „трансцендентален аргумент“, доказващ реалността на външен свят и мислещи същества в него тъкмо поради възможността мисленето за се затвори в себе си. Тук със сигурност важна роля играе и силната хилозоистична нагласа, според която одушевеността на материала може да доведе до спонтанни отклонения от правилността от съчетаването на частите му в един „несъвършен“ свят. В нашия обаче, който е най-съвършен от възможните, оттук идва убеждението, че е напълно в способностите на човека да построи и непогрешима машина. Самата тя не може да бъде обяснена по механичен начин, тъй като „ако си въобразим, че съществува машина, от чиято структура да изникват определени мисли, усещания и перцепции, то можем да си представим въпросната мислеща машина тъй пропорционално уголемена, че да би могло да се влезе в нея като в мелница. Ала предпостави ли се това, при обхода вътре в нея не ще да срещнем нищо друго, освен части, търкащи се една в друга, но никога няма да срещнем нещо, откъм което да си обясним някаква перцепция или усещане. Поради което трябва да търсим перцепцията в простата субстанция и в никакъв случай в съставното или в машината.“<sup>102</sup>

Днес тази нагласа е изтласкана от опита, който имаме с машини и механизми. Първото усъмняване в справедливостта на съмнението спрямо машините датира обаче от времената на Просвещението, когато към тях се появяват кълновете и на онова Лайбницово доверие, което ще е основно в работата с тях. То преодолява картезианската нагласа да се третираат механизмите като по-нисш битиен ред, тъй като нямаме пряко и отчетливо познание за тяхната „субективност“. Разбира се, тези кълнове са все още под сянката на старото съмнение, за което механизмите са изкусна измама, скриване на човек, съзнателно управляващ някаква подредба на иначе механично движещи се части. Ако използваме обяснението на Ръсел за естествената нагласа на древните да схващат видимо безжизненото движение като израз на душевни вътрешни сили<sup>103</sup>, можем да кажем, че по подобен начин биха мислели мнозина и към края на XVIII в. Споделящи оптимистичната метафизика на Лайбниц, просветени и изпълнени с доверие в непогрешимостта на механизма, немалка част от тях все пак най-вероятно щяха да подозрат намеса в движението и на нечисти сили, възплътели се в механизми. Маши-

---

letzte Vertheidigung seines Systematis Harmoniae praestabilitae wider die Einwürfe des Herrn Bayle, deutsch H. Köller, 1720, особено § 14–15. (в бълг. превод на Ив. С. Стефанов са изпуснати „спиритуалности“, „числото на монадите“, „простата тълпа“ и вместо „неразумни животни“ е дадено „животински души“ – вж. Готфрид Вилхелм Лайбниц, Монадология, Антология Европейска философия XVII–XIX в. С., Наука и изкуство, 1958, с. 277).

<sup>102</sup> Ebenda, § 17. (в бълг. издание се говори накрая за „машинария“).

<sup>103</sup> Ръсел, Б. История на Западната философия. С., ИК „Христо Ботев“, 1994, т. 1, с. 304.

ната си остава все още „дяволия“ в оня двоен смисъл на страх и възхита от неясни за нас способности за заблуда и надмощие. Сред тези мнозина са и г-н \* \*, и издателя Бистер, и г-н проф. Имануел Кант, в чиято словоупотреба механичното и машиналното се все с негативен оттенък при сравнение с органичното и разумното.

Но да се върнем към „феноменологията“ на механизмите, каквато би била тя към края на XVIII в.

Тъкмо увереността, че механизмът не греши, е задължително условие да се предприеме неговото построяване, каквото предположение прави всеки, който сверява точното време по избран за „най-точен“ часовник. А той е такъв, когато неговото движение съвпада с движението на Слънцето. В това съвпадение имаме особено преплитане между конвенция, съмнение и убеждение, че механизмът е изряден, когато конструктивно в него са положени аксиоматични положения и числов ред. Той не е произволен така, както не е произволно и времето на планетарните движения и математическите принципи; той е схема. Така зад представата за изчислителен механизъм се явява идеята за една универсална и непогрешима логическа матрица, чието подражание е самият механизъм. Методически това по нищо не се различава от познатите Платонови първообрази в наднебесните селения, чиито несъвършени копия са нещата в света.

Ето защо машините по правило си приличат откъм универсалния механизъм, чието уподобяване ги уеднаквява и във вътрешната им конструкция. Тук основни елементи са зъбчати колела, маховици, трансмисии и ограничено подвижни части, подчинени на общата им цел: да представят по механичен начин някаква абсолютна реалност и по възможност – да бъдат пълен неин аналог. Колкото повече машината прилича на човек, животно, Бог, толкова по-високо се оценява изкуствеността на създателя ѝ. Тази оценка става още по-висока, когато механизмът възпроизвежда тези движения така, че напълно може да заблуди зрителя. Освен това се предполага, че всеки, комуто е известен строежът на машината, ще може не само да разбере действието ѝ, но и да я възпроизведе. Разбира се, в различна степен на изкуственост, зависеща от неговата сръчност, но все пак възможна за уподобяване при спазване на схемата и съразмерността на частите. Това задължение за описание на строежа е просвещенският принос към разомагьосването не просто на света, но и на едно твърде необичайно наличие в квазичовешката му форма, каквото все още са машините. От тези времена датира популярното описание на машините и механизмите, както и почти задължителното представяне на строежа и стъпките при направата на машината в чертежи, макети и кройки на основните ѝ части. Примерни в това отношение са механизмите на Вокансон, които в такъв смисъл са представени и в допълнението на Бистер. Ето защо шахмашината на Кемпелен, чието действително устройство се държи в тайна от

създателя ѝ, с пълно право се приема за „машинация“. Тя се оказва остатък от непросветените времена, когато самите създатели на механизми са стояли на нездравата позиция на тайнството и опазването от публичност знание.

При това никога не бива да се пропуска, че когато говорим за масовото понятие за машина към края на XVIII в., става дума предимно за механизми, чиято цел е да развличат публиката в свободното ѝ време с наподобяване на животински или човешки висши, но все пак механични умения от особен неутилитарен характер. С оглед на възможността човек да се ориентира във времето по Слънцето, приливите и отливите, петлите или някои цветя, дори и часовникът може да се разгледа като механизъм за развлечение. Такива машини не произвеждат предмети, а само възпроизвеждат способности и са подражание или преоформяне на природни сили за постигането на човешки цели или само за улесняването му. Разбира се, мелницата, тепавицата, ключалките, системата от макари, колелета и трансмисии в строителството, корабоплаването, металургията, печатниците, ковашките мехове и общарските менгемета са механизми, трудно попадащи под подобно определение. Ала тяхната обичайна утилитарност ги изключва от масовия интерес и отклонява публичното любопитство включително със строго регламентирани цехови правила. Тези механизми, както впрочем създателите и собствениците им, са защитени от този масов интерес и дотолкова не са машини, а занаятчийски инструменти с ограничено от редица правила ползване. Затова те са с сферата на частната употреба, която може да има и ограничена в себе си публична полза. Напротив, интересен за публиката механизъм например е „Флейтистът“, един човекоподобен аналог на музикалните кутийки, който изпълнява сложни мелодии. Той е вече „изобретение“, което може да бъде както авторизирано, така и патентовано, но преди всичко служи за развличане на масовата публика без пряк практически интерес и без особени съсловни ограничения на възможността за достъп до него.

Изработването на такива машини е дотолкова популярно, че механици се опитват да създадат цял симфоничен оркестър. Сред тях най-прочут е Йохан Непомук Мелцел, който ще притежава и „Турчина“ след смъртта на Кемпелен. Неговият „панхармоникум“, с който той усъвършенства органа и дава звучене на множество най-различни инструменти, е сред най-обсъжданите музикални машини. Панхармоникумът влиза в годишника на изобретенията, воден от проф. Тромсдорф в „Прегледа на напредъка, най-новите изобретения в науката, изкуствата, манифактурата и занаятите, обработен от много учени“. <sup>104</sup> За него Бетовен композира своя 91 опус „Победата на Уелингтън

<sup>104</sup> Cf. Uebersicht der Fortschritte und neuesten Entdeckungen in Wissenschaften, Künsten, Manufakturen und Handwerken von der Ostern-Messe 1807 bis dahin 1808, von mehreren Gelehrten bearbeitet und herausgegeben von D. J. B. Trommsdorf, Professor in Erfurt, Dreizehnter Jahrgang, Erfurt 1809, bei Georg Adam Keyer, S. 858 ff.

или битката при Виктория“, с който Мелцел иска да представи изобретението си пред най-широка публика на турне в Европа.

Така машината се оказва не толкова често използвана, колкото публично полезна; тя се оценява повече откъм естетическото ѝ, отколкото откъм утилитарното ѝ въздействие и служи в края на краищата за приятно и полезно прекарване на свободното време. Това определение по същество е валидно и до днес, с тази разлика, че машината, схваната в най-широк смисъл – от механичната мелничка за кафе до персоналния компютър – е онова, което не само осигурява, но и изпълва свободното време, спечелено с нея.

В случая нека не ни занимава повече чисто метафизическата, механичната или психологическата страна на въпроса. По-важно за разбиране на появата на „Турчина“ в контекста на въпроса за същността на Просвещението е да се отбележи изискването за яснота в устройството и предположението, че всеки, комуто то е познато и който може да сглоби частите му, ще създаде същата машина. При това отново незаинтересовано в практически смисъл горе-долу така, както сглобяването на къща от кубчета е игра, упражнение за полезно и същевременно поучително прекарване на свободното време. В този смисъл машината е подготовка за участие в „истинския“ живот, но не и част от него. Това са толкова нагласи на просвещаващия, колкото и изисквания към просвещаваните, чиято сръчност подлежи на развитие. Затова и Бистер е твърде критичен към машините на Кемпелен, обвинявайки го в шарлатания, тъй като не е разкрива тайните на своите механизми. Така един сръчен механик всъщност се превръща в бариера за просвещаваните, доколкото държи в тайна уменията си и ги използва за собствена печалба. Та кой би могъл да си представи, че всеки поглед към градския часовник трябва да бъде заплашан?

За това отрицателно отношение към често използваната машина със скрити от публиката тайни на устройството ѝ има една допълнителна причина, идваща вече от езика. Дори и незабелязан от просветителското мислене, той все пак стои зад него, а не е само израз на мисли и представи. Както беше казано, към края на XVIII в. в словоупотребата все още не е изтласкано негативното схващане на думата „машина“; определен пласт в осмислянето ѝ се заема от разбирането ѝ като „машинация“, „изкусна заблуда“, „направа“. В известен смисъл чрез машината се постига почти фокусническо представяне на организмичното движение чрез механичното му подражание. То представя своего рода обективна илюзия, която механизмите поддържат. Машината е чудесия, която се опитва да представи тайната на живота и естественото възпроизводство. Затова пак по това време ще се появят кълновете на лудитството, движено колкото от икономически, толкова и от морални основания. Същевременно нейната чудесност е вече и чудодейност, която преодолява ограниченията на човешката природа – машината е способна за безкрайно

и неуморно действие; по идея тя не ще греши, ако е направена от достатъчно здрав материал. Разбира се, механизмът няма свободна воля, но тъкмо поради това може да подчини волята на човека със своята твърдост и самоцелност. В това отношение машината е аналог на неуморно действащия и безгрешен субект. Оттук и позитивното схващане, довело Ламетри до извода, че хората са достойни за уважение, доколкото са машини. Машината е предметен разсъдък, хитро преодоляване на човешката крайност чрез един по-здрав материал. В нея имаме единство на чиста форма и неизчерпаем материал. Така машината се превръща в предметна логика, неподвластна на останалите душевни способности – няма чувства, естетически усет, нравственост и т.н. Една мечта, имаща от времето на Раймунд Лулий през Лайбниц и Паскал достатъчно основания, за да бъде преследвана като крайна цел на метафизическото познание.

Така машината става особен метафизически факт – „физическата“ ѝ, материална природа, способства за осъществяване на „метафизически“ способности и принципи, които възпроизвеждат действителността във все по-съвършени форми, отколкото тя би го направила сама по себе си е. Именно по това време ще добият такава широка популярност механистичните представи за устройство на всичко съществуващо, че ще изтласкат обичайния хилозоизъм, който стои дори и зад представите за мъртъв свят. Успехът на енциклопедистите в голяма степен се основава на умелото представяне на тези механистични представи като условия за метафизическа истина, практическа полза и техническа ефективност.

Играчът на шах съчетава всички тези определения и това обуславя интересът към него не само като към фокус и илюзия. Но в „Турчина“ на Кемпелен има и нещо, което никоя машина не е предполагала така открито. Той несъмнено работи по схема, зададена от правилата на шаха и съответната им спецификация в движението на всяка фигура, съотнесено с това на другите. Тази схема обаче се променя при всеки ход, доколкото вече зависи от позицията и стойността на останалите фигури. Стойността не е абстрактна. Тя зависи от целта на играта, но също така и от позицията, в която преди и след всеки ход се намира. Ако използваме нагледа с конуса, можем да кажем, че тук имаме отличителен пример за динамично-конична структура. Всяка фигура във всяка позиция представлява монада в отделен и възможен битиен срез, който в края на краищата се стреми към идеалното си завършване – победата. Но тук самата победа е някак дадена с двойна възможност – за белите или за черните, което още повече усложнява нещата. Когато машината побеждава, а това е най-честият изход от играта с нея, се укрепва убеждението за непогрешими механизъм, комуто са чужди съмненията на човешкото поведение и грешките в отделните пресмятания. Затова наред с множеството съмняващи се, има и достатъчно много хора, които не вярват и на самия

Кемпелен, който все пак твърди, че е построил механизъм, но не и човек. Тъкмо те са тия, които изпадат в почуда и превръщат „Турчина“ в символ на необяснимостта на връзката между мъртъв материал и живо мислене, колкото и иначе да обвиняват Кемпелен във фалшификации и безнравственост. Изглежда те не са били толкова много, тъй като е надделяло мнението на тези, еднозначно определящи машината като „измама“. Оттогава в немския език като синоним на „мамя“<sup>105</sup> се използва глаголът „türken“, идващо тъкмо от името на Кемпеленовото изобретение „Der Türke“, „Турчинът“.

Интересът към този механизъм се поддържа обаче не само от изкуското възпроизвеждане на движения, а и от натрапваната от него модерна представа, за която играта на шах е особено подходяща: представата, че човек може да е в интелектуален контакт с машината. Турчинът не е просто машина, възпроизвеждаща някакви действия, каквито са известните тогава механизми на Вокансон. Той е една доста смела стъпка по-нататък, именно стъпката към комуникацията между машина и човек. Истинското постижение на Кемпелен не е толкова в механическата изкусност, колкото в хрумването да постои механизъм, който преодолява аксиоматичните ограничения и се държи съобразно спонтанно променящи се условия от друга, „враждебна“ субективност. Разбира се, винаги може да се изчисли най-добрият ход при играта на шах, но това изчисление предполага променливи, които зависят тъкмо от действието на другия играещ, от противника. Това ще рече, че шах-машината на Кемпелен е построена така, че създава илюзията за осмислено променяне на действието си с оглед на една крайна цел – победата, която е израз на надмощие на механизма над враждебен нему интелект. Иначе за всеки е ясно, че и най-простият лостов механизъм физически е по-силен от човека, който го е създал. Мощта обаче на „Турчина“ не зависи вече само от неуморимостта, цикличната точност и видимо по-простия материал в сравнение с този на човешкото тяло, а и от претенциите на нейното интелектуално превъзходство. Изкусността ѝ всъщност е в подвеждането, че е възможна механично уподобима интелигентост, „изкуствен интелект“. При това нека имаме предвид особената настроеност на просветеното съзнание, чиято толерантност налага едно доста доверчиво отношение към човешките способности изобщо и към механизмите в частност: и едните, и другите по-скоро не лъжат, тъй като са действителни. Затова и победите на „Турчина“ са допълнителен довод срещу съмненията срещу него. Не е случайно, че и при убеждението, че машината е изкусно скриване на човек, в обясненията ѝ

---

<sup>105</sup> Буквалният превод би бил „турчия“ в смисъл на „скривам истината“. В нашия език глаголът „потурчвам“ идва от съвсем друг исторически опит. Освен това днешната политическа коректност и докараната докрай представа за толерантност има доста грижи с подобни исторически наслагвания в езика, поради което такива изразни форми стават все по-редки и придобиват пейоративно значение.

почти винаги намират място въпросите за връзката между нея и управляващия я интелект. Дали това става по механичен, спиритичен или магнетичен начин е поне толкова съществен въпрос, колкото този дали тя е постижение на механик или фокусник. Затова не са и редки обясненията, че управлението ѝ става с тайнствена телепатична връзка между нейния създател и евентуално скрития в нея изпълнител.

Но ако е така, какво ще стане със самата цел на Просвещението, стремящо се към онази пълна откритост, до която има достъп чистият разум? Дали този достъп не е възможен единствено за самия човек, та да се оправдава изискването на Кант да се мисли самостоятелно в разумната публична употреба на собствения разсъдък? Или представата, че мисля сам и затова съм нещо повече от машина, не е само илюзия на опита, при който в машината не срещаме никаква перцепция, както твърди още Лайбниц? На тези въпроси сега ще потърсим отговор във възможните последствия от тази малка история за саморазбирането на основния ѝ исторически герой – г-н проф. Имануел Кант, който по това време, освен да участва в публичния спор, има и сериозен проблем – да обоснове своята *Критика на чистия разум* и да я направи разбираема за другите. Тук Кант не е сам, а сред кръг от привърженици и последователи, които му помагат в начинанието.



## Пета глава: За двете Критики и една Логика след тях

### **§ 1. Двете първи Критики на чистия разум откъм Шопенхауеровата представа за гения и откъм Кантовите предговори към всяка от тях**

Традиционно Кантовото философско дело се дели на два големи и ценностно неравностойни периода – предкритически и критически. Това деление се дължи на самия Кант, поради което и рядко бива оспорвано. Той видимо се отнася към предкритическото си дело с характерната ирония на Бейкън, според която да се ориентираме по миналото би означавало да се водим през деня от сънищата си. Ясната граница между тези периоди се поставя от спомена за пробуждането от догматична дрямка при четенето на Хюм – едно пробуждане, чийто резултат е идеята за критическа философия, а след това и разгърнатата ѝ поява в *Критика на чистия разум* през 1781 г. Разбира се, пълното събуждане от догматичния унес не е станало внезапно като епифанично изживяване, след което Кант се е променил и преодолял миналото си, както се преодолява объркан сън. Събуждането е метафора, отнасяща към процес, в който все по-убедено се е навлизало в новооткритото поле на философията и нейната критическа система. Съобщаването на това убеждение се превръща в дълг, чието следване изпълва най-плодотворните години в живота на Кант и го превръща в крайгълен камък не само в развитието на философията и в научното мислене за природата, но също така, макар в значително по-малка степен, в развитието на светогледа в неговите морални и политически измерения чрез влиянието му в литературата, схващането за обща история и общественото устройство.

Въпросът не опира обаче само до методически и тематични промени или за изцяло нови тълкувания на темите, които бездруго той е трябвало да поднася на студентите си в качеството на назначен учител и на четящата публика като публична фигура, съобщаваща възгледите си за по-добро устройство на общите дела в световно-граждански смисъл. Това е достатъчно изследвана област и повтарянето на познатите разлики между предкритическия и критически период няма да ни доведе до по-ясно разбиране на самия Кант. Когато става дума за такова разбиране, отиваме към осмислянето на една важна личностна промяна – промяната в мисловното убеждение. След нея Кант се е намерил и осъзнал себе си така определено, че благодарение на това е могъл да навлезе и остане по-нататък в историята в завършения си образ и образец на критическата трансцендентална философия. С това в

действителност философията придобива нов облик и навлиза в проблематика, немислима от догматично гледище тъкмо по отношение на мисленето и науката, която си има работа с него – логиката. Резултат на тази промяна е обосноваването на една нова логика, за чието разглеждане в контекста на Просвещението като частно преобразуване и публично образование имаме вече достатъчни основания. Сега те трябва да бъдат допълнени със няколко важни уточнения.

\* \* \*

Кантовото „свободно признание: тъкмо напомнянето на Хюм бе това, което преди много години прекъсна догматичната ми дрямка и даде съвсем различна насока на моите изследвания в полето на спекулативната философия“<sup>1</sup> отнася към този процес на преобразуване и образование, лично дообразование и публично образование. Макар това признание да разкрива началният момент на критическата философия, то е направено все пак след първото издание на *Критиката* и във време, по-близко до нашата малка история около отговора на големия въпрос за същността на Просвещението. Дотолкова има и формални основания за твърдението, че новооткритото поле на трансценденталната философия се разполага в доста по-широката област на просвещенското мислене и дело, както го представя Кант в своя „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“. Разбира се, просвещенски основни положения той споделя далеч преди да бъде автор на първата *Критика*. Така или иначе Кант живее във „века на Просвещението“. Също така надали следва да се съмняваме, че именно размишленията върху Хюмовото „философско отношение“ и особено върху тълкуването на причината са подтикнали Кант за „революция в мисловното убеждение“. Въпросът е защо това признание се появява едва в Предговора към второто издание на *Критиката*. Това в никакъв случай не е дребен въпрос, засягащ само външните условия на мисленето, не е само поводът за промяна и скъсване с догматичното философстване.

Тъкмо оригиналността на Кантовото критическо философстване и неговото историческо въздействие води нерядко до убеждението, че както във философията, така и в осмислянето на епохата у Кант има и две „просвещенски програми“, предкритическа и следкритическа.<sup>2</sup> Това е доста пресилено най-малкото и поради съображението, че едно лично дело никога не причинява епохални промени, ако в самата епоха липсват причините за тях. То

<sup>1</sup> Kant. Prolegomena, Vorwort, AA IV, S. 260.

<sup>2</sup> Вж. напр. Kreimendahl, Lothar. Kants vorkritisches Programm der Aufklärung, in: **Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung**, Hrsg. H. Klemme, Walter de Gruyter. Berlin-New York, 2009, S. 124 ff.

може да е само повод те да изпъкнат по-ясно в многообразието им. Що се отнася до собствено Кантовото схващане за Просвещение, то е едно и също, именно нерадикално. Това обаче не значи, че е некритическо. В т. нар. критически период това схващане само се заостря и намира своя по съобразен израз, съгласуван с промененото философско убеждение на Кант.

Едно събуждане от догматичната дрямка представлява рязко скъсване с една мисловна традиция, когато го видим откъм биографията на философа. И преди Кант има мислители, които подлагат на съмнение догматичните предпоставки на предишните си мисловни ориентации и се отнасят критично към тях, за да преминат в нов режим на разсъжденията си. Поводите за това могат да бъдат често пъти незначителни. Когато Декарт си припомня поредицата сънища, в един от които прочита въпроса „Какъв път ще следваш в живота си?“, този спомен дава начало на систематично мислене, в което открива нов път за обосноваване на основоположенията чрез методическо съмнение не в себе си, а в заблуждаващия го свят. При Кант обаче окончателното събуждане обаче съвсем не тъй бързо и временно, както понякога се представя най-вече откъм критични или враждебни на трансценденталния идеализъм философски и светогледни традиции, връщащи го към обичайните философски сънища.<sup>3</sup> В този контекст резултат от развитието на Кант е не само второто издание на основополагащия му труд – то е могло да стане в режима на самокритиката и приближаването към търсено от автора и читателите му съвършенство. С оглед на широкия просвещенски фон тук по-важно е самоосмислянето откъм епохалната идея за прогрес в знанието и съответстващата му лична свобода. Тя е свобода в границите на мисленето, не и на практическото поведение, където го търси насоченото към радикални промени Просвещение.

Това ни въвлича в опита да видим поврата в мисленето на Кант не само откъм широкия просвещенски контекст, но и откъм осъзнатото му място в него. Тук именно се налага да се обърнем към онези черти в неговата критическа философия, които свидетелстват за това. За този опит бяха нужни досегашните понятийни изяснявания и разчиствания, та да не пречат на възможното разбиране, което не би било пълно, не се ли отнесем към самия Кант. Колкото и да изглежда въображаемо и необосновано подобно подхождане, то дава възможност за едно по-плодотворно разбиране. То преодолява

<sup>3</sup> Например според Ръсел „...пробуждането му е само временно и скоро той намира приспивателното, което укрепва съня му“, именно непоследователното за критическата философия утвърждаване на метафизически предразсъдъци и „съновидения“, каквито са представите за все пак въздействащи неща сами по себе си, както и неясната свободна воля като причина на събитията във времето и пространството. (Вж. Ръсел, Б. История на Западната философия. С., ИК „Христо Ботев“, 1994, т. 3, с. 302, 307.) Този довод всъщност е общ за критиката на Кант още след първото издание на *Критиката* и се споделя с различни мотиви също така от Фихте, Шелинг, Хегел, Шопенхауер и пр.

обичайната инерция при търсене на успоредици както между понятия и епоха, така и за едноизмерното представяне на философа, при което епохата се оказва само среда, чиито спорадични вклинявания с характерен израз, метафора или тема показват неговата историческа „релевантност“ и съответното съобразяване с нея. Чисто технически не би било трудно да се изброят например употребите на „просвещение“, „знание“, „напредък“, „обща полза“, „просветено общество“, „частно и публично“, „монархът, когото почитаме“ и т.н. в различни предкритически и критически произведения на Кант, с което да се оправдае и мястото му сред просветителите изобщо. Впрочем в повечето случаи това е една излишна работа, която може да се изчерпи само с посочването на времето, в което Кант е живял. Въпреки това подобна работа се върши с филологическа изчерпателност и съответна изобретателност при подбора на търсените съответствия и с привличането на изобилен материал, в който лесно може да се загубим. Въпросът обаче е да намерим самия Кант така, както той е намирал сам себе си.

Разбира се, това със сигурност ни отвежда в областта на въображаемото живяване и крие опасността да натрапим на мислителя възгледи, които той надали е имал. За да се избегне това, настина ни трябва да знаем факти, словоупотреби, теми, но те не винаги са онези, в които пряко проговаря това, което търсим, защото вече знаем, че ще го намерим. Често пъти това, което търсим, не е открито за някого така, както ни се струва на нас, за които историческият ход го е прецедил в едра понятийна еднозначност. Нерядко тъкмо неупотребата на изрази като „просвещение“, „знание“, „напредък“ и т.н. или употребата им в непривичен за нас жанр и контекст ни говори повече за разнообразните изяви на духа на Просвещението, отколкото честотата на повтарянето им в текстове. Зад текста винаги има и мисъл в нейната подвижна субактивност, достъп до която получаваме само хипотетично, някак въображаемо с насилена аналогия да се поставим на мястото на другия. При това поставяне, ако то иска да е просветителско, не става въпрос за гениално прозрение в гениално дело, а за историческо представяне на факти и успоредяване на основания вече от един по-тесен, личностно-биографичен и затова променящ се ъгъл. Несъмнено той се различава твърде много от линейната биография, прецедена от традицията в поредица на доказващи същата тая традиция факти. При „запознаването с биографиите на заслужили мъже“, за което ратуват издателите на „Берлински месечник“, се разкриват по-широки възможности за просветено осмисляне и на делото, и на епохата именно в тяхната променливост, а не само в примерното им представяне за авторитетна и авторска еднозначност. Не беше ли така, при просвещаването не би имало никакъв смисъл да търсим нещо повече от възпитателен пример и научаване на факти, не броим ли наред с това простото превеждане и прочитане на трудовете на „великите мъже“. Дотолкова хипотезата за

възможните им мисловни основания е и диалог с него, коментар в смисъла му на съ-мишление, не просто на съмишленичество, при което ние, по-късните, се водим подражателно от авторитетни примери. В случая с Кант това е още по-оправдано, тъй като и личното убеждение, и служебният му дълг, а не само цензурата на най-просветения монарх, са му налагали да поддържа последователното схващане за Просвещение, което определяме като нерадикално.

Ако се съгласим, че значенията на тежките исторически понятия, сред които е и понятието за Просвещение, „могат да се определят само при условия, че държим сметка за контекста на тяхното формиране и развитие“<sup>4</sup>, с не по-малка сила това ще важи и за смисъла им откъм едно личностно развитие. Последното наистина няма нивелиращата сила на традицията, при която „една дума се превръща в понятие, когато цялата пълнота на една взаимовръзка от политико-социални значения, в които и за които се употребява думата, се погълне от една единствена дума.“<sup>5</sup> Но пък има предимството в чисто биографичната фактичност да се видят моментите на една употреба, в които проблясва нещо наистина ново в рамките на дълготрайна традиция – нейната необходима диалогична множественост.

Темата на спора за Просвещението, за съдържанието на понятието и жанровите форми, в които то се разгръща, имаше за цел да представи именно този широк контекст, в който пребивава и най-авторитетният мислител, допринесъл за по-ясното му представяне и същевременно преодоляване. Обръщането към това, което го е направило най-авторитетен, има вече за задача да представи неговото място в този контекст. Има множество основания за допускането, че това място е постижимо не откъм едно гениално прозрение, а тъкмо откъм къртовското усилие на личното усъвършенстване, съвпадащо с осъзнаван просветителски дълг. При Кант този дълг е също така и служебен – това е дългът на учителя. Затова тези основания съвсем не се изчерпват с общоизвестните определения, че Кант е гениален изразител на просветенското мислене, родоначалник на трансценденталния идеализъм, на класическата немска философия и т.н. Въпросните основания засягат най-вече самоосмислянето на самия Кант, което оттук нататък ще даде нов смисъл на понятието за философско познание и на личния ангажимент на философа в отстояване на новите възгледи. Най-общо това се изразява в убеждението, че познанието е колективно дело, не просто самостоятелна дейност на индивидуално познаващ субект, както и че свободата във всички-

<sup>4</sup> Тодоров, Хр. П. Историзъм и история на понятията, в книгата му Работа върху понятията. С., НБУ, 2011, с. 89.

<sup>5</sup> Цит. по: Тодоров, Хр. Пак там, на О. Brunner, W. Gonze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd.I. Stuttgart, 1972, S. XXII.

те ѝ измерения, но най-вече в мисловните, не е личен проблем. Тя е проблем на просветеното, по възможност мирно сътрудническо съмишленничество и съжителство между хората, в което се осъзнава разликата между частна и публична употреба на разума и човек намира себе си в самостоятелното мислене. Но тя е и проблем на задължението, на често пъти опасния и с оглед на предписанията неприятен дълг да се излиза от проходилките на частната употреба на разума със съобщаването на своите мисли. Тъкмо решаването на този проблем води до не по-малко опасния, но вече съответен на съвестта дълг просветителят да се обърне към цялата четяща публика без суетата на отделното лице, а като загубил личен интерес представител на чистото мислене, т.е. като „представител на интереса на общия човешки разсъдък“. При това с претенцията да се схванат „мислите на автора, а не да се следва превърнатото в навик мисловно убеждение.“<sup>6</sup> В такова представяне обаче той често пъти се стилизира до авторитетна фигура, която е такава, тъй като изразява общи мисловни убеждения. Кант обаче съвсем не изразява общи мисловни убеждения, а най-напред своето. Това е и дълг на просветения човек.

Тривиалността на тези положения за „безличното мислене, появено в личност“ в голяма степен е наложена от развитието на трансценденталния идеализъм след Кант през Хегел до историческия материализъм на Маркс, все подведени под диалектическите тълкувания на също толкова тривиалната теза за свободата като осъзната необходимост и за индивида като изразител на всеобщото. Но това съвсем не е така очевидно за просветеното съзнание до момента на неговата промяна, каквато намираме у Кант. Тая промяна, която несъмнено е и личностна, може да представи по-пълно цезурата в просвещенското мислене, отколкото търсенето ѝ само в секциите на „епохалната“ *Критика на чистия разум*. Затова и бе необходимо тъй дълго да се въртим около по-незабележими автори, текстове и понятия, както и около маргинални Кантови произведения и сякаш случайни въвличания в спорове по въпроса „Що е Просвещение?“. След всичко това сега е време да се обърнем към най-значимото, което прави самия Кант философско-историческо понятие, образ на ново и все пак просвещенско мислене – да се обърнем към *Критика на чистия разум*.

Но към коя от двете *Критики* да се обърнем? Както бе казано, това не е просто една *Критика*, а в определен смисъл две различни произведения на Кант, бележещи процеса на самоосмислянето му и като просветител. Това

---

<sup>6</sup> Ebenda, S. 262. Забележително е, че Предговорът към *Пролегомените реторически* е издържан като апелация към „самостоятелно мислещия читател“, който не бива да се страхува от „близка промяна“ и да не бъде сред ония, които са „горди със съзнанието за своето старо и тъкмо затова смятано за законно владение, със своите компендуми по метафизика в ръка“.

обръщане най-напред е оправдано откъм иначе твърде външното обстоятелство, че малкият публицистичен отговор на Кант по този въпрос стои точно в средата между двете издания на „първата“ *Критика*. Значително „по-вътрешно“ съображение би било това, че второто издание след този „Отговор...“ и други маргинални произведения между 1781-1787 г. дотам изразяват промяната в мисленето на Кант, че оправдават да се говори за *първи две* Критики на чистия разум, а не за две издания на едноименно озаглавен един и същ труд. Ако е така, можем ли безрезервно да говорим за един Кант и една водеща идея в творчеството му, при положение, че самото Просвещение видимо е неединно в представите на съвременниците и наследниците? Струва ми се, че можем само при положение, при което ще се окаже, че самостоятелното мислене не е мислене на номинално един и същ индивид, а е общ ангажимент на мнозина различно мислещи хора, в които се разтваря и мислителят в промяната и на мисленето си, за да остане понататък в историята като „мислещ една мисъл“. Кант е може би първият, за когото се е открила с пределна яснота възможността последователно да мислиш самостоятелно, частно, и все пак публично за другите, без това да означава да мислиш сам и да оставаш в непроменлива, някак субстанциална самотъждественост, недостъпна за друго. Това е всъщност мисленето на просветения човек. Както подобно мислене, така и подобен човек изглеждат и се представят обикновено в укорителна двойственост, оправдаваща сякаш още наличните в просветения век питагорейски видения за по-високата онтологическа ценност на единицата. Впрочем темата за *homo duplex* е любим след Ренесанса предмет за разсъждение. Обикновено този двоен човек се представя като пример на нововремето лицемерие, на което му липсва патосът на верската и моралната еднозначност, какъвто намираме от Сократ през Августин до Бруно. Затова и прословутият отказ на Галилей от публично признание на научното си убеждение, за да запази себе си, се представя като особено негероичен акт, от който тръгва и „кризата на новоевропейската наука“, „наивността на сериозното просвещение“, „превръщането на рационализма в ирационализъм“, „подхвърлянето на математически субституирания свят под винаги опитния и познаваем свят – нашия всекидневен жизнен свят“.<sup>7</sup> Същото може да важи и за обяснението на Декарт, че по „някои съображения“ бил възпрепятстван да публикува истините, до които стигнал, след като научил на осъждането на Галилей.<sup>8</sup>

От определено гледище обаче е именно героизъм да запазиш себе си

<sup>7</sup> Cf. Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hrsg. E. Ströker), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1977, S.S. 16, 22, 52.

<sup>8</sup> Вж. Декарт. Разсъждение за метода за правилно ръководене на разума и за търсене на истината в науките, в Декарт. Съчинения, с. 276.

като инструмент на знанието, жертвайки моралната и верска еднозначност за сметка на посветено на науката себеотрицание. Това би могло да се нарече „героичен конформизъм“. Кант напълно се вписва в този поведенчески модел с разделението на употребата на разума на частна и публична като предусловие за взаимно разбиране в общите дела.

Това разделение вече не е недъг на двойствеността. То е достойнство на достъпното за всекиго последователно, макар и двойствено по употребата си разумно мислене и поведение. Защото имаше ли недостъпна, разумна единичност, то човек би могъл и да бъде машина, построена по една непроменлива и логически непогрешима схема, аналог на еднозначната природа и нейния единствен творец. Машина, която, при достатъчно надеждна здравина на частите или тяхна замяна с други, би решила и въпроса за безкрайността на познанието с неговото свеждане до техническа процедура и логическа схема. Подобно на шах-машината на Кемпелен, подобно на мелницата на Лайбниц тя също така целесъобразно би побеждавала и смилала по неясен начин всеки, който дръзне да играе срещу нея или да влезе в нея, след като преди това е описал устройството ѝ. По същия начин ще останем в илюзията за непосредствено и точно знание за Кант, ако опишем и „структурата“ на най-кантовото произведение. Впрочем тя никак не е сложна и в двете първи издания на *Критиката* е една и съща, зададена от схематиката на общата логика и рационалната психология. Различен обаче е оживотворяващият я дух, чиято нова проява Кант е усетил и изразил, макар и не напълно осъзнато. Това налага опита да го осъзнаем по-добре, отколкото той е съзнавал себе си.

Тези въпроси и съображения сега ни пренасят от малката история около „Отговора на въпроса: Що е Просвещение?“ към големия историко-философски въпрос за разликите между двете *Критики на чистия разум* като израз на просвещенски променило се мисловно убеждение на Кант. Накъсо тази промяна може да се изрази с убеждението за необходимостта на две логики – обща и трансцендентална и особеното поставяне на въпроса за истината като лична отговорност. Това убеждение е по-съответно на двойственото Просвещение в сравнение с обичайното търсене на очевидни просвещенски маркери в различни текстове на Кант. Също така то вече е предвидило ония опасности от инструментализирането на разума, което и прави доста пресилени по-късните обвинения в просвещенска слепота, несъмнено следствие именно от стремежа към схематична еднозначност.

\* \* \*

Макар да е очевидно, че когато един автор прави значителни промени в свое произведение, вече сам е дал израз на възгледите си, съмнението



в смислеността на тази промяна и търсенето на действителните възгледи на Кант тръгват скоро след второто издание на *Критика на чистия разум*. Днес това се представя изцяло в обобщаващата традиция на историко-философското изложение – развитието на мислите изглежда подчинено на една единствена мисъл у един единствен човек, сякаш налична в своята самотъждественост през цялото му дело. Тази традиция се съобразява преди всичко с автентичния израз на идеята и самотъждеството на едно мислещо съзнание. То сякаш мисли една мисъл дори и при внезапна личностна промяна, влияние на средата с нейните разривни събития върху биографията на философа и на собствените му признания за пробуждания.

Този маниер има особена проява в Германия към края на XVIII – началото на XIX в., със сигурност повлиян от сравнителното новите схващания за решаващото въздействие на историческите условия и общото мислене върху личностното развитие. Неговата най-тривиална версия се състои в успоредиците, които се правят между революционния характер на критическата философия и близката ѝ обществено-политическа революция във Франция, подготвена теоретически от радикалното крило на просветителите. Тези успоредици се изтеглят доста по-късно най-вече като реторически сравнения, чиято убедителност разчита на публичната неосведоменост и слепота за динамиката в действителните мисловни убеждения на Кант. Те пропускат дори един чудесен довод на схващане на идеите, който за Кант е не по-малко основателен за мисленето от едро историческия с оглед на философствания учен: „Да се храни човек сам (*solipsismus convictorii*) е нездравословно за философствания учен; то не е възстановяване, а изразходване на силите (особено когато е изобилно), изнурителна работа, а не оживителна игра на мислите. Човекът, когато през време на самотното хранене изразходва себе си в мислите си, постепенно губи бодростта си, докато напротив я придобива, когато един сътрапезник чрез различни хрумвания му предлага материя за освежаване, която самият той няма защо да търси.“ Това се допълва със забележката, че „философстваният трябва постоянно да носи мислите си със себе си, за да открие, след много опити, с кои принципи трябва систематично да ги свърже, а идеите, тъй като те не са нагледни, витаят така да се каже във въздуха около него“.<sup>9</sup> Пренебрегвайки подобни възможности, едрите идеи за общото историческо мислене обикновено се изтеглят от хора, чиито представи за промяна и революция веднъж са формиращи от най-значимото събитие, с което се описва това понятия, както и от неговото бонапартистско продължение за радикално революционизиране на Европа чрез война и налагане на „разума“. Втори път имат зад себе си завършеното развитие на немския трансцендентален идеализъм и застиването

<sup>9</sup> Кант. Антропология, с. 183.

му в Хегеловото учение за държавата като еманация на нравствената идея, но също така и на романтическата критика дори и на умереното в оптимизма си Просвещение. Трети път чисто организационно те принадлежат към маргинални, но твърде гласовити сдружения, търсещи за историческата си легитимация и началата си, и оправданията си в утвърдени личностни символи, без много да се грижат за основателността на подобни отнасяния към хора и събития, имащи по същество малко общо с тях. Тъй като най-прозорливите от тях добре схващат неоснователността на такива сравнения и посочвания на славни родоначалници, спасението от неудобствата се намира в не по-малко метафорични твърдения за запазване на метода, духа, поставянето на крака и пр. реторически фигури. Те засенчват тъкмо обосноващото историческо разбиране на множество факти с еднократността на събитието и неговите проекции в делото и мисленето на авторитетните представители на епохата.

Тази редуция на всяка революционна промяна към авторитетни предтечи на „истинското“ мислене никога не е била особено нова. Но тъкмо откъм средата на XIX в. тя се явява в облика на най-новата и исторически най-въздействаща с практиката си революционна теория за природата, обществото и мисленето – марксизма. Наистина, подобна сянка марксизмът хвърля предимно върху Хегел, но под нея попада и Кант. Като родоначалник на един от източниците на марксизма – немската класическа философия и диалектическия метод, Кант бива въвлечан в тия твърде манипулативни сравнения, имащи за цел да представят продължението в революционността на делото му, критиката на самата критика, която ще достигне апотеоза си в критика на оръжието. Така критическата философия се оказва същностен момент за историческия ход, който има за цел да отведе човечеството от царството на необходимостта към царството на свободата с активно и разумно преоформяне на действителността. Има особена ирония в това, че самата необходимост на тоя ход се ползва от твърде свободни аналогии, тълкувания и критики, пренебрегващи спецификата на Кантовото критическо дело и обвиняващи го в непоследователност. То бива прекроявано откъм чужда нему целева и политическа причина и по същество бива произведено със задна дата и приписана чужда автентичност. Тук не е мястото да се разглежда обстойно отношението на Маркс и Енгелс към Кант и меандрите на немския идеализъм.<sup>10</sup> Прочее то е доста предубедено, макар и напълно да

---

<sup>10</sup> Ако спазваме правилото за споменаване на най-близкото като симптом за гузна съвест, може да се твърди, че методически най-близък до първоначалната марксистката представа за исторически ход и практиката като критерий за истината е тъкмо Фихте с „делото-действие“ и поредицата полагания на Аз-а, пред които изчезва всеки ангажимент към допускане на „нештата сами по себе си“. Че за марксизма тези полагания не са субективни, а обективни, обществени дадености, не променя същностното определение за „напор“, движещ

се вписва в обичайното сред младохегелианците некритично използване на термина критика в заглавията на множество произведения с „революционни и „коперникански претенции“ и преследваните в тях научно-методически, политически и пропагандни цели. Както всички общи понятия, смлени в историческата си употреба, понятията за критика и революция се изправят от присъщото им в словоупотребата на Кант значение за усъвършенстване на разума с показване на ограничената му теоретическата валидност откъм хоризонта на практическата употреба, усета за удоволствие и намирането на самия себе си.

Така това дело попада под инерцията на късните преценки като техен начален момент, без да е искал да е такъв. Но тъкмо поради тази приписана връзка той може да бъде възвеличаван като исторически. Тази едра понятийна тривиализация следва да имаме предвид най-напред с целта да я отстраним, да се въздържа от влиянията ѝ, за да стигнем до по-обоснованата и исторически по-точна преценка.

Не по-малко тривиална версия е възвеличаването на Кант вече не с оглед на социално-историческите последици на делото, а с показването на уникалния му смисъл. Тя се крепи както на популярната представа за неизменен, вроден характер, така и на учението за гения и неговите извън-исторични творения. Налагането на тая представа се дължи отчасти и на Кант най-вече според ония места от *Критика на способността за съждение*<sup>11</sup>, в които се обсъжда природата, даваща правила на изкуството. Тя е популяризирана и значително разширена от лекциите по *Антропология*, в които се разглеждат проявите на гениалността и в личностен, и в по-общ смисъл като гений на народ и нация.<sup>12</sup> Дотолкова Кант може да бъде съотговорен за „настъплението на понятието за гений“<sup>13</sup>, нанесло толкова поразии в хуманитарните науки, художественото творчество, народопсихологията и политиката най-вече в Германия. В определен смисъл тъкмо това понятие с характерните му свръхчовешки навеи се оказва катализатор за романтическата критика и преодоляване на Просвещението. Затова не е изненадващо, че иначе Кантовото тясно и скромно разбиране за гениалност, което отказва проявите ѝ във философията и науката, не се спазва спрямо самия него по същия начин, по който и подведените от целевата си причина философски тълкувания пренебрегват заявената от Кант теоретическата неспособност на разума да дава еднозначно решение на метафизически въпроси.

---

всяка практическа дейност. В това отношение никак не е случайно еднотипното обвинение срещу Кант в непоследователност при запазване на „нещото по себе си“.

<sup>11</sup> Kant. *Kritik der Urteilskraft*, §§ 46–50; (бълг. издание: Кант. *Критика на способността за съждение*, 198–213.)

<sup>12</sup> Kant. *Antropologie*, §§ 57–59 (бълг. издание: Кант. *Антропология*, 127–131).

<sup>13</sup> Вж. Гадамер, Х.-Г. *Истина и метод*, с. 87 и сл.

Систематично широкото схващане за гений, отнесено и към характера на Кант не само като реторическо определение на неговата личност, а и като принцип за тълкуване на философията му, се дължи преди всичко на Артур Шопенхауер. И преди него „гениалният“ Кант е вече тежък авторитет, но след Шопенхауер той е подведен под едно твърде особено понятие за гений. То е развито в 31 глава от втория том на *Света като воля и представа*. Тук гениалността се определя като „излишък на познавателна способност, от който произтичат всички истински произведения на изкуството, поезията и изобщо на философията.“<sup>14</sup> Геният е приближаващ се до чистотата си интелект. Той се освобождава от волята и стига до чисто интелектуално-нагледно познание, до образцова самоцел, до разсъдлива, макар и детински наивна в незаинтересоваността си игровост. Това му позволява да съзерцава чисти идеи и да ги съобщава на другите без никакъв личен интерес. Дотолкова същността му е „противоестествена, тъй като се състои в това, че интелектът, чието истинско предназначение е да служи на волята“, се откъсва от това си задължение, за да действа без каквато и да е полза при възприемане на обективната страна на нещата. Така геният се оказва интелект, изневерил на предназначението си, но пък надаряващ със завършен и съвършен, вечен наглед всички ония, у които преобладава волята. Условие за това са свободата от каквато и да е принудена дейност и свободното време за творчество. В съзвучие с тъй утвърждаваната нагледност Шопенхауер дава множество примери и числови съотношения, при които трудно може да се прецени дали са по-неубедителни с произволността си или по-безвкусни с оглед на темата. Например „нормалният човек се състои от 2/3 воля и 1/3 интелект, геният, например има 2/3 интелект и 1/3 воля“; „изразът на гениалността се дължи на това, че в лицата на всички високонадарени личности се чете освобождаването на интелекта от волята“; „при гениалността мозъкът води своя живот на паразит в организма“; „интелигентният орангутан, вече пораснал, изгубва голямата прилика с човешкото лице, а едновременно и учудващата си интелигентност.“<sup>15</sup>

Извън въздействието на множеството примери за гениалност, характерни за популярните писания от времето, Шопенхауер видимо се води при тази представа най-вече от йерархизираното оценяване на извънредни човешки творби, всяка от която, независимо от областта си, се ориентира по приети за съвършени личностни постижения. Това оценяване е далечен и вече едноизмерен отглас на многосмислието на едно доста по-старо понятие за източника на жизнените сили изобщо и автентичното им изразяване

<sup>14</sup> Вж. Шопенхауер, А. Светът като воля и представа, (прев. Харитина Костова-Добрева), т. 2. С., Изд. „Захарий Стоянов“, 2000, с.474 и сл.

<sup>15</sup> Пак там.

в творба със съвършена уникалност, която я превръща в родов образец за всички останали от този вид – понятието *ingenium*.

Декарт използва това понятие в заглавието на знаменитата си и приживе останала неиздадена творба, чието историческо въздействие със сигурност подготвя *Критика на чистия разум: Regulae ad directionem ingenii*, превеждано твърде еднозначно не само у нас като „Правила за ръководство на ума“. В по-стрите немските преводи *ingenium* се дава като „познавателна сила“ (*Erkenntniskraft*), по-новите предпочитат по-широкото „духовна сила“ (*Geisteskraft*).<sup>16</sup> Едва при тълкувания, особено на Правило XII, *ingenium* се определя като „една познавателна способност, диференцирана в различни действия, релевантни към познанието“ и според обясненията на самия Декарт<sup>17</sup> е духовна сила като чист разсъдък (*Verstand = intellectus purus*), въображение, (*Einbildungskraft = imaginatio*), памет (*Gedächtnis = memoria*) и сетиво (*Sinn = sensus*).<sup>18</sup> Но и при тази широта понятието се схваща доста тясно, сведе ли се само до ум. Защото извън работата на Декарт и в общата словоупотреба *ingenium* също така означава „природа“, „характер“, „умение“. То е свързано със свободното, откровено използване на първични естествени заложби, за да се постигне първичният модус на познанието и убеждението за яснота и отчетливост в *intuitus sum*, във „вменяемото, убедено разглеждане“.

Същото понятие в определителен смисъл ще видим и в едно друго знаменито заглавие, в *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* на Сервантес. Както ироничната интерпретация на вменяемостта на знаменития идalgo, така и откриването на новия поглед към една свободна, ненормирана нормалност за човешкия род, са възможни тъкмо на фона на горепосоченото общо значение на термина *ingenium*. В испанската традиция, която впрочем въвежда с алегиите и поученията на Балтазар Грациан и понятието „критика“, то има връзка както с чувствителността на вкуса и живота, така и с разсъждението – две способности, длъжни да преодолеят рамките на схоластическото мислене. Това е заявено още в предговора на „*El Criticon*“

<sup>16</sup> Cf. Descartes, *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, (Hrsg. u. Über. H. Springmeyer, L. Gäbe, H.-G. Zekl), Felix Meiner, Hamburg, 1960; Descartes, *Regeln zur Ausrichtung der Geisteskraft* (Über. Chr. Wohlers), Felix Meiner, Hamburg, 2011.

<sup>17</sup> „Именно поради тази причина тази една и съща сила се нарича различно в зависимост от своите различни действия: чист разсъдък, въображение, памет или сетиво. Обаче тя се нарича собствено ум, когато образува нови идеи във въображението или когато се занимава с онези, които са вече образувани“ – Декарт, *Правила за ръководство на ума* (прев. М. Шишкова) в Декарт. Съчинения., с. 154.

<sup>18</sup> Cf. Gerten, M. *Wahrheit und Methode bei Descartes. Eine systematische Einführung in die Cartesische Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 2007, S. 103. Българският превод си служи със същите изрази, синонимно използва за *ingenium* „сила“, „сила, която познава“, „дух“ или само „познание“.

с „Arte de Ingenio“, „изкуството на духа и остроумието“, което не ретушира остротите и е не по-малко критично от философията, произлизаща от него.<sup>19</sup>

Макар традицията да го предава с еднозначното „ум“ у Декарт, отнесено към нормирането на познавателните сили, или с ироничното „хитроумен“, „остроумен“ у Сервантес, отнесено към делата на ненормалния с оглед на здравия разум дон Кихот, мисленето и употребата му покрива широкото поле на всичко онова, което можем да наречем „интелигентност“, разпределена в жизнените си проявления и върху тялото. Ще рече у-мението и умението, характера, нрава, свободното и откровено знание за себе си, прекия достъп до вродената ми природа, остроумието в сравнение с другите, мисловната и телесната сръчност.

Именно нейното осъществяване в образцови и достъпни за другите творби и дела е белег на гения, независимо от областта на изявата му. Тавтологите не бива да ни плашат, когато трябва да преведем и определим понятието така: геният е изява на общата жизнена сила, раждаща един образец за човешкия род. В този смисъл силата е представена и осъзната в образцова творба всеобща воля, която характеризира всеки авторитет. В противен случай той не би подчинявал мисленето и действието на другите.

Затова тази представа за образцово външно изразяване на вътрешни родови качества покрива според Шопенхауер „гениални“ философски, научни, политически, военни и т.н. постижения. Това обаче прави възможно да се говори както за творческо изчерпване, така и за чисто личностна деградация, мерени откъм образцовата и най-често еднократна ерупция на същностни сили, на воля в човек, народ и дори човечество. Всеки намек за усъвършенстване на гениалното постижение се тълкува като несигурност, по дефиниция чужда на претендиращо за образец дело. Случи ли се то пък под влияние на друг авторитет, тогава се попада в слабостите на подражанието и идещата отвън, в края на краищата опитна и профанна принуда. Така геният отрича сам себе си, т.е. изчерпва творческата си сила и вече не е такъв, какъвто е бил. Затова и интересът към „негениалните“ му творби е дребен, архиварско-исторически, но не и от световноисторическо значение. Дотолкова прекият достъп до гениалното е възможен през гениални творби, докато останалите могат да бъдат в най-добрия случай предимство към автентично разбиране; в най-лошия те правят гениалността съмнителна и я принизяват до опасна разбираемост.

Зад това схващане несъмнено стои аристократическото подозрение към

---

<sup>19</sup> Gracian, V. El Criticon, Obras Completas, Bibl. Castro, Turner. Genova-Madrid, 1993, p. 7. Балтазар Грациян, както впрочем връзката на философията с въведените от испанската схоластическа и възпитателна литература, е високо ценен от Шопенхауер, който превежда „Изкуство на житейската мъдрост“.

просветителската увереност в постоянно прогресиращото и масовизирано познание. Още по-далеч зад нея може да се намери нагласата да се възвеличава миналото в неговата героична първоначалност и младежка самоувереност; една нагласа, идваща и от дълбините на историята с илюзията за „Златен век“, и от личния психологически опит със спомена за безгрижното минало, когато нещата са се удавали лесно. Наред с това в нея личат и следите на оная суеверна първоупотреба в латинския език, според която геният е обитаващият само мъжкото тяло дух, движещ го към пораждање и умирање заедно с него преди смъртта на носещото го тяло. Тук за Шопенхауер идва и особеното противоречие, именно че „основното условие за гениалността е ненормалното преобладаване на чувствителността над възбудимостта и способността за възпроизвеждане, и то – нещо, което усложнява въпроса – в едно мъжко тяло.“<sup>20</sup>

Това разбиране на Шопенхауер за гениалността, отърсено от романтичeskия смисъл за народен дух и естетическо съвършенство, но свързано с общата жизнена сила и волята, има значимо понятийно и методическо значение дори само като прелюдия към творчеството на Ницше и появата на свръхчовека. Но не по-малко е значението му в случая с Кант и „гениалната“ *Критика на чистия разум*. То стои зад сравнението на двете ѝ версии и съответната преоценка на смислеността на второто издание – едно не тъй обсъждано постижение на Шопенхауер, което със сигурност бледнее пред другите исторически следствия на неговия знаменит труд. На това постижение обаче тук трябва да обърнем нужното внимание и затова, че е реторически може би най-убедителното представяне на човека Кант откъм творбата, осигурила му място в историята. То е краен израз тъкмо на представата за независимостта на философското мислене от непосредствения контекст, ала и за зависимостта му от динамиката на личните качества и характера.

В приложението към *Света като воля и представа*, посветено на критиката на Кантовата философия, Шопенхауер рязко противопоставя двете издания на основополагащия труд и – воден от собствените си представи за философия и понятие за гений – открива острия спор за смисъла и автентичността на второто издание на *Критиката*. Този спор е далеч от онази почти рецензентска безобидност, с която малцината запознати с Кантовата *Критика* посрещат варианта от 1787 г. било като подобрене, било като влошаване на първото издание от 1781 г. С пълно основание може да се твърди, че до прочита на Шопенхауер надали някому е хрумвало да сравнява тия две издания с дълбоки систематични цели и да търси в тях нещо повече от различен израз на една и съща идея, именно тази на критическата трансцендентална философия. Според Шопенхауер обаче с това второ издание „текстът

<sup>20</sup> Пак там, с.495, както и „Жените могат да притежават значителен талант, но не и гениалност, защото те остават винаги субективни.“

на Критиката на чистия разум, както циркулираше от 1787 г. до 1838 г., бе повреден и опорочен, с което в собственото си противоречие се превърна и самата книга, чийто смисъл тъкмо поради това не можеше да бъде за никого напълно ясен и разбираем.<sup>21</sup>

Бидейки противник не толкова на просвещенския патос за подобряване на нещата, колкото на злоупотребата с него, Шопенхауер оценява второто издание на *Критиката* отчасти и като просветител, за когото подражанието на всеки авторитет е пагубно не толкова за умножаването на мненията, колкото за постигането на истината. Цялото негово критическо изложение на Кантовата философия се води по мотото „Привилегия на истинския гений и особено на този, който прокара нови пътища, е, че има право на големи грешки“. То е заето от „Векът на Луи XIV“ на Волтер, произведение, реторически подготвило в Германия убедителността и на словосъчетания като „Векът на Фридрих“. Мотото се допълва по-нататък и с „тъжното изказване“ на Гьоте: „както водата, изместена от кораба, се събира веднага след него, така заблудата, която издигнати умове избухват настрана, отваряйки си място, много бързо се събира естествено отново зад тях.“<sup>22</sup> За тази заблуда най-вече е виновен самият възвишен ум, временният гений, защото „колкото и просветена и богата да е епохата, в която възниква творението на гения, той винаги, като палма, се издига над почвата, от която възниква.“ Геният хвърля своята сянка, под която виреят предимно недъгави растения, но също така и може да закърнее, отнесе ли се твърде чувствително към околната си среда. Вместо да продължава да расте и засенчва, геният – най-вече поради характера си – може и да бъде дребнаво милозлив, просветителски наивен, искайки да издигне и другите до себе си. Когато се води от такава цел, той се принизява до сянката си и опорочава гениалното дело в опити за неговото вторично обяснение. В този случай геният сам хвърля сянка над себе си и вместо да изясни постижението си, го затъмнява. Той вече не е гениален съдник на творбите си, а жертва на суетата за тяхно подобрене.

При Кант тази сянка се изразява според Шопенхауер в особеното въздействие на собствените му неясноти и пагубното му възприемане като *exemplar vitiis imitabile*, т.е. като образец, на чиито недостатъци се подражава от другите. Това е възможно, защото във второто издание на *Критиката* сам Кант е подтиснал достоинства на първото, с което е увеличил недостатъците му в стремежа си да бъде разбираем и приемлив за публиката. Тези достоинства са три. Първите две са в духа на критическата философия, а последното несъмнено изразява духа на Просвещението: а) ясната граница между познанието *a priori* и *a posteriori* и между явлението и нещото само при себе си; б) различието между моралния дълг и законите на явлението;

<sup>21</sup> Пак там, с. 580 и сл.

<sup>22</sup> Пак там, с. 559



в) смъртоносният удар срещу опекунството върху философията на държавната религия, спекулативната теология и рационалната психология.<sup>23</sup> Именно от тях Кант е отстъпил във второто издание на *Критиката*, поддал се на основната слабост на характера си, на „необичайното удоволствие от симетрията, която обича пъстрото множество, за да го подреди и повтори подреждането в по-нататъшни подразделения и т.н., точно като в готическите църкви. Понякога той дори превръща тази симетрия в развлечение и поради своята склонност отива дотам да насилва истината и да постъпва с нея така, както са постъпвали с природата старите френски градинари, чието дело са симетричните алеи, квадрати и триъгълници, пирамидалните и кълбовидните дървета и извитите в правилни криви плетове.“<sup>24</sup>

В понятиен план за Шопенхауер това се изразява в насиленото различие между разсъдъка и разума, на което Кант посвещава мнимите подобрения във второто издание, оставяйки без особено внимание – но и без особена промяна – своето най-велико постижение, трансценденталната естетика и учението за предопитната природа на нагледите за пространство и време. Видимо повлиян от схващанията на тъкмо на т. нар. рационална психология за по-висшата природа на разсъдъка и разума, Кант се заема да развие схематизма си върху тях и да наложи „жилката на щастливата си находка“ в трансценденталната естетика върху чистите понятия. Според тая насилена аналогия „както *трансценденталната естетика* дава основа а priori на математиката, би трябвало да има такава основа и за логиката; първата следователно би получила симетрично pendant (подобие) в една *трансцендентална логика*.“<sup>25</sup> В нея се смесват нагледното и абстрактно познание, субектът и обектът, и се подготвя онова фатално развитие, което ще я доведе до „шмекерията на интелектуалния наглед...и едно връщане към грубостта на обикновения възглед за отношението между идеално и реално, връщане, маскирано от опита да се импонира с важна физиономия, високопарност и шумотевица“<sup>26</sup> във мнимата философия на Фихте, Шелинг и Хегел.

За Шопенхауер второто издание на *Критиката* е всъщност крачка назад в обосноваване на целта на философията и заменянето ѝ с натрапената трансцендентална логика – едно положение, несъмнено следствие от убеждението му за опорочаващата истината просвещенска страст да се доразявяват първоначални ясно и отчетливи положения. Тая страст може и да ражда нови познания, но в това умножаване се губи нейната еднозначност и познавателната ѝ стойност. Затова и втората *Критика* е нарушила според Шопенхауер едно от Декартовите правила: „Колкото по-добре разбираме

<sup>23</sup> Пак там, вж. 563–566.

<sup>24</sup> Пак там, 574–575.

<sup>25</sup> Пак там, 595–596.

<sup>26</sup> Пак там, с. 562

едно нещо, толкова повече сме решени да го изразим по един-единствен начин.<sup>27</sup>

Дори и да не се споделят мотивите на Шопенхауер, свързани покрай другото и с целта Кант да бъде изваден от компанията на Фихте, Шелинг и Хегел, за да бъде върнат в далеч по-достоината за него линия на Декарт, Лок и Хюм, в която самият той се нарежда, трудно може да се отрече, че именно неговата атака срещу втората версия на *Критиката* довежда до представяне на може би най-значимото произведение на по-новата философия винаги с две допълващи се издания. Без острото писмо на Шопенхауер до Розенкрац, който подготвя поредното критично издание на *Критика на чистия разум*, надали би се стигнало до онази дългогодишна сравнителна, филолого-критическа работа, чието следствие е и днешното стандартно издаване на този труд в двата му варианта.<sup>28</sup>

Традицията обаче да се съди за самотъждествеността на автора предимно номинално и да се приписва автентичност на една или друга негова редакция подминава сериозността на поставения от Шопенхауер въпрос за автентичната *Критика* дори и по отношение на Кант: Кога Кант е Кант по понятие, гарантиращо му място сред „гениите“ на философията? Дали това е само авторът на първото издание на *Критиката*, която открива нов хоризонт за философското мислене, или пък става дума за автора на всички произведения, към които доказуемо авторство принадлежи на г-н проф. Имануел Кант от Кьонигсберг в Прусия? Ако приемем първото, не си струва да се занимаваме с всички останали негови творби извън архиварския, тясно исторически и библиографски интерес. Приемем ли второто, няма как да оправдаем определението за гениалност, тъй като множество от тях не правят чест дори и на посредствени автори. Ако не бяха излезли изпод ръката на Кант, щяха да събират прах в архивите и в „голямата“ история на философията така, каквато е и съдбата на т. нар. предкритически съчинения.

При тази видимо насилена антиномичност срещаме същия проблем, с който започна и това изследване, със сравнението на смислеността между въпросите на философията според текста на лекциите по логика и представянето на България според текста на тези по география. Сега обаче това е проблем, изникнал покрай двете версии на най-знаменитото произведение на Кант, на двете дотам различни откъм контекста на осмислянето си издания на *Критика на чистия разум*, които дават право да се говори за две *Критики*, дори и без да се споделя представянето им от Шопенхауер.

<sup>27</sup> Пак там, с. 573

<sup>28</sup> В предговора си към българското издание на *Критика на чистия разум* Ц. Торбов дава отличен обзор на тази работа (вж. КчР, с. 5 и сл.).

Има предостатъчни съдържателни, езикови и контекстуални основания за разглеждане на т. нар. първа *Критика* всъщност като две Кантови схващания за собственото му дело. Няколко години след издаването на книгата Кант сякаш разбира какво е направил във философията и забравя суетните лични съображения, с които очаква нейния прием така, както е характерно за множество философски творби с „революционни“ намерения на автора им. Подобно на Хюм, чийто „Трактат“ е приет студено от публиката и се налага негово обяснение в по-възприемлив вид, и Кант прави тази стъпка. Но – за разлика от Хюм – с нея се променя и самият Кант, т.е. мисловното му убеждение за мястото на философа в развитието на науката. Всички основания по една или друга причина опират до обсъждане на субективните съображения, довели Кант до тази промяна, но и до прибягване към нейни общофилософски, верски, методически, исторически, логически, психологически, социалнополитически, езикови обяснения и дори чисто коректорски съображения.<sup>29</sup> Това налага по-обстойното им разглеждане.

*Съдържателните* основания, посочени ясно от самия Кант, засягат най-вече съществените промени в обосноваването на трансценденталната употреба на синтетичната дейност на разсъдъка по посока на една по-голяма яснота с оглед на новите понятия, които се въвеждат във второто издание. Така например той намалява почти до отказ употребата на злоупотребените в метафизическата традиция понятия за дух и душа; избягва упреците срещу психологическото тълкуване на репродуктивната разсъдъчна дейност; открива по-широки възможности за обосноваване на свободната дейност на разума. Защитници на тези възгледи, които видимо се основават на представата за мисловен прогрес чрез самокритика, са също така Шелинг и Фихте. Дори когато те упрекват Кант за непоследователност в отделни схващания, виждат във второто издание опита му да се доближи до една все по-автентична философия, която, разбира се, прилича на тяхната. По същото съображение Шопенхауер намира второто издание за връщане назад към догматичната метафизика, която проваля цялото начинание за разчистване на пътя за всяка бъдеща метафизика, искаща да се представи като наука. В тази двойственост обикновено се тълкуват и промеждутъчните Кантови работи между двете издания на *Критиката: Прологомени* и *Основи на метафизиката на нравите*. Твърде рядко към тях се прибавят – и то най-вече като съпътстващо доказателство на предубедената теза – появилите се между двете издания по-малки текстове на Кант, сред които изпъква тъкмо *Отговор на въпроса: Що е Просвещение?*.

<sup>29</sup> Най-общо вж. **Vorländer, K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, F. Meiner. Leipzig, 1924**, особено пета част *Въздействието на Кантовата философия*.

*Езиковите* основания неминуемо имат предвид съдържателните промени и преди всичко са свързани с чисто формалния въпрос за яснотата на изказа. Те се усещат най-вече при технически сравнения на понятията, които са очевидни при двойното представяне на *Критиката*, обичайно след редакцията на Розенкранц от 1838 г. Това представяне видимо пренебрегва спора за автентичността с примирителното решение, че и двете издания са равноценни, представлявайки двойно обосноваване на идеята за критическа и трансцендентална философия почти по същия начин, по който и непроменилите в двете издания антиномии дават две равномошни решения на въпросите, с които в края на краищата се занимава разумът. Казано иначе, по дух и вътрешно убеждение решението е едно и също, но понятията, които се използват, са формално различни в своите изразни форми; често е въпрос на личен избор коя от тях ще предпочетем. Една от най-избираните възможности е да се запази чисто терминологичното различие в Кантовите изрази, като се обосновава единството на мисълта му, за да се извини „двойният живот на Кант“.

Тази реторическа фигура се дължи на Карл Розенкранц, въвел я в Предговора си към третия том на подготвените от него и Фридрих Вилхелм Шуберт *Събрани съчинения* на Кант. Забележително е, че тя се явява при въведението към *Лекции по логика*, издадени от Йеше. С нея се описва разликата между собствено Кантовите произведения, насочени към широка и анонимна публика, и лекционните курсове, които той водел напълно в духа на следваните авторитети със съзнателно самоограничаване на учителя. Според Розенкранц „е твърде интересно да се види как Кант се държи при преподаването на логиката. Тук трябва обаче да се спомене, че всъщност Кант е водел един двоен живот...Като автор той се е борил за прогрес в науката и живота; в книгите си той се осмелява да представя новите си мисли, да ги облича в своеобразно одеяние. Напротив, като учител в устното си изложение, той упражнява своего рода самоограничение.“<sup>30</sup> Тази двойственост, освен разбираемата предпазливост на един преподавател с оглед на цензурата, проиграва Кантова представа за Просвещение и употреба на разума откъм адресата на мислите – частната и публичната, с видимо привилегироване тъкмо на публичната. Крайната цел на просветената употреба е изглежда всеобщата разбираемост на мислите за добро уреждане на общите дела, съобщима на възможно най-ясен език. Затова и второто издание на *Критиката* може да се приеме именно за езиково изясняване при запазване на „мисълта“.

Подобна стратегия личи особено при преводи. Така се запазва обаче и възможността за оправданата Хегелова квалификация „варварска термино-

<sup>30</sup> Rosenkranz, K. Vorrede zu Immanuel Kant's sämtliche Werke, Bd. III. Leipzig, 1838, S. VII.

логия“. Такава словоупотреба насича разбирането, доколкото поставя неразбираеми в родния езиков усет технически термини, обграждайки ги с напълно разбираеми понятия и образи без какъвто и да е философски ореол. Това прави възможно в изрази като „априорна форма на сетивния наглед“ да се търсят философските измерения на думи като „сетивност“ и „наглед“, докато априорността и формата да се приемат в техническата им еднозначност. Повечето преводачи избират тъкмо тази най-първа възможност. Те всъщност се отнасят към текста така, както и авторът му, без да виждат нужда да превеждат на „възможно най-ясен език“ термините, които и Кант употребява при наличието на немски съответствия изцяло технически, но с претенция да означават стоящи зад изразната техника мисли. В това „варварско“ отношение няма никаква разлика между двете издания на първата *Критика*. Макар да има доста термини от подобно естество, като някои от тях фигурират и в двете издания, а други са заменени във второто ако не с по-ясни, то поне с по-нови, споделяният от Кант предразсъдък на времето, че езикът е чисто техническо средство за съобщаване на мисли, е далеч по-силен от съображението, че тъкмо средството може да доведе до още по-голямо неразбирателство, ако някои мисли са неясни.

Втората възможност, която е по-рядка и несъмнено следва стремежа към езиков пуризм, обаче е да се претълкува Кант с пълен и точен в калкирания превод. При него термините се предават и преиначават в познати или описателни изрази така, че се получава едно езиково разбираемо, но пък доста отдалечено от оригинала копие в една друга словесност чрез първите речникови съответствия на немските термини или на други езици.<sup>31</sup> Например речниковото значение например на *Sinnlichkeit*, *Verstand*, *Vernunft* в българския език наистина може да е „сетивност“, „разсъдък“, „разум“. Но тия термини в употребата си съвсем не предполагат особената смислова връзка, която имат в немските отглаголни съществителни. В него *Sinnlichkeit* насочва не просто към сетивната даденост, нагледа, но и към вътрешния усет, въвеждащ и смисъла на сетивно възприеманото, с който нагледът се подготвя за разбиране чрез извънвремето му поставяне на точното място (*Stand*). Това поставяне е вече задача на *Verstand* (разсъдък), ще рече „разбиране“ (*Verstehen*) чрез разместване и намиране на автентичните места на нагледите в категориалния синтез, а не толкова съденето като разсъждение за истина и неистина. И накрая *Vernunft* е способността на общо възприемане (*Vernehmen*) в един процес към приближаване до идеите, а не е само образцовостта, което вее от разума или ума. Ако искаме да запазим тая смисловост в нейната дина-

<sup>31</sup> Най-убедително у Ц. Торбов: „...който днес превежда Критиката, не бива да се съобразява само с немските издания, а трябва да се справя и с преводите на чужди езици, тъй като в някои от тях неясната на места мисъл на Кант е могла да се уточни и изрази сравнително по-лесно и по-вярно“ (КчР, с. 14) .

мичност, би трябвало да представим познавателните способности в термини като „единичен усет за място и време“, „разместване и поместване“ и „общо въз-приемане“. Но това би означавало да се отклоним от нормите на собствения си език в учената му словоупотреба, където „сетивност“, „разсъдък“ и „разум“ са напълно обичайни. Тяхното спазване обаче по естествен начин ни отклонява от търсения в оригинала смисъл.

Дотолкова всеки превод е тълкуване, пренасяне на термини в предзададен езиков образец, установил се далеч преди появата на мислите, които следва да бъдат съобщени. Така преводачът винаги стои пред избора между смисловата вярност и езиковата точност. Ако единият избор оправдава мнението, че за едно автентично разбиране в края на краищата няма нужда от никакъв превод, вторият попада в суетното начинание не просто да се преведе, а и да се претълкува Кант на чужд език с речниково различни, но смислово съответни термини. Към последния вид принадлежат по същество и всички тълкувателски версии на немски. Те препревеждат „по-разбираемо“ за широката публика сложните терминологични конструкции на трансценденталната философия, като на места поправят и чисто технически грешки в пунктуацията, падежите и склоненията. Такива поправки, давани обикновено под линия, изпъстрят последващите издания на *Критиката* и гарантират покрай Кант място в историята на неговите редактори – от К. Розенкранц през Е. Виле до Х. Шмит.

Първата такава редакция обаче принадлежи на Кант и тя е тъкмо второто издание на *Критиката*. То може да се разглежда като собствен Кантов превод, тълкуване, по-ясно изложение, подобрение и т.н. на първото издание. Към това най-често се прибавя първото изясняващо тълкуване на *Критиката*, което Кант прави в *Пролегомени към всяка бъдеща метафизика*, залагайки изяснявания на теми и пасажки, вмъкнати след това във второто издание на основния си труд. Дали обаче това означава, че имаме работа с една и съща мисъл, отиваща към своята по-голяма яснота? Сигурно е така, ако се водим по целевата идея на *Критиката*, но с оглед на самоосмислянето на Кант очевидно имаме важна промяна. За нея ще стане дума по-късно, но още тук следва да се каже, че това е промяна на едно просветителско убеждение.

Що се отнася до установяването и изброяването на различията между двете издания, има натрупана огромна книжнина от филологически изчерпателен характер, където речниково могат да се проследят промените и да се откриват разлики без особен смисъл, освен чисто справочен. Подобно филологизиране на философията може и да създава илюзията за научност, но още по-силно ѝ придава чертите на безполезна ученост, които тя бездруго има в очите на конкуриращи я науки. Това съвсем не намалява стойността на филологическите разглеждания и справочни издания, макар да дава дос-

татъчни основания на твърдението, че имаме работа с понятия без нагледни, редащи се едно след друго най-вече по времевата си поява с оглед на последователността на произведенията или според мястото, което заемат в тях.<sup>32</sup> Все пак знаците отразяват мисли, а мислите са винаги мисли за определени неща дори тогава, когато тези неща изразяват сложни отношения, не само прости предмети в непосредствената им даденост. Такъв предмет е и понятието за Просвещение, което искаме да приближим до едно по-съответно на времето му разбиране. Характерно за това разбиране е именно мисловната динамика, която не застива в една-единствена мисъл.

Така стигаме до *контекстуалните* съображения, които засягат външните обстоятелства на тази промяна. Сред тях значително място заема развитието на Кантовата самооценка, несъмнено предизвикана от не особено възторжения прием, който *Критиката* е получила, както може да се види в първите рецензии и някои писма на Кант от този период. В писмо тъкмо до Бистер от 8 юни 1781 г. Кант пише, че не смята да се отказва от нищо „вече написано, но тук-там трябва да се внесат обяснения, подтикнати от чужди пера и собствени размишления.“<sup>33</sup> Тук вече прозира отношението към публиката и способността да се схване собственото дело, когато авторът се постави на друго гледище. В това отношение разликата между двете *Критики* се състои не толкова в убедителността на философското послание, колкото в обяснението на условията и целите, които са предизвикали критическото дело. Тези обяснения са издържани напълно в просветителски дух и отказ от чисто лични съображения. Най-ясно това личи при сравнение на *Предговорите* на първите две издания.

Забележително е, че дори издателски тези предговори са някак пренебрегнати. За разлика от паралелното представяне на основния текст от двете издания, което дава възможност за по-прегледни сравнения и отчитания на разликите, предговорите се дават в последователност, при която това сравнение и отчитане на различията не е тъй лесно. Със сигурност причина за това е същото пренебрежението на този „акцидентален“ жанр, на което се радват баснята, отговорът на въпроса и писмото при представянето на просвещенските идеи. По правило предговорът иска да покаже смислеността на темата и обикновено подготвя читателя за същинското изложение, към

<sup>32</sup> Примери в това отношение могат да са *Кантовият речник* на Р. Ейслер (cf. Rudolf Eisler: Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. Berlin 1930), както и регистърът на по-важните понятия, традиционен след изданието на Кербах. Първото твърде изчерпателно сравнение между двете *Критики*, което преодолява филологическата ограниченост, е и това на Бено Ердман (Erdmann, Benno. Kant's *Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“*, reprographischer Nachdruck der Ausg. Leipzig, 1878); също вж. Smith, N. K. A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'. New York, 1918.

<sup>33</sup> Kant. Brief an Biester, AA, Bd. X, S. 271 ff.

което той е в предположено неведение или пък има объркани представи за нея. Дотолкова предговарянето има чисто договорни цели. Към тях, съответно на целта за разбирането на същинския текст, принадлежи и определен реверанс към читателското внимание с откриването на личните мотиви на изследователското намерение, биографичните обстоятелства, подтиците на работата и т.н. В това отношение предговорът е търсене на близост чрез доверие към другия, чрез разкриване на моменти от авторовата личност, някои от които имат твърде важно „екзистенциално“ значение, макар да са напълно маловажни за сериозността на следващото след него. Точно това личи в Предговора към второто издание, където Кант въвежда и към бъдещите си намерения: „Тъй като през време на тези работи вече навлязох в доста напреднала възраст (в този месец навлязох в шестдесет и четвъртата си година) трябва, ако искам да изпълня плана си, да дам метафизиката на природата и метафизиката на нравите в потвърждение на правилността на критиката на спекулативния и на практическия разум, да бъда пестелив с времето и да очаквам както разяснението на неяснотите, които в началото едва можеха да се избягнат в този труд, така и защитата на цялото от онези заслужили мъже, които му са се отдали.“<sup>34</sup> В тази договореност с читателя, към чието доверие се апелира с подобни биографични подробности, предговорът е не просто предисловие, а в собствения смисъл на думата е и „предчетене“, и „предразбиране“. Това често пъти се и пропуска, за да се навлезе бързо в „същинската“ тема.

Тъй като същинската ни тема тук е самоосмислянето на Кант откъм широкия просвещенски контекст и търсенето на неговите изяви в мисленето му, за които той надали е подозирал, си струва да обърнем повече внимание тъкмо на различията в първите страници и предговорите към двете авторизирани от Кант и следователно най-авторитетни издания на *Критиката*. Те ни показват две доста различни мисловни убеждения откъм просвещенския контекст. Заради по-голямата яснота и отчетливост те могат да бъдат представени таблично.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> КрчР, 71–72.

<sup>35</sup> Сравнението е по КчР, 37–72. То не върви навсякъде последователно според текста на Кант, а дава онези промени, които свидетелстват за промяна и в мисловното му убеждение. Курсивирани са онези места, които имат отношение към основните черти на понятието за Просвещение; навсякъде, където Ц. Торбов превежда *Denkungsart* с „начина на мислене“, то е заменено с „мисловно убеждение“.



Първо издание 1781 г.	Второ издание 1787 г.
<p><b>Няма мото</b></p>	<p><b>Мото от Бейкън</b>, особено: „Нека значи всеки в свой собствен интерес...помисли за общото благо...и се застъпи за него. Нека всеки повярва, че нашата <i>instauratio</i> не представлява нищо безпределно и свръхчовешко, защото в действителност означава <i>края и надлежната граница на безкрайна заблуда</i>.“</p>
<p><b>Посвещение на барон фон Цедлиц, кралски държавен министър, „любител и просветен познавач“ на науките.</b></p> <p>„За онзи, който намира удоволствие в спекулативен живот и има умерени желания, одобрението на един <i>просветен и компетентен съдия</i> е силно поощрение за усилия, ползата от които е голяма, въпреки че е далечна и затова съвсем не намира правилна преценка в очите на обикновените хора. На такъв съдия и неговото благосклонно внимание посвещавам този труд и го предоставям на закрилата му“.</p>	<p><b>Посвещение на барон фон Цедлиц, кралски държавен министър, „любител и просветен познавач“ на науките.</b></p> <p>В същото посвещение изчезва противопоставянето между „<i>просветени компетентен съдия – обикновени хора</i>“: „На същото милостиво внимание, с което Ваше превъзходителство удостои първото издание на това съчинение, посвещавам сега и това второ и заедно с него всички останали интереси на литературното си призвание, и съм с най-дълбоко уважение“.</p>
<p><b>Предговор</b>  <b>А. Целева причина на Критиката – принципи и запазване:</b>  Да се завърши метафизиката и то така, „<i>че да не остане нищо друго за потомството освен да нагласява по дидактичен план всичко според намеренията си, без за това да може ни най-малко да увеличава съдържанието ѝ</i>.“ (с. 48)</p>	<p><b>Предговор</b>  <b>А. Целева причина на Критиката – полза и революционна промяна:</b>  „Работата на тази критика на чистия спекулативен разум се състои в онзи опит да се измени досегашният начин на работа на метафизиката и в това, <i>че по примера на геометриците и естествоизпитателите предприемаме пълна революция в нея. Тя е трактат за метода, не на системата на самата наука</i>.“ (с.59-60)  „Единствено чрез критиката могат</p>

### **Б. Съдба на разума:**

„Човешкият разум има в един вид от познанията си особената съдба, се измъчва с въпроси, които не може да отхвърли, защото са му зададени от природата на самия разум, но на които не може да даде отговор, защото надхвърлят всяка способност на човешкия разум.“ (с. 41); „Но аз разбирам тук не критика на книгите и системите, а критика на способността на разума изобщо с оглед на всички познания, към които той може да се стреми, независимо от всеки опит, следователно – решението за възможността или невъзможността на метафизиката изобщо и определянето както на изворите ѝ, така и на обема и границите ѝ, всичко обаче въз основа на принципи“ (с.43).

### **В. Естествена несигурност и алегорична историчност на разума**

да бъдат отрязани самите корени на материализма, фатализма, атеизма, неверието на свободните духове, мечтателството и суеверието, които могат да станат вредни за всички, и накрай и на идеализма и скептицизма, които са опасни за школите и мъчно могат да преминат в публиката“ (с. 66–67).

...Значи първата и най-важна работа на философията е да отстрани веднъж завинаги от метафизиката всякакво вредно влияние, като пресуши извора на грешките.“ (с. 64–65)

### **Б. Полезна употреба на разума:**

„Дали разработката на познанията, които спадат към заниманието на разума, следва сигурният път на една наука или не, може лесно да се прецени по успеха. Ако след много подготовки и приготвления, щом като се приближи до целта, тя се спре, или, за да я достигне, трябва често да се връща и да тръгва по друг път, а също така, ако не е възможно да се накарат различните сътрудници да се споразумеят по начина, по който общата цел трябва да се преследва, винаги можем да сме убедени, че такова проучване още далеч не е тръгнало по сигурния път на една наука, а е само налучкване; и е заслуга към разума по възможност да открие този път, пък дори и ако би трябвало да се откажем от много неща като безполезни, които са със съдържали в необмислено поставена преди това цел. (с. 51)

### **В. Подчертана логическа методичност на разума и връзка с ис-**

**във връзка с метафизиката:**

„В това затруднение той изпада не по своя вина. Той започва от основни положения, чиято употреба е неизбежна в хода на опита и същевременно достатъчно потвърдена от него...той се вижда принуден да прибегне до основни положения, които надминават всяка възможна употреба в опита и при все че изглеждат така неподозрителни, че и обикновеният човешки разум се съгласява с тях. Но по този начин той изпада в неяснота и противоречие, от които наистина може да заключи, че някъде в основата трябва да лежат скрити грешки, които обаче той не може да открие, защото основните положения (, от които се ползва, не признават повече никакъв пробен камък на опита, щом като излязат извън границите на всеки опит. Арената на тези безкрайни спорове се нарича метафизика.“ (с. 41) – „модата на века е напълно да я презираме и матроната, отблъсната и напусната, се оплаква като Хекуба. (с. 42)

При управлението на догматиците властта ѝ е деспотична; изражда се в анархия (поради следи от запазилото се варварство), идват и скептиците – „един вид номади, които ненавиждаха всяка трайна обработка на земята, нарушаваха от време на време гражданското единство“; в по-ново време изглеждало, „че ще се тури край на всички тези спорове чрез известната

ф и з и о л о г и я на човешкия разсъдък (от прочутия Лок) и че правомерността на онези претенции щеше да бъде напълно установена“.

„Сега, след като (както някои ни

**тория на науката и едва след нея – да се измени досегашният начин на работа на метафизиката:**

„Че логиката е вървяла по този сигурен път още от най-стари времена, може да се види от това, че от *Аристотел* насам тя не е трябвало да направи нито крачка назад, ако не искаме да сметнем като подобрения премахването на някои ненужни тънкости или по-ясното определение на изложената материя, нещо, което принадлежи повече към изящността, отколкото към сигурността на науката. Забележително при нея е още, че досега не е могла да направи и крачка напред и следователно, както личи по всичко, изглежда да е приключена и завършена. Защото, ако някои понови учени мислеха да я разширят с това, че вмъкнаха в нея отчасти *психологически* глави за различните познавателни способности (за способността за въображения, за остроумието), отчасти *метафизически* върху произхода на познанието или на различните видове достоверност според различието на обектите (според идеализма, скептицизма и т.н.), отчасти *антропологически* за предубежденията (техните причини и средствата против тях), то това произлиза от непознаването на истинската природа на тази наука. Не е разрастване, а деформиране на науките, когато границите им се смесват; границата на логиката обаче е определена съвсем точно с това, че тя е наука, която подробно излага и строго доказва само формалните правила на всяко мислене (независимо от това, дали е априорно или емпирично, какъв произход или

уверяват) всички пътища са били напразно опитани, в науките владее пресищане и пълен индиферентизъм, майка на хаоса и нощта, но все пак същевременно и началото, най-малкото прологът към близкото им преобразуване и изясняване, след като поради лошо приложено старание бяха станали неясни, забъркани и непригодни за работа.“(с. 42)

**Г. Широк контекст на критиката**  
*„...узрялата способност за съждение на века* (заб. под линия: „Нашият век е истински и същински век на критиката, на която всичко трябва да се подчини.

Религията чрез своята святост и законодателството чрез своето величие обикновено искат да избягат от нея. Но в такъв случай те възбуждат справедливо подозрение срещу себе си и не могат да претендират за онова безусловно уважение, което разумът отдава само на това, което е могло да устои на свободната му и открита проверка.“) не иска повече да бъде възпирана от привидното знание, и е подкана към разума да се заеме отново с най-мъчното от

обект има, дали среща в нашия дух случайно или естествени спънки). Че логиката е успяла така добре, тя дължи предимството само на ограничаването си и затова има право, дори е задължена да се абстрахира от всички обекти на познанието и от различието им; така че в нея разсъдъкът няма работа с нищо друго, освен със самия себе си и формата си. За разума трябваше естествено да бъде далеч по-трудно да поеме сигурния път на науката, тъй като имаше работа не само със самия себе си, а и с обектите; затова логиката като пропедевтика съставлява, така да се каже, само преддверието на науките, и когато се говори за познания, човек наистина предполага логика за тяхната преценка, придобиването им обаче трябва да се търси в така наречените истински и обективни науки“ (с. 51–52)

**Г. Тесен контекст на критиката:**  
*Разумът в науките* (логика, математика, физика, несигурната метафизика) – „нещо в тях трябва да се познава **a priori**“, като „познанието на разума може да се отнася по два различни начина“ – „или само за да определи този предмет и понятието му (което трябва да бъде дадено от другаде) или за да го *направи* също и *действителен*. Първото е *теоретическо*, второто – *практическо* познание на разума. *Чистата* част и на двете, без оглед на това, колко голямо или малко е съдържанието ѝ, онази именно, в която разумът определя обекта си изцяло **a priori**, трябва да се изложи преди това сама и с нея не трябва да се смесва онова, което идва от други извори;

всички занимания, а именно с това на самопознанието и да установи съд, който да го осигури в справедливите му искания, но който може и също и, обратно, да отхвърли всички неоснователни претенции не произволно, а според вечните му и неизменни закони; и този съд не е никой друг освен самата критика на чистия разум. (с. 43)

защото лошо стопанисване е, когато слепешката се изразходва каквото постъпва, без след това, когато стопанството се разстрои, за може да се различи (с. 52, Ц. Т)

„Тази основна промяна трябва да се припише на *революция*, предизвикана от щастливото хрумване на един единствен човек при някакъв опит, след който пътят, който е трябвало да се поеме, не е могъл повече да се обърка. До нас не е стигнала историята на тази революция в мисловното убеждение, която е била много по-важна, отколкото откриването на пътя около прочутия нос Добра Надежда, и на щастливеца, който я е извършил. – Но „За първия, който доказва равностранныя триъгълник (за Кант е исторически нерелевантно кой е точно, дали Талес или някой друг – бел. ДД), настъпи *просветление*, защото той намери, че не трябва да следва това, което вижда във фигурата, или също простото понятие за нея, и да изучава, така да се каже, оттук свойствата ѝ, а трябва да създаде (посредством построяване) това, което той сам **a priori** според понятия мислено е вложил и представил; и че, за да знае нещо сигурно **a priori**, **не трябва да приписва** на нещото нищо друго освен това, което следва по необходимост от онова, което е вложил в него според своето понятие.“(с. 54)

„Разумът трябва да постъпи към природата в една ръка със своите принципи, единствено според които съгласуващи се явления могат да имат силата на закони, а в другата – с експеримента, който е измислил според тези принципи наистина да се поучи от нея, но не в качество-

то на ученик, който (с. 54) приема всичко, което учителят иска, а в това на съдия, който принуждава свидетелите да отговарят на въпросите, които той им поставя. И така дори физиката има да благодари за така *благоприятната революция в своя начин на мислене* единствено на хрумването, че разумът, съобразно с това, което влага в природата, трябва да търси в тази последната (не да ѝ приписва произволно) онова, което трябва да научи от нея и за което по себе си не би знаел нищо.“

Съдбата не е била така благосклонна към метафизиката, „въпреки че е по-стара, отколкото всички други науки, и би останала дори и ако другите биха били изцяло погълнати в бездната на едно унищожавашо всичко варварство... Няма съмнение, че начинът на работа на метафизиката досега е бил обикновено налучкване и което е найлошото – налучкване само между понятия“ (с. 55)

„Аз съм на мнение, че примерите с математиката и естествената наука, които са станали това, което са сега, чрез *внезапно извършена революция*, са достатъчно забележителни, за да се замислим върху същественото в промяната на мисловното убеждение, показала се така благоприятна за тях, и да направим тук поне опит да им подражаваме, доколкото като познания на разума аналогията им с метафизиката позволява това. Досега се приемаше, че всяко наше познание трябва да се съобразява с предметите; но всички опити да се установи **a priori** върху тях нещо чрез понятия, с кое-

то познанието ни би се разширило, пропаднаха при тази предпоставка. Затова нека се опитаме веднъж дали няма да успеем по-добре в проблемите на метафизиката, ако приемем, че предметите трябва да се съобразяват с познанието ни, нещо, което по-добре се съгласува с желаната възможност за едно априорно познание на предметите, което да установи нещо за тях, преди те да ни бъдат дадени. Положението тук е същото, както при първите мисли на Коперник, който, след като обяснението на небесните движения не вървеше задоволително, когато поддържаше, че цялата армия от звезди се върти около зрителя, се опита дали не би се сполучило по-добре, ако накара зрителя да се върти, а да остави, напротив, звездите в покой. В метафизиката, що се отнася до нагледа на предметите, може да се направи подобен опит., (с. 56)

**Д. Частен мотив:**

„Гръгнах по този път (на критиката), единствения, който беше останал, и се лаская, че съм намерил по него начина на отстраняването на всички грешки, които досега са раздвоявали разума със самия него в независимата му от опита употреба“ (с. 44); „смирено признавам, че това – да се разшири човешкото познание извън всички граници на възможен опит – напълно надвишава моята способност; вместо това имам работа единствено със самия разум и неговото чисто мислене, за подробното познание на които не бива да търся далеко около себе си, защото ги намирам в самия себе си, за които и обикновената логика ми

**Д. Общ мотив:**

„...самият опит е вид познание, който изисква разсъдък, чието правило трябва да предпоставя в себе си още преди предметите да ми бъдат дадени, следователно априорно; и това правило се изразява в априорни понятия, с които всички предмети на опита трябва значи необходимо да се съобразяват и да се съгласуват. Що се отнася до предметите, доколкото се мислят само от разума и при това – необходимо, но съвсем не могат да бъдат дадени в опита (поне така, както разумът ги мисли), то опитите да ги мислим (защото те все пак трябва да могат да се мислят) ще дадат след това превъзходен пробен камък за оно-

дава вече пример, който ми посочва, че всички прости действия на разума могат да се изброят напълно и систематично; само че тук се повдига въпросът, докъде мога да се надявам да стигна с разума, ако ми се отнеме всяка материя и помощ на опита.“ (с. 44–45)

**Е. Хипертетична (догматична) нагласа въпреки колебанията:**

Два елемента, засягащи формата на изследването – достоверност и яснота.

Достоверност – не ни е позволено да имаме мнение, *всяко нещо, което ми се представя като хипотеза, да бъде забранена стока и да бъде конфискувана.* „Защото всяко познание, което трябва да бъде установено **a priori**, **заявява самото**, че иска да бъде смятано за абсолютно необходимо“ – каква е разликата с догматизма?

Външен свят и вътрешната очевидност – пример с най-важната част, която му струвала „най-много, но, надявам се, не напразни усилия“ – Дедукцията на чистите разсъдъчни понятия от двойственост на предметите на разсъдъка и обективната валидност на неговите априорни понятия; чистия разсъдък според възможността му и познавателните способности, на които той сам се основава, следователно в субективно отношение.(с. 45–46)

Яснота – дискурсивна **чрез понятия**, интуитивна – **чрез** нагледи, т.е. примери и други пояснения *in concreto*. За първата се е погрижил достатъчно; има колебания за втората – доста в първия проект, но се отказал – те са необходими с оглед

ва, което приемаме като изменен метод в мисловното убеждение, а именно – че в нещата познаваме **a priori** само това, което сами влагаме в тях.“ (с. 57)

**Е. Хипотетична (критическа) нагласа наред с твърдо убеждение:**

„Този метод, който получаваме, *като подражаваме на естествоизпитателя*, се състои значи в това: да се търсят елементите на чистия разум в онова, което *може да се потвърди или опровергае чрез експеримент*...той значи ще бъде възможен само с *понятия и основни положения*, които допускаме **a priori**, вземайки ги така, че едни и същи предмети да могат да се разглеждат, от една страна, като предмети на сетивата и разсъдъка за опита, а, от друга страна, напротив – като предмети, които само се мислят за изолирания разум, който се стреми да излезе извън границите на опита; следователно могат да се разглеждат от две различни страни. Ако се окаже, че когато нещата се разглеждат от това двойно гледище, има съгласуване с принципа на чистия разум, а когато се разглеждат от едно единствено гледище – изниква неизбежен конфликт на разума със самия себе си, тогава експериментът решава в полза на правилността на такова различие“

„Но ако, когато се допусне, че опитното ни познание се съобразява с предметите като неща сами по себе си, се окаже, че безусловното *съвсем не може да се мисли без про-*



на популярността, а „тази работа съвсем не би могла да стане годна за популярна употреба и че истинските познавачи на науката не се нуждаят от това улеснение, което, ако и винаги да е приятно, все пак тук можеше да доведе дори до нещо несъобразно с целта.“ (с. 47)

„Надявам се да дам сам една такава система на чистия (спекулативен разум) под заглавие Метафизика на природата, която, нито дори при половината обширност, трябва да има все пак несравнимо по-богато съдържание от тази критика, която трябваше най-напред да изложи изворите и условията на възможността ѝ и имаше нужда да разчисти и изравни един съвсем забуренял терен.“(с. 48)

*тиворечие*, и, напротив, ако, когато се допусне, че представата ни за нещата, както те ни се дават, не се съобразява с тях като с неща сами по себе си, а по-скоро тези предмети като явления се съобразяват с нашия начин на представяне, се окаже, че *противоречието отпада*, и че следователно безусловното трябва да се намира не в нещата доколкото ги познаваме (доколкото ни са дадени), а в тях, доколкото не ги познаваме като неща сами по себе си: тогава излиза, че е основателно онова, което в началото допуснахме (с. 58) само за опит. Остава ни все още, след като на спекулативния разум е отказано всякакво напредване в това поле на свръхсетивното, да опитаме дали в практическото познание на разума не се намират данни за определим онова трансцендентно понятие за разума за безусловното и по такъв начин съобразно желанието на метафизиката да излезем извън границата на всеки възможен опит с нашето априорно, но възможно само с практическо намерение познание“.

### **Ж. Общи ползи**

1. „само *отрицателна*, а именно никога да не се осмеляваме със спекулативния разум да излизаме извън границите на опита, и това в действителност е неговата първа полза. Но тя става веднага *положителна*, щом като се разбере, че основните положения, с които спекулативния разум се осмелява да надхвърли неговата граница, в действителност имат неизбежен резултат не *разширение*, а, ако се разглеждат по-отблизо, *стеснение* на нашата употре-

ба на разума; (Пример с полицията – „да се отрече на тази услуга на критиката положителна полза, би означавало все едно да се твърди, че полицията не принася никаква положителна полза, защото главната ѝ работа е само да поставя преграда на насилието, от което някои граждани могат да се страхуват при други граждани, за да може всеки да си върши работата спокойно и сигурно“ – с. 61)

2. „трябваше значи да премахна знанието, за да направя място на вярата; и догматизмът на метафизиката, т.е. предубеждението, че в нея може да се напредва без критика на чистия разум, е истинският извор на всяко неверие, като се противопоставя на моралността и което винаги е във висша степен догматично.“

3. „...усъвършенстване на разума по сигурния път на една наука“;

4. „по-доброто използване на времето на една любознателна младеж, която намира в обикновения догматизъм така рано и толкова много поощрение да размишлява леко за неща, от които нищо не разбира и от които нито тя, нито някой друг на света никога не ще разбере нещо, или дори да се опитва да изнамира нови мисли и мнения и така да пренебрегва изучаването на основните науки; но най-вече – неocenимото преимущество да се тури край веднъж завинаги по сократовски начин на всички възражения против нравствеността и религията, а именно с най-ясното доказателство за незнанието на противниците

**Общочовешкия интерес и ползата** – „засяга монопола на школите, но не и интереса на хората“.

<p><b>Споменати имена:</b>          Хекуба, Овидий, Лок (с. 42), абат Терасон (с. 47), Персий (48)</p>	<p><b>Споменати имена:</b> Аристотел (с. 51), Диоген Лаерций, Талес (с. 53), Бейкън (мото и с. 54), Галилей, Торичели (с. 54) Коперник (с. 56, бел. с. 59), Нютон (бел. с. 59), Волф (с. 68)</p>
--	--

Дори при бегло разглеждане е доста наивно е да се утвърждава, че тази разлика в предговорите е израз на почти рекламната стратегия и самочувствието на Кант, както твърди О. Хьофе: „Докато в предговора към първото издание Кант се бори за вниманието на читателя, предговорът към второто излъчва спокойствието на автор, сигурен в своите революционни възгледи.“<sup>36</sup> Това наистина би било така, само ако Кант едва след първото издание е осъзнал напълно решителния поврат в мисленето си. В *Предговора към първото издание* преобладават алегорични и лични мотиви, като едните засягат предимно въпроса за метафизиката, представена с метафори и литературни образи (царица, Хекуба, анархия, варвари и т.н.), а вторите – въпроса за личния избор на метод. В *Предговора към второто издание* нещата вече са в един доста по-ясно определен от традицията и затова много по-безличен план. С това не просто се променя стилът на целия първи предговор. Кант вече полага делото си в контекста на развитието на науката чрез революция и смяня на гледната точка по посока на една трансцендентално обосноваване, към което движение в края на краищата трябва да се присъедини и метафизиката с помощта на една нова, трансцендентална логика, за да се постигне свободата като „неподчинена на природния закон воля“. Това открива и един особен просветителски мотив, свързан с общата полза и крайната цел на начинанието. Както признава Кант, той иска с критиката и ограничението на разума да отвори място за вярата, като сложи веднъж завинаги край на атеизма, материализма, скептицизма и т.н., а също така и на догматичния идеализъм, който обаче не е толкова опасен, тъй като не може да премине сред широката публика. Именно появата на тази широка публика, към която в края на краищата е предназначено делото му, е симптом за действието на най-важния според Кант двигател на всички промени – самостоятелното мислене.

Иначе различните цели, които стоят като условия за промяната, дават и различни версии на тълкуването на делото. В това отношение второто издание наистина представлява просветителски реверанс към оптимистичните

<sup>36</sup> Cf. Höffe, Otfried. *Immanuel Kant, C.H. Beck. München, 2007, S. 52.* Хьофе видимо се подвежда от тривиализирания смисъл на термина „революция“, който не е тъй еднозначен при употребата му от Кант и невинаги означава „коренна промяна“. По-обстойно за това вж. следващия параграф.

очакванията на широката публика и то дотам, че в него Кант изглежда наистина е забравил самия себе си, не броим ли човешкото, твърде човешко съображение за напредналата възраст. Но какво следва да ни напомни това, ако Кант наистина е забравил себе си и не по-малко човешката, твърде човешка суета от критиката на чистия разум и откриването на новия път на метафизиката, по който *всяка* метафизика би станала наука,<sup>37</sup> Не е ли това забравяне едно ново събуждане тъкмо от догматичната дрямка, че в метафизиката може да се напредва само с усилията на един човек? Дали това е само неизвестният, който направил революция? Какво говори търсенето на „сътрудници“? Не е ли това вече преход от частното самомнение към публичната заявка за смисленост на заниманието? Доколко обаче този мотив е просветителски, когато, при всичката опора в науките и честата употреба на „промяна“ и „революция“, нещата целево се връщат към вярата?

Колкото и да е въображаемо, нека се опитаме да разберем човека Кант във възможни обстоятелства и съображения, които в края на краищата са довели до такава разлика в самочувствието и самоосмислянето на двете *Критики*. Те наистина са една първа критика с оглед на общото начинание, духа, словоупотребата; те са твърде различни с оглед на самоосмислянето и самопреценката на делото.

## § 2 Мисловно убеждение и мисловна революция

Ето някои от тия обстоятелства и съображения, които позволяват не само да тълкуваме по-добре догматичните съновидения и събуждането от тях, но и да разберем Кант по-ясно, отколкото се е изразявал и разбирал самия той. Наред с това те ще ни представят по-пълно и просветителската епоха. Най-напред те са наистина чисто лични обстоятелства. Някои са достатъчно дребни, но тъкмо поради частната им релевантност нека им обърнем внимание, за да схванем по-добре публичното посрещане на първата *Критика* и несъмнено предизвиканото от не особено възторжения прием нейно второ издание. Това издание надали се изчерпва само с това, което Кант споделя в предговора към него: „Що се отнася до това второ издание, не исках, както е редно, да пропусна случая, за да подпомогна, колкото е възможно, да се преодолеят трудностите и неяснотите, от които могат да са възникнали някои погрешни тълкувания, до които проникателни хора, може би не без моя вина, са стигнали при преценката на тази книга.“<sup>37</sup> Поне в този предговор говори вече един друг Кант, доста по-различен в самочувствието си просветител. Той е напуснал представата за успешното лично усилие, даващо

---

<sup>37</sup> КрчР, 68.

окончателни отговори на метафизическите питання, които „потомството по дидактически план да нагласява според намеренията си“, и се е пренесъл във въпросите за развитието на науката и мисленето изобщо, чиито революции се дължат на неизвестни или известни дейци. И не е никаква суета, че ако в предговора към първото издание той се позовава по-скоро реторически на Хекуба, Овидий, Лок, абат Теразон и Персий, във предговора към второто вече поставя подтика на делото си в една далеч по-авторитетна компания – Аристотел, Диоген Лаерций, Талес, Бейкън, Галилей, Торичели, Коперник, Нютон и Волф. Дали това е така, защото е искал да заеме авторитета от тях и с това да се препоръча по-добре на образования читател или пък е затова, че е видял делото си откъм една традиция, в която поредицата научни революции налагат и още една, революцията в мисловното убеждение? Каква е връзката между революция и мисловно убеждение?

Нека започнем с едно твърде частно, донякъде смешно свидетелство, в което фоново се появява сериозен публичен мотив:

На 10 септември 1782 г. Йохан Хайнрих Кант, бивш училищен директор в Митау и понастоящем пастор в Курландия, пише до брат си Имануел Кант. В писмото той благодари преди всичко за книгата, която професорът изпратил. Тя била за жената на пастора, Мария Кант, поръчана с разбираемото притеснение подобна молба да не досади, отвличайки го от възвишените му занимания. Защото въпросната книга е в жанра „Грижлива къщовница“, просветителската форма на прочутите наръчници за подредба на дома, възпитанието на децата, самолечение и лечение на животните, чийто немски първообраз е даден от Йохан Йоахим Бехер под вече споменатото чудесно заглавие *Умен стопанин, разсъдлива стопанка, свършиен селски лекар, както и твърде опитен доктор за конете и добитъка, наред с един ясен и отчетлив способ да се научи домакинското изкуство само за 24 часа*.<sup>38</sup> Без такива наръчници просвещаването на четящата публика би останало само в тесните рамки на училищните стаи и университетските аудитории, извън това, че лесно би попадало под упрека „безполезност за обикновения човек“.

Наред с благодарностите си, че с такава книга жена му ще напредне в домакинството, Йохан Кант осведомява брат си за работата по обгрижване на енориашите, за здравето и учението на децата и накрая подхвърля за друга една книга, със сигурност не толкова популярна сред тогавашната просветена публика в Курландия, колкото са книгите от поредицата „Грижлива къщовница“:

„Твоята *Критика на изчистения разум* (Critik der gereinigten Vernunft)

<sup>38</sup> Cf. Johann Joachim Bechers kluger Haus-Vater, verständige Haus-Mutter, vollkommener Land-Medicus wie auch wohlerfahrner Ross- und Viehe-Artzt: nebenst e. deutl. u. gewissen Handgriff, d. Haushaltungs-Kunst innerhalb 24 Stunden zu erlernen. Leipzig, Schuster, 1747 (факсимилно издание Palatia-Galerie Biffar Neustadt/Weinstrasse, 1979).

събира тук гласовете на всички мислители. Rude donatus, но все пак като автор няма да си много доволен. Не би ли могъл все пак брат ти да претендира за дребното си предимство преди да те чете публиката да го осведомяваш с какво искаш да я надариш?<sup>39</sup>

Писмото завършва с допълнението на професорската снаха Мария Кант:

„Присъединявам се към мъжа си с най-сърдечна благодарност за превъзходната книга, която ми подарихте и с която ще стана цяла професорка у дома като я прочета. Все пак обичайте една своя снаха, която, без надежда някога лично да Ви прегърне, Ви посвещава сърцето си. Малките ми дъщери се препоръчват на чичо си и, ако би било възможно, щяха да прелетят до Вас, за да Ви целунат ръка. Добър сте и за малкия ми син. Той е добро дете, което няма да опетни името Ви, та затова мислете за всички нас и особено за Вашата предана с цялата си сърдечност сестра Мария Кант.<sup>39</sup>

Това писмо, написано с дълбока благодарност за книгата, с чието прочитане снахата ще стане „цяла професорка“ в дома си, сигурно е впечатлило Имануел Кант. Твърде вероятно и го е засегнало – може би досадни са му изглеждали учените латинизми, с които брат му е смекчил упрека си, че го е държал в неизвестност за писанията си, осведомявайки го иначе за „гласовете на всички мислители“. Настина, братските чувства на Кант разбираемо са били доста студени – почти според учението му за дълга и представата за семейна общност по рождение. Тя може да се изрази в едно също забележително писмо, което Кант отправя към брат си доста по-късно:

„Мили братко,

Промените, които наскоро се случиха в нашето семейство тук, се състоят в това, че след дълго боледуване миналото лято почина едно от по-старите ни сестри и с това пенсията, която ѝ давах за издръжка от 1768 г. насам, остана вакантна, която, повишена два пъти, обаче аз прехвърлих към децата ѝ. Същевременно помагам за останалата ни жива друга сестра, иначе добре гледана в болницата Св. Георги, именно сестра ни Барбара; тя е с още повече деца, част от които също имат такива – и ще продължавам да го правя, докато не стане вакантно и моето място в света. Тогава може би ще остане нещо и за другите мои роднини, братя и сестри, което надали ще е много.

Прибавяйки най-сърдечни поздрави за племенницата ми Амалия Шарлота, оставам с братски чувства

Твой И. Кант

Кьонигсберг 17 август 1796 г.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Kant, Brief von Iohann Heinrich Kant mit Nachschrift seiner Frau, 10. Sept. 1782, in: AA, XI, S. 287. Кант изпълнява тази молба – при сравнително оскъдните си доходи той помага за издръжката на Мария Кант и децата след смъртта на брат си, но така и не се среща с нея.

<sup>40</sup> Kant, Brief an Iohann Heinrich Kant, 17. Aug. 1796, AA, XII, S. 170.

Двамата братя никога не са били особено близки, с години години не са се виждали, както и нямало вече да се видят. След писмото, в което благодарността за ясения наръчник се придружава от братско притеснение заради публичната оценка на неясния му труд с милото, почти кухненско объркване на заглавието „Критика на *изчищения* разум“, кореспонденцията между братята прекъсва чак до 21 август 1789 г. На тоя ден Йохан Кант, „отървал се от игото на училището, но все още народен учител в една селска община“, пише и моли за „последен път брат си, преди да се преселим и двамата във вечността“: „Колкото и да искаш да си лаконичен (*ne in publica Commodity resses*, като учен и писател), все пак позволи ни да знаем как беше досега със здравето, как е то сега и какво възнамеряваш да правиш като учен за *просвещението на света и потомството*.“<sup>41</sup>

Тъкмо това писмо Валтер Бенямин подбира за сборника си „Немски хора“, с който през 1936 г. иска да представи по-близката немска история като история на един народ, забравил просветителските добродетели: „за чест без слава, за величие без блясък, за достойнство без гордост“. Според него в това и в подобни писма личи как „жизненото чувство, което упорито се осъзнава в писанията на философа, е вкоренено и в народа“. От него витае духът на Просвещението с истинския хуманизъм, който „никога не е стигал тъй еднозначно до изявата си, както у Кант, който иначе прокарва строгата межда, делеяща училищния директор от народния трибун.“<sup>42</sup>

Тази межда насочва и към междата в Кантовото дело. Тя е сложена по времето, когато се появява и „Отговор на въпроса: „Що е Просвещение?“. Писмата на най-близките по род не се отличават много от компанията, в която стои и този отговор в „Берлински месечник“ от края на 1784 г. сред близките по дух. Разбира се, тези писма, както и басничката на Цьолнер, писмото на г-н\* \* , критичния коментар на Бистер към него могат да бъдат приети най-вече като фоново условие, ако не като чисти куриози, зад които се разгръща дълбокото понятийно мислене на философа. Те обаче допълват съществените черти не толкова към пълнотата на епохата, колкото към разбиране на условията за постепенната промяна в мисленето на Кант, довела и до самоосмислянето на критическото му дело, и до промяна на мисловното му убеждение. Винаги е добре да се напомня: това е времето между *двете Критики на чистия разум*.

Братското писмо надали е могло да бъде оставено встрани, както би се оставило всяко писма на близък, но все пак лаик. То вероятно има място сред най-дребните мотиви, накарали Кант да преосмисли критическото си дело: дори и за най-близките то се е оказало неразбираемо. Сред тези най-близки

<sup>41</sup> Brief von Iohann Heinrich Kant, 21 Aug. 1789, in: AA, XI, Brief 373, S. 72 (*курсив – ДД*).

<sup>42</sup> Benjamin, W. Deutsche Menschen. Eine Briefsammlung, in: W. Benjamin, Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe, Suhrkamp Verlag, 2008, Bd. 10, S. 16.

вече не по род и природна случайност, а по дух и епохална необходимост, е първият рецензент на „Критиката“ в „Гьотингенските учени обяви“ от 19 януари 1782 г. Затова Кант надали е прочел само с досада искането на брат си да му съобщава предварително за даровете си към публиката, та да не се чувства неудобно от не особено ласкавите ѝ оценки. Дори да е бил засегнат, че роднините му повече се впечатляват от домакински наръчници нежели от критиката на разума, твърде вероятно отново си е припомнил и първата рецензия на първото издание на първата *Критика*.

Още от първото изречение в тази рецензия проговаря просветеното недоволство, подготвени от ясни и точни наръчници, с които читателят е свикнал. То е възпитано и от „къшовниците“ на Йохан Йоахим Бехер, и от „разумниците“ на Кристиан Волф. „Този труд, който постоянно упражнява разсъдъка на читателя, макар и не винаги да го ръководи, често пъти напърга до умора вниманието, на места му помага с щастливи образи или пък го дарява с неочаквани общополезни изводи, е една система на по-висшия или, както го нарича авторът, на трансценденталния идеализъм; един идеализъм, който по един и същи начин обхваща духа и материята, като превръща света и самите нас в представи и по този начин кара всички обекти да възникнат от явления и то така, че разсъдъкът да ги свързва в една редица на опита, а разумът по необходимост, макар и напразно, да се стреми да ги разширява и да съедини в цяла и пълна система на света.“<sup>43</sup>

Това се повтаря с още по-остър реторически патос в последните пасажии на рецензията, която доста обстойно и напълно коректно излага съдържанието на критиката. Този идеализъм трябва да е „средният път, междата между изплъзващия се скептицизъм и догматизъм“, при която средина „правилната употреба на разсъдъка трябва да съответства на най-общите понятия на правилното поведение, на основоположението в моралната ни природа, т.е. на подпомагане на щастието,... от което следва, че ние трябва да се придържаме по-скоро към най-силното и най-продължителното свое впечатление или към най-силната или най-трайната илюзия, а не към външната си реалност. Това и прави нормалният здрав разум... Тогава, ако всичко е така, както предполага нашият идеалист, а именно, че всичко, за което можем да знаем и да кажем нещо, е само представа и мисловен закон, ако представите в нас са само модифицирани и подредени по някакви закони, които ние наричаме обекти и свят, то тогава защо е била цялата борба срещу общоприетия език; откъде и накъде това идеалистическо различие?“<sup>44</sup>

Както скоро станало ясно, тази рецензия е дело на един от най-доверените на Кант популярни философи в Германия, Кристиан Гарве, а не, както

<sup>43</sup> Kritik der reinen Vernunft. Von Imman. Kant, 1781.856 S. Oktav. in: Zugaben zu den Göttinger Anzeigen, 19. Januar 1782, 3 Stück, S. 40.

<sup>44</sup> Ebenda, S. 47.



първоначално се мислело, на неговия приятел и издател на „Гьотингенския показател“ Федер. Кант смята Гарве за един от „най-просветените философски духове“ и затова, без да знае кой е всъщност рецензентът, му се оплаква в писмо от 7 август 1783 г. за несправедливата рецензия на *Критиката*, оценяваща я като общо-взето излишна борба срещу общоприетия език и суетно идеалистическо раздвояване. В него той обещава да я изложи по-ясно в едни пролегомени, за да се избегнат недоразуменията, която книгата очевидно предизвиква.<sup>45</sup> Това е доверие към един от тримата, за които той мислел, че с критиката ще им даде средството за създаване на метафизика; другите двама са Менделсон и Тетенс. Тази тройка, чийто състав впрочем се мени в писмата на Кант понякога с отпадането на Гарве и включването на Райнхолд, е не просто съставена от сродни по убеждения хора. Тя е всъщност учителството, в чиито ръце *Критиката* следва да играе ролята на ефикасно подготвително средство за философско и метафизическо просвещение, като в края на краищата постигне и нравствено усъвършенстване на учениците, а след това – и на четящата публика. В схематиката на „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ това вече означава, че *Критиката на чистия разум* има двойна възпитателна употреба: частна в школското си съдържание за учители и публична в световнограждански смисъл за учениците, у които следва да се укрепи дръзновението да мислят сами. В това отношение е показателно и по-късното раздражено обяснение на Кант по повод наукоучението на Фихте. Кант изрично държи „критиката да се разглежда в буквата ѝ“, когато трябва да се култивира с нея разсъдъка, без да се разширява до „неудържима система“.<sup>46</sup>

Този възпитателно-педагогически, почти инструментален мотив ясно личи в първото изречение на *Пролегомените*, които имат за цел да изяснят и препоредят съдържанието на *Критиката*.<sup>47</sup> С него Кант сякаш дава отговор и на брат си, бивш училищен директор, а сега пастор и учител в религиозните дела, и на приятеля си, популярен философ и предполагаем просветител на публиката чрез една критика на чистия разум: „Тези пролегомени не са за употреба от ученици, а от бъдещи учители и не би следвало да служат на последните, за да подредят изложението на една налична наука, а сами най-напред да я измерят.“<sup>48</sup> По този начин проблемът за неяснотата на книгата сякаш се прехвърля за решаването му не толкова от автора, колкото от читателя като „бъдещ учител“, който същевременно е и ученик. За него се предполага, че ще възприеме поставените в нея въпроси не откъм предлаганото

<sup>45</sup> Kant, An Christian Garve, Brief vom 7. Aug. 1783, AA, X, S.336.

<sup>46</sup> Kant, Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre, AA, XII, S. 371.

<sup>47</sup> Тук няма да ни интересува систематичното значение на *Пролегомените* и ония съдържателни промени, които Кант прави. За това има изобилна литература вж. St. Dietsch

<sup>48</sup> Kant, Prolegomena..., AA, IV, S.255.

възможно решение, а сам ще потърси отговори – просто защото тия въпроси са далеч по-важни от предлаганите отговори. Тези отговори той ще открие в себе си, когато пита за възможността на собственото си познание. Това са общите въпроси, докато отговорите винаги остават частни за всяко самостоятелно мислене. Неговата самостоятелност се поддържа и със съзнателния отказ от търсене на исторически образци за философското мислене: „Има учени, за които историята на философията (на старата, както и на новата) е самата тяхна философия; настоящите Прологомени не са писани за тях. Те трябва да чакат, докато свършат работата си ония, които се мъчат да черпят от изворите на самия разум, и едва тогава ще дойде редът им да осведомят света за случилото се. В противен случай не може да бъде казано нищо, което според мнението им иначе вече не е било казано, и в действителност то може да важи за непогрешимо предсказание за всичко бъдещо; защото, тъй като човешкия разсъдък мечтателно е витаел над безброй предмети по най-различни начини в продължение на много векове, няма как лесно да се пропусне за нещо ново да не се намери нещо старо, с което да не би имало някаква прилика.“<sup>49</sup>

В този характерен просветителски маниер нямаме разговарване на автора от отговорност, а по-скоро търсенето на събеседници в толерантния режим на недогматичното мислене; един режим, напълно съответен и на мотива на всяка просветителска критика. Нейната цел не е само да прекрива граници, догматично предположени за свършени, и да не подражава повече на образци, мнимо смятани за вечни. След преминаването им критическата дейност следва да се обърне назад, за да погледне границата от нейната нова и вече опозната страна, която дотогава е била невидима. Това и означава постоянно да се обновява начинът на осъзнаване на нещата с многообразието от възможности. Същевременно това не постига нов начин на мислене, който е по-съответен на предмета или намерението. В този постоянен ход на съзнанието се задълбочава едно и също нещо – *мисловното убеждение* като център на безусловно и непрестанно действие на просветения човек. То със сигурност е мястото, където вярата и разумът се припокриват, за да дадат израз на една непоколебима воля за действие по подобряване на общите дела.

Понятието „мисловно убеждение“ (*Denkungsart*) се среща твърде често в работите на Кант и особено във Предговора към второто издание на *Критика на чистия разум*. Както вече се отбеляза, у нас то се превежда доста прибързано с „начин на мислене“. Тъй като то заема центъра на всяка мисловност, по-точен превод би бил „стил на мислене“, приемем ли, че „стилтът – това е човекът“; мисловното убеждение е и „постоянна мисловна нагласа“, „вид мисловност“ и „осмисляне“. В тогавашния немски език изобщо

---

<sup>49</sup> Ebenda, 256–257.

и в употребата му от Кант в частност понятието насочва към произтичащата от съзнанието увереност за осъществяване на необходима дейност, която има опора в самото съзнание. В известен смисъл мисловното убеждение е синоним на самосъзнание, самотъждественост на Аз-а, постоянна, макар и не вечна лична характеристика, вътрешна очевидност и т.н. – все облици на вътрешната увереност, много по-мощна от убедителността на сетивата и предизвиканите от тях телесни действия. Впрочем в самата представа за съзнание, както е наложена в немската словоупотреба още от Кристиан Волф с несъмнено следване на лутерантското изискване за необходимото за всяко дело непоколебимо убеждение, личи самоувереността, чиято цел е тъкмо осъществяването ѝ. У Фихте това ще се превърне в напора на делото-действие като същинска изява на Аз-а, което твърде много ще дразни Кант. За него все пак мисловното убеждение е собствено и не налага непременно приемане от друго, за когото можем да предполагаме съвсем различно мисловно убеждение. Така тая самоувереност има вътрешна очевидност, без да е изобщо предизвикана отвън. Тя не е и съзерцателна в пасивния смисъл на отстранено наблюдение. Нещо повече, в своята активност подобна вътрешна способност отстранява и преодолява убедителността на външните дадености, на сетивната убедителност. Затова и може да се тълкува като търсене на мащаб за видимостта, макар и в тесен логически и теоретико-познавателен смисъл откъм разликата между *Überredung* (увещание, предумване с цел съгласие) и *Überzeugung* (убеждение, свърхсвидетелство с цел увереност).<sup>50</sup>

В контекста на Просвещението обаче имаме всички основания да разглеждаме мисловното убеждение като източник на всяко разумно действие в далеч по-широк смисъл. Кант наистина употребява *Denkungsart* най-вече за източника на действия, произтичащи от интелигиблния характер на човека, който преодолява емпиричния характер на „сетивното убеждение“, ще рече – едноизмерната природа на сетивно възприети истини.<sup>51</sup> Но също така мисловното убеждение се състои в „максими да осигурят на интелектуалното и на идеите на разума надмощие над сетивността“. То е антропологическа константа или „казано с една дума: единственото доказателство за съзнанието на човека, че той има характер, е да се направиш за най-висша максима истинността пред самия себе си във вътрешността на признанието и същевременно в изискванията си спрямо всеки друго.“<sup>52</sup>

Мисловното убеждение има също така ценностно и морално измере-

<sup>50</sup> Така е например по: Funaki, S. *Kants Suche nach einen Maßstab für die Scheinbarkeit*, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses*, Bd.5 (Hrsg. V. Gerhardt, R. Horstmann, R. Schumacher), de Gruyter. Berlin – New York, 2001, S. 15 ff.

<sup>51</sup> Der „intelligible“ Charakter des Menschen ist als Quelle von Handlungen die „Denkungsart“, der „empirische“ Charakter die „Sinnesart“, KrV tr. Dial. 2. B. 2. H. 9. Abs. Erläuterung.

<sup>52</sup> Kant. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, S. 295.

ние, което съдържа една повеля, „предполага и култивира една потребност на непосредственото „удоволствие от красивото“, „известна *либералност на мисловното убеждение*, т.е. независимост на удоволствието от простата сетивна наслада, и така в играта навлиза повече свобода, отколкото се представя при едно подчинено на закона занятие.“ Така мисловното убеждение е характеризирано с динамика и възможност за свободна промяна, докато това на сетивата е статично и непроменливо с оглед на тяхната функция. Не става дума за това, че сетивата не се променят и съответно не дават различия с оглед на механичната им постройка, а за това, че сетивността по природа е застинала, обвързана с дадености, които не позволяват свободната игра на въображението и осъществяване на цели. В сетивния акт аз, дори и като имам халюцинации, не мога да си въобразя обекта на възприятие като различен, доколкото той е даден такъв, какъвто е даден. В него изчезва субективната възможност на свободата и едва след време аз мога да отсъдя, че съм се заблуждавал. Напротив, в мисловното си убеждение, към което принадлежи и въображението за по-добро устройване на нещата откъм необходимата ми представа за тях, вече имаме възможността за тяхна промяна откъм цели и идеи в един толерантен режим на разбиране на други мисловни убеждения, които не са заблуди. Това става особено ясно в управлението на държавата, където според Кант съвременният просветен държавен глава говори на народа с плуралистичен език, т.е. с „мисловното убеждение да не разглеждаш себе си като съдържащ света в самия себе си, а като един само гражданин на света“<sup>53</sup> – една характеристика, чието личностно олицетворение за Кант е „монархът, когото всички почитаме“, Фридрих Велики.

Тази способност на разума да налага нормите си на нещата е именно основанието както за тяхното подобряване, така и за моралното усъвършенстване на човека. Именно в тая промяна се състои и „мисловната революция“, за която се настоява в „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“. Тя обаче засяга и промяната в мисловното убеждение на самия Кант, сблъскал се с неразбиране на революционното си дело от най-близките по род и дух. Никак не е случайно, че тъкмо в Приложението към *Пролегомените* той тъй обстойно се занимава с отговор на въпросите, поставени в първата рецензия на Критиката, движен тъкмо от убеждението, че „в нашата мислеща епоха не може да се предположи, че много заслужили мъже няма да използват всеки добър повод да сътрудничат за общия интерес на все по-просвещаващия се разум.“<sup>54</sup>

Кант е напълно наясно с революционния характер на *Критиката*. Проблемът обаче е тази мисловна революция да бъде приета и призната и от

<sup>53</sup> Kant. Anthropologie, AA VII, S. 128.

<sup>54</sup> Kant. Prolegomena, Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, auf welche das Urteil folgen kann, AA, IV, S. 380.

другите, от настоящите учители, които трябва да останат и бъдещи, убедени вече в нея. Само така те биха продължили действието ѝ с оглед прогресивния ход на познанието. Ако има някаква догматична предпоставка на критиката, то е тази. Впрочем това е предпоставката на всяко просветителско усилие, което разчита на това бъдещите учители да се отнасят по същия начин и към своите ученици – именно като хора, способни „сами да изнамерят една налична наука“.

Този педагогически оптимизъм днес изглежда твърде наивен. Неговата очевидност е съмнителна в условията, при които всяка форма на образование, а особено – най-висшата, е в края на краищата подчинена на застинали цели, независимо че това биха могли да бъдат твърде различни – от тия на сетивността до ония на държавата. При това тук сега е от особена важност да се уясни как при промяната на мисловното убеждение трябва да разбираме „революция“, връщайки се във времето на малката история, която обсъждаме, и към представите на Кант за това, което той нарича „революция в мисленето“.

За Кант епохата на Просвещението е векът на Фридрих. За характеристика на века Кант повтаря знаменитото положение, приписвано на Фридрих II: „*Разсъждавайте*, колкото и за каквото искате, но се *подчинявайте!*“. Това е едно от положенията, които нерядко се привеждат сред ония мотиви, чрез които по-късно Кант се уязвява като просветител и революционен мислител. Те изместват отговора на големия въпрос „Що е Просвещение?“ към днешните ни представи за протест и революция.. Какъв протест и революция тук, когато трябва да се подчиняваме? Каква промяна в мисловното убеждение може да има, когато самото то изисква определеност и застиналост в себе си, характерни и за всяко подчинение? Не е ли това една от „нелепиците на епохата“, срещу които, вярваме ли на Бистеровите „Думи на сбогуване с търпеливия читател“, просветеният трябва постоянно да протестира? Ако поставим отново питането за понятието и го видим откъм някак по-тихата, ала исторически по-действителна страна на промяна в мисловното убеждение, ще разберем по-добре и мотивите на Кант да отрича революция в обществото, но да настоява за революция в мисленето.

Най-напред става дума за протеста, разбран като мисловен протест, т.е. като недоволство от невъзможността да „говориш от свое име“, „да бъдеш пълнолетен“. Той е двойствен във въздействието си: а) веднъж с оглед на личността като акт на съвестта, при което се разиграва като активност на чистото мислене и събужда обективната илюзия за работа на духа; в) втори път с оглед на обществото (публичността) като открито действие, при което чрез изказванията могат да се разпознаят недоволствата на различни обществени групи и по-късно те да предизвикат масови недоволства, безредици, неподчинения и революции. Протестът е същностен белег на свободата

на мисълта, единствената свобода, която ни е дадена в пълния размер. Тук правната формула *Protestatio facto contraria non valet* (противоречащата на действието въздържаност няма валидност) дотам се надхвърля, че отговаря вече на автономията в смисъла на самозаконодателството. Протестиращият разполага разбирането на изказванията си винаги в една друга плоскост, където те получават своята истинност и в която не се нуждаят от обяснение. С оглед на това протестът и винаги разбираем във вътрешната ми мотивация, но не винаги обясним от друго мисловно убеждение.

Когато говорим за протест, е важно да направим разликата, отнасяща се до историята на понятието и неговата употреба. Това определено е свързано с разбирането, но още повече и с предразбирането. Всяко понятие дава границата, в която мислим за нещо. Но ние употребяваме понятията също така, че те предопределят нещата и причиняват нагласата, с която мислим за тях. Най-общо тя има исторически произход дори тогава, когато конкретната употреба разлага „дългата история“: късата история на понятието хвърля контекстуалната си видимост върху миналото и то така, че последното сякаш бива забравяно. От този вид е и понятието за протест, чието значение днес най-общо се разбира като социално-предизвикана активност и твърде рядко се схваща в измеренията на частното право, личното достойнство и чистата съвест. Когато „душата се вълнува“, тя всъщност протестира, че няма център. Затова е важно да видим тихите, сякаш скрити форми на протеста като събудено мисловно убеждение. Би могло да се каже, че те са „куртоазните“ форми, което е съвсем на място, когато става дума за Кант и Фридрих. Но когато става дума и за тях, няма как да подминем и понятието за революция, недопустима в обществото според Кант.

Тезата, че философията на Кант е революционна, е толкова стара, колкото и определението, че е гениална. Това е и първоначалната му претенция в Предговора към второто издание, където критическото дело се свързва с няколко революции на един човек. Това обаче е посочване и на хоризонта, откъм който се мисли революцията в нейното първично, природонаучно значение. В най-буквалното си значение „революция“ идва от „възвръщане“, *revolvere*. Оттук и името на едно хитроумно италианско изобретение, на „револвера“ към каруцарско колело, позволяващо му да се връща, когато попадне на камък. Това първо значение на „револвер“ е толкова отдалечено от понятието за огнестрелно оръжие, колкото и Кантовото понятие за революция от нашето. Така именно се схваща тя в нерадикалното Просвещение – като повтарящо се планетарно движение, представено в иначе всекидневния термин за възвръщане. Това схващане иде от знаменитото заглавие на Коперниковото произведение *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), което въвежда този термин в широка научна употреба. Тук революция означава постоянното, закономерно въртене на небесните тела, само по себе

си по-просто и естествено в сравнение със сложните обяснения на елиптичните пресичания. Оттук произлиза и научната (а също така и философска) метафора за „коперникански поврат“, приписвана често пъти на Кант, макар тя да се среща още у Хюм в почти същия смисъл – именно в третата глава на втората книга от Трактат за човешката природа: „Тук, следователно, моралната философия се намира в същото положение като естествената, в частност астрономията преди времето на КОПЕРНИК. Древните, въпреки осъзнаването на максимата, че ПРИРОДАТА НЕ ПРАВИ НИЩО НАПРАЗНО, са нахвърляли такава объркана и възможно най-несвързана с истинската философия система на небесата, че накрая са отворили място за нещо по-просто и естествено.“<sup>55</sup> Понятието революция като връщане към естествена, проста и добре действаща норма се употребява от Хюм и по отношение на Славната революция от 1688 г. в смисъл на „възстановяване на легитимно състояние“. Забележително е също така, че революцията се мисли като предизвикана отвън вътрешна промяна на социалните и културни условия и от Русо, другият най-въздействащ върху Кантовото мислене философ. Така е в примера за „глупавия мюсюлманин“, който предизвикал „революция, за да се върнат хората към здравия разум“ след падането на Константиновия трон и пренасянето на отломките от древността в Италия.<sup>56</sup>

За разлика от понятието за революция, налагашо връщане на нещата по естествените им места и вече правилното им развитие, това за протест се схваща като симптом за вътрешното движение на душата към нейния център. То не е толкова отговор за недоволство от социалното положение, колкото израз на накърненото чувство за справедливост, достойнство, но и дълг да се изразиш и да бъдеш чул в един общ разговор, т.е. да бъдеш признат за пълнолетен. Протестът преди всичко е вътрешен бунт за неосъществено,

<sup>55</sup> „Here, therefore, moral philosophy is in the same condition as natural, with regard to astronomy before the time of COPERNICUS. The antients, though sensible of that maxim, THAT NATURE DOES NOTHING IN VAIN, contrived such intricate systems of the heavens, as seemed inconsistent with true philosophy, and gave place at last to something more simple and natural.“ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book II, Sect. III, in *The Clarendon Edition of the Works of David Hume*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2007, Book III, Sec. II (свр. бълг. изд. Д. Хюм, Трактат за човешката природа. С., Наука и изкуство, 1986, с. 369).

<sup>56</sup> „Il fallait *une révolution* pour ramener les hommes au sens commun; elle vint enfin du côté d’où on l’aurait le moins attendue. Ce fut le stupide Musulman, ce fut l’éternel fléau des lettres qui les fit renaître parmi nous. La chute du trône de Constantin porta dans l’Italie les débris de l’ancienne Grèce“ – Cf. Jean-Jacques Rousseau *Discours sur les sciences et les arts, Première Partie*. (в бълг. превод: „Необходима бе революция, за да се върнат хората към здравия разум; най-после тя дойде оттам, откъдето най-малко би могло да се очаква. Тъпият мюсюлманин, вечният бич на книжнината, стана причина тя да се възроди сред нас. Падането на Константиновия трон препрати в Италия отломките на древна Гърция“ в Русо, *Разсъждения дали възраждането на науките и на изкуствата е допринесло за очистване на нравите* (прев. И. Панова), *Избрани съчинения*. С., Наука и изкуство, 1988, с. 221.)

неизказано мисловно убеждение. Затова този, който не протестира, когато трябва да се протестира, би трябвало да се срамува.

С оглед на това употребата на понятието не е обусловена от правното схващане за протест, примерно „публично да се изправиш като свидетел, да докажеш нещо“, а от реформационното схващане за съвест. Не случайно то е наречено протестантско: евангелските съсловия *протестират* срещу решенията на ландтага в Шпейер, при които се отказва правна сигурност на приелите Реформацията немски държави. Забележително е, че в немския език терминът протестантство, употребяван дотогава предимно на английски като противоположност на „папската религия“, се налага в продължителни спорове през целия XVIII в. и заменя „акатолици“, „евангелици“, „истински вярвачи“ и др. Той получава разяснението си тъкмо в 1784 г. от един „неолог, учител на новости“, от Йохан Йоахим Шпалдинг. Шпалдинг „напомня на протестантския свят за грижата и вниманието, нужни, за да го предпазят от най-неестественото и най-насилническото, което подтиска човешките души, именно да мислят и да вярват по заповед на друго без самостоятелна употреба на разсъдък.“<sup>57</sup> – един призив, показващ, че Кантовото определение за Просвещение напълно съответства на споровете и за същността на протестантството. Това със сигурност е и причината, той да отнесе определението си към „религиозните дела“, както и да подготви по-късното определение за протестант от *Речник за обяснение и понемчване на натрапените в езика ни чужди изрази* на Йохан Хайнрих Кампе: „Най-общо този израз – протестант – обозначава християнин, който се противи на претенциите (домогванията) на своите верски другари по вяра да представят църковните си вярвания за всеобщо задължителни. Казано иначе: той се противи на всяко задължение да вярва в нещо, което не се основава на съответстващо на разума му и Библията изказване. Така противящите се могат да бъдат наречени *свободомислещи*; защото те са в същото отношение към църковната общност, в която са и свободните граждани спрямо гражданското общество.“<sup>58</sup>

Така понятията за протест и революция първично са а) противопоставени в отношението „вътрешно-външно“ така, както са противоположни разум-сетивност, мисловно убеждение – сетивно убеждение; б) тъждествени по посока на възстановяване на едно справедливо, правилно състояние, както изисква волята за осъществяване на мисловното убеждение при отказ от негова задължителност за другите. И в двете значения обаче те са далеч от тяхното днешно тълкуване в смисъла на социална активност. Ние може да сме революционни, дори когато не промълвяваме и дума; говоренето оба-

<sup>57</sup> Graf, Friedrich Wilhelm. *Der Protestantismus: Geschichte und Gegenwart*, C.H. Beck, München, S.14.

<sup>58</sup> Ebenda, S. 15.



че принадлежи към протеста – и така към „напускане на непълнолетието“, когато нещата опират до истинската дума, която сме длъжни да кажем или дори изкрещим. Както вече бе подчертано, немската дума за непълнолетие (Unmündigkeit) означава сякаш две различни неща: неспособност на устата, но също така и неспособност да се вливаш в нещо по-голямо. Откъм едно просветено и просвещаващо съзнание това обаче е едно и също.

Ако е така, то изразите „Мисля истинно и изказвам истинното“ и „Възприемам нещо за неправилно, неистинно, недостойно и затова протестирам“ са синонимни. В този контекст „Размишлявайте колкото искате и за каквото искате, но се подчинявайте!“ е противоречие само в случай, ако мисленето в себе си се схване като практическо неподчинение и прекриване на обществени норми. Но иначе тук понятията за протест и критика непротиворечиво съвпадат като изрази на мисловното убеждение и онази революция, която всеки е длъжен да извърши в себе си.

Както се каза, в Отговора на въпроса: Що е Просвещение? този израз на Фридрих се цитира два пъти с видимо съгласие от Кант. То трябва да изрази духа на разумното Просвещение или века на Фридрих; за Кант те са тъждествени. Тъй като ние обикновено четем една творба през заявената в заглавието тема, то цитатът отпада от интереса, с който изясняваме основната мисъл в текста. Когато четем един отговор на въпроса „Що е Просвещение?“, е естествено да търсим тъкмо отговор. Затова ни помагат поредица отговори, които можем да намерим тук: Просвещение а) изходът на човека от неговото непълнолетие; б) *Sapere aude!* Имай смелост да си служиш със собствения разсъдък; в) *свобода* и то най-невинната сред всичко, което може да се нарече свобода, именно тази: на учения публично да употребява разума си, за разлика от частната употреба на разума; г) склонност и призвание към свободно мислене, истинска реформа на мисловното убеждение; д) векът на Фридрих.

В края обаче стои: „Както прочее и природата е развила под твърдата си черупка зародиша, за който нежно се грижи, а именно – склонността и призиванието за свободно мислене, така и той въздейства постепенно върху умонастроението на народа (чрез което народът става все по-способен за *свободата да действа*) и най-сетне влияе дори върху принципите на *правителството*, което само намира за полезно да се държи по достойнство с човека, който вече е *нещо повече от машина*.“ Тогава същинският отговор на въпроса *Що е Просвещение?* би бил този: да се протестира срещу разглеждането на човека като машина.

По времето, когато Кант пише и своите Критики, и своя Отговор, „човекът-машина“ е устойчиво словосъчетание, с което също се представя едно мисловно убеждение. То минава и за твърде революционно. Дължи се на един рядко споменаван в доброто общество заради скандалното си поведе-

ние френски лекар в двора на Фридрих Велики, на Жулиен Офре де Ламетри. Кант надали е чел знаменитото му есе „Човекът-машина“, както впрочем надали това есе има приписваното му по-късно въздействие. По-скоро ясното съчетание „човек-машина“ покрива идващото от демонологията, алхимията и медицината положително схващане за машина, което по това време се свързва и повече с фокусническата сръчност отколкото с всекидневната полезност. Опитът на Ламетри да определи човека като машина е свързан и с тенденцията да се мисли природата като часовников механизъм – едно мисловно убеждение, което не е свойствено само за т. нар. материалисти. Кант впрочем също не е чужд на подобни занаятчийски метафори, когато описва човека със знаменитото „От тъй кривото дърво, от което е направен човекът, не може да се измайстори нищо право.“<sup>59</sup> Въпреки това имаме достатъчно основание за убеждението, че Отговора на въпроса: Що е Просвещение? е и протест, който не стои само в контекста на Просвещението и целите на „Берлински месечник“ да „протестира срещу нелепиците на епохата“, каквато е и лесно опровержимото твърдение за машинообразността на човека. С оглед на Критиката и нейното самоосмисляне това ни насочва към една неочаквана тема, когато става дума за Просвещение, протест, революция, но пък твърде очаквана, когато става дума за мисловно убеждение. Това е темата за логиката, областта на мисленето, което се явява абстрактно и формално.

### **§ 3. Логиката и професионално-просветителският дълг срещу метакритическата инвазия**

Дни преди смъртта на Фридрих Велики и при почти завършена преработка на *Критика на чистия разум* в „Берлински месечник“ се появява едно работа на Кант, в която се събират темите за свободата на мисленето, съвестта и мисловното убеждение, свободата в обществото, логиката и смисълът на *Критиката*. Това е статията, отговор на въпроса „Какво ще рече да се ориентираш в мисленето?“<sup>60</sup>. Тя е посветена на спора между Менделсон и Якоби за спинозизма, макар да представлява по същество защита срещу обичайните упреци към *Критика на чистия разум* и вероятно предпазна мярка срещу евентуални обвинения при очакваните атаки срещу свободомислието след смъртта на Фридрих Велики. Тезата на Якоби, че всеки „спинозизъм е атеизъм“, не е бил тъй безопасен за критическата философия не само в отношенията ѝ с цензурата. Скоро след тази статия Кант публикува и още по-защитните си „Няколко бележки към Лудвиг Хайнрих Якобовите

<sup>59</sup> Kant. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, AA, Bd. VIII, S. 23.

<sup>60</sup> Kant. Was heißt sich im Denken orientieren?, AA VIII, S. 132 ff; (BM, 1786, 2, 304–320).

преценки за Менделсоновите Утринни часове“, в които твърди, че философските въпроси не опират до безопасен спор за думи, а за същностни неща. „Дали даденостите в света (сред които е и нашият произвол) са определени в реда от предхождащи действащи причини или не, не е спор за думи, а важен, неразрешим чрез догматичната метафизика въпрос“. Неговото решение е критическо, но също така и верско.<sup>61</sup>

Според Якоби, чийто обект на критика са всъщност възгледите на Менделсон, но представени с обширни цитати от Критиката на чистия разум, в края на краищата последната водела до особен Спинозизъм при утвърждаването на разума като източник на достоверни познания и е идеалистически превърнато учение за природата. Затова и Кант най-напред се противопоставя на твърденията на Менделсон, че за ориентацията на губещото се с чистите понятия мислене е необходимо да се насочим към надеждните му основания или в общото сетиво, или в здравия разум, или в обикновения човешки разсъдък. За Кант това търсене на твърди основания е именно „порочно мисловно убеждение“<sup>62</sup>, което просветеният Менделсон изповядва вероятно без да иска и предимно с цел на уязви с *argumentum ad hominem* доста разхвърляния в търсене на Спинозистки решения Якоби. За него всяка ориентация, включително и тази в мисленето, е най-напред самоориентация. Това говорят както географските и математическите, така и логическите употреби на думата.<sup>63</sup> При всички тях става дума за предположен източник, според който ориентиране всички останали предмети в хоризонта на нашата вътрешна представа за разликата в самите нас. Това е очевидно още в първичния смисъл на ориентация, ориентацията по посоките на света: знаем ли изгревът, то с помощта на двете си ръце априори можем да определим и останалите посоки. Това определение не е израз на любопитство, а необходимост за самите нас, която създава пълнотата на света в неговите възможни хоризонти.<sup>64</sup> По същия начин действа и разумът, удовлетворявайки собствената си необходимост за организирано знание. Но той има в себе си и нещо повече от даденостите на света и математическата аксиоматика. Защото „Да се ориентиране в мисленето ще рече: при недостатъчността на обективни принципи на разума в схващането на истината да се определиш според един субективен принцип на същия.“<sup>65</sup> Това отговаря и на „обстоятелството“, с което започва Антропологията: „... човекът може да има представа за Аз...

<sup>61</sup> Kant. Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden, AA, VIII, S. 154.

<sup>62</sup> Kant. Was heißt..., S. 134.

<sup>63</sup> Отлично изложение на философските представи за ориентация изобщо и в частност на замесените в спора за Спиноза Якоби, Менделсон и Кант дава Вернер Штегмайер в Stegmaier, W. Philosophie der Orientierung, de Gruyter. Berlin, 2008, S. 68 ff.

<sup>64</sup> Kant. Was heißt..., S. 135.

<sup>65</sup> Ebenda, S. 136.

чрез това обстоятелство той е лице и, благодарение на единството на съзнанието при всички промени, които може да му се случат – едно и също лице... Това важи дори тогава, когато човек още не може да произнесе думата Аз, тъй като все пак я има в мисълта си.<sup>66</sup>

При това тук не действат постоянно изискванията за здравина на тия принципи, какъвто е случаят с религиозната вяра, а изискванията на съобразеността на разума с вярата в самия себе си. Тази вяра вече е променлива, поради което по природа разумът не може да бъде догматичен. В това е и смисълът на *Критиката на чистия разум*. Той се състои в няколко важни неща, които са „подрязали крилете на всеки догматизъм“: таблицата на чистите категории на разсъдъка, в които се съдържа материалът на всяко чисто мислене; доказателството, че към възможността на едно разумно същество не принадлежи по понятийна необходимост неговото непротиворечие със себе си; преодоляването на мнимата диалектика на догматизма.<sup>67</sup> Приемането на едно разумно и първично свръх-същество или същност, е наистина потребност, но чувствена, без да е аподиктична. Забрави ли се това, се изпада в догматизъм, какъвто е случаят с „достойния“ Менделсон.

Тези положения, които резюмират критическото мисловно убеждение, съвсем закономерно биват онагледени и с разсъждения за свободата на мисленето. Свободата на мисленето е възможна единствено в съмишленичество, което изобщо не означава да мисля като другите, а да мисля заедно с тях за един предмет и взаимно да си съобщаваме мислите. Всеки „отнема свободата на мислене, когато не мисли в общността с другите.“ Дотолкова са нелепи апелите за свобода на мисълта, ако не са свързани с убеждението, че не е важно дали съобщавам правилни за другите свои мисли, а само това, че имам правото да ги съобщя. Това съобщение е вече ориентир, по който всеки, в зависимост от своето мисловно убеждение, може да се ориентира в мисленето си. Казано иначе: свободата не е да мислиш правилно според външен критерий, а да съобщаваш своето мисловно убеждение. Ето защо не може да има истина в мислене, което се противопоставя на съвестта, на вътрешния си източник. Стане ли това, човек сменя отговорността от себе си и изпада в непълнолетие. Той може да говори, но когато не говори откъм себе си, винаги му е ясно, че лъже.

За Кант това обаче не е релативизъм или субективизъм на истината, при който „гениалното бълнуване“ би искало да налага нормите си над останалите – това би било беззаконие или лудост, а вътрешен източник на всяко мислене и критерий за истина.

Накрая Кант се връща към основния ориентир в мисленето, към най-

<sup>66</sup> Кант. Антропология, с. 29.

<sup>67</sup> Ebenda, S. 142.

висшия пробен камък на същата истина, обръщайки се към „приятелите на човешкия род и на най-святото в него“:

„Приемете това, което ви изглежда най-достоверно след грижлива и справедлива проверка, пък било това да са факти или разумни основания; само не отказвайте на разума това, което го прави най-висше благо на земята, именно правото да е последният критерий на истината. В противен случай, станали недостойни за тази свобода, сигурно ще си я въобразите, и към това нещастие ще си нахлузите на врата останалата невинна участ, която иначе е била добронамерена да си служи законосъобразно със свободата си и така – също и целесъобразно за добруването на света.“ И го обяснява със забележката, която ни връща към „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“:

„Да мислиш сам ще рече да търсиш най-висшия пробен камък на истината в самия себе си (т.е. във собствения си разум); а максимата, всякога да мислиш сам, е *Просвещението*. За това не се иска толкова много, колкото си въобразяват ония, които поставят Просвещението в *знанията*; тъй като то по-скоро е едно отрицателно основоположение в употребата на собствената познавателна способност, и затова често пъти този, който притежава изобилни знания, е най-малко просветен в употребата им. Да си служиш сам със собствения си разум не означава нищо повече от това, което трябва да се приеме, да се попиташ сам: дали се намира за възможно и препоръчително основанието, поради което нещо се приема или правилото, което следва от това, което се приема, да се превърне във всеобщо основоположение на употребата на разума? Всеки може да се подложи сам на такъв изпит; и ще види как тутакси ще изчезнат суеверието и мечтателството, пък и дори да няма знанията, да преодолее тия две неща по обективни основания. Защото той си служи с максимата за *самозапазването* на разума. За се положи просвещение в *единични субекти* чрез възпитание е следователно нещо съвсем лесно; само трябва да се започне отрано младите глави да свикват с тая рефлексия. Да се просвети обаче една *епоха* е нещо твърде продължително; тъй като се намират много външни препятствия, които отчасти забраняват, отчасти затрудняват подобен начин на възпитание.“<sup>68</sup>

От историческо гледище, както то бива излагано от Е. Рудолф, това открива за Кант „пропастта между моралното му убеждение като апологет на универсално просветителската еманципация и свързаната с това, превърнала се в принцип надежда за морална и политическа автономност на човечеството от една страна и прозрението за историческата случайност, морална индиферентност, дори противоречивост на фактическите събития, от друга“.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Ebenda, S. 152 ff.

<sup>69</sup> Rudolph, E. Ernst Cassirer im Kontext, Mohr Siebeck. Tübingen, 2003, S. 150.

Но тази пропаст се запълва, когато погледнем Кант не откъм историческите критерии за съобразеност с факти и събития, а откъм най-голямата мисловна революция, която му дължим – революцията в логиката, връщането ѝ към мисловното убеждение на просветения човек и избягването на конфликта на разума със самия себе си. В това може и да се жертва едно както формално, така и патетично понятие за истина като съответствие на изказване с неща, но пък се спечелва достойнството на „отрицателното условие за всяка истина: съгласуването на едно познание с общите и формални закони на разсъдъка и на разума.“<sup>70</sup> Това е същият най-висш пробен камък на истината, чието търсене и намиране в себе си е Просвещението, което отстоява Кант като арбитър, но и свой собствен защитник в спора между Менделсон и Якоби за критерия на познанието и неговата онтологическа обосновааност. Тя е в самосъзнанието като мисловно убеждение и дълг да постъпваш според него.

\* \* \*

Да преподава логика е служебен дълг на Кант. В изпълнението му, използваме ли фигурите от „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“, можем да кажем, че той преминава от положението на назначен учител, който се съобразява с катехизиса на мисленето, до свободен учен, съобщаващ убеждението си за по-добро устройство на общите неща. Това засяга дисциплината, която поне от Аристотел насам изглежда не е направила нито крачка напред. Крачката, която прави Кант, е обосноваването на една нова логика. Както е известно, това е трансценденталната логика, „защото се занимава единствено със законите на разсъдъка и разума, но само дотолкова, доколкото се отнася а priori до предмети, а не както общата логика – без разлика както до емпиричните, така и до чистите познания на разума.“ За разлика от употребата на общата логика като organon върху всички познания, която я превръща в логика на илюзията, трансценденталната логика се съсредоточава върху идеята за една наука и надопитните предмети на разсъдъка и разума. Нейната същинска задача е „чрез определени правила да изправя и осигурява способността за съждение и употребата на чистия разсъдък“.<sup>71</sup> Систематично тя се появява в *Критика на чистия разум*, но е намекната още в обявата на курса по логика от 1765-1766 г. Това е и най-дълго четеният лекционен курс от Кант, където дотам се появяват промените в мисловното убеждение и просветителския дълг да го съобщава, че той започва да въвлича в курса си все повече моменти от критическата философия. Със сигурност това е повлияно и от вече сменения учебник, по който Кант след този

<sup>70</sup> КрЧ, 135.

<sup>71</sup> КчР, с. 134, 223.

семестър започва да преподава логика – „Откъс от учението за разума“ на Георг Фридрих Майер.<sup>72</sup>

В споменатата обява, която включва също така лекционните курсове по метафизика, етика и физическа география, логиката се подразделя на два големи рода.

Първият е „критика и предписание за здравия разсъдък, тъй както същият граничи от една страна с грубите понятия и незнанието, а от друга с науката и учеността.“ Логиката в този вид е препоръчителна за начално академично образование по философия и е „сякаш карантината, която трябва да удържи ученика, искащ да премине от страната на предразсъдъка и заблудата в областта на просветения разум и науките.“

Вторият род логика е „критика и същевременно предписание собствено на учеността и никога не може да бъде разглеждана иначе, освен според науките, чийто *organon* следва да бъде, за да може подходът, който се употребява при упражняването им, да стане по-постоянен, и да се осъзнае природата на дисциплината ведно със средствата за нейното подобрене.“<sup>73</sup>

С така разделената логика Кант смята, че към метафизиката се допълва присъщият ѝ метод в качеството му на *organon*. С този *organon* предварително „трябва да е запознат учителя, та да се ръководи от него, преди да излага науката, докато на слушателя той не трябва да бъде приподнесен по никакъв друг начин, освен най-накрая.“ По същия начин следва да се разглежда критиката и предписанието за цялата философия – „като едно цяло, като тази завършена логика, защото само така вече постигнатите знания и историята на човешките мнения правят възможно да се изложат както възгледите върху произхода на знанията ѝ, така и нейните заблуди, а и да се очертае точния план, по който следва да се изгради трайно и последователно една такава постройка на разума.“<sup>74</sup> Кант възнамерява да излага пред слушателите си логиката вече по учебника на проф. Майер, тъй като той също „има пред очи тук мислените граници и същевременно дава повод да се схване покрай културата на по-изтънчения и учен разум образованието на наистина обикновения, ала деен и здрав разсъдък.“ Тази близост на възгледите и материала дава повод „при критиката на разума да се хвърлят няколко погледа и към критиката на вкуса, т.е. на естетиката.“<sup>75</sup>

Извън всяко съмнение е, че в тази обява на лекционен курс имаме основните рамки на критическата програма. Затова можем да твърдим, че тя е износена най-вече в служебните задължения на Кант, а не е родена внезапно при размишленията покрай прочита на Хюм; те са само повод, останал в

<sup>72</sup> George Friedrich Meiers Auszug aus der Vernunftlehre, Halle bei Gebauer, 1752.

<sup>73</sup> Kant. Immanuel Kants Nachricht..., AA, II, S. 310.

<sup>74</sup> Ebenda, S. 310.

<sup>75</sup> Ebenda, S. 311.

историята като родилно събитие. Определенията от 1765 – 6 г. са в съзвучие с въвеждането към трансценденталната логика в *Критика на чистия разум*. Тук логиката също се разглежда в две отношения – или като логика на общата употреба, или като логика на особената употреба на разсъдъка. „Първата съдържа абсолютно необходимите правила на мисленето, без които не става никаква употреба на разсъдъка, и значи се отнася до разсъдъка без оглед на различието на предметите, към които той може да се отпрати. Логиката на особената употреба на разсъдъка съдържа правилата да се мисли правилно върху известен вид предмети. Първата може да се нарече елементарна логика, втората обаче – *organon* на тази наука. Втората се изучава в училищата най-често на първо място като пропедевтика на науките, при все че според хода на човешкия разум тя е последният стадий, до който той стига, едва когато науката вече е завършена и се нуждае от последната ръка, за да бъде изправена и усъвършенствана.“<sup>76</sup>

Откъм представата за Просвещение като свободна и публична употреба на разума това успоредяване ни води до едно по-различно отношение между професионален дълг и свободно мислене. Последното се е родило именно в дълга на учителя и е изпробвано най-напред пред тясна публика, за която се предполага, че ще е инструмент на по-нататъшното Просвещение. Както всеки редовен студент, така и всеки свободен слушател в тогавашните немски университети по определение е бъдещ или настоящ държавен служител, чиято длъжност е да има широки познания, за да може да ги упражнява и в тясната си област на служебния си дълг. Също така откъм представата за спазване на „карантината в мисленето“, една не по-малко просветителска нагласа, изразявана като съобразяване на назначения учител с доктрина, предписание, катехизис и т.н., можем да кажем, че тя действа и при публичната употреба на разума. В това застъпване на начините за просветената му употреба се заличават границите, които са необходими за неговото систематично представяне в едно теоретично цяло.

Това различие, но и застъпване, е особено ясно при изложението на *Критика на чистия разум*. Макар в нея да се издига и разработва идеята за една необходима нова логика, трансценденталната, Кант с пълно съзнание я излага във формата и метода на общата логика, т.е. тясно. Дори и при коренното различие в Предговорите и увода, както и в съществени подобрения на изложението на паралогизмите на разума и различието между феномени и ноумени, строежът на *Критиката* следва идещото от Волф и Майер подразделение на всяко систематично изложение според общите логически категории – количество, качество, отношение и модалност. Това обаче е дидактически схематизъм, зад който стои възможно променящо се мисловно

---

<sup>76</sup> КчР, 130–131.



убеждение, поради което в края на краищата то не може да стигне до теоретическо обосноваване на общовалидността си, извън съгласуването със самото себе си. Така трансценденталната логика е симптом за необходимо раздвоение в мисленето, което прави не само възможно, но и необходимо да погледна предмета поне от две негови страни, както и себе си от мястото на друг. Тя открива възможността не просто на една метафизика, а възможността на множество такива от различни мисловни убеждения. За това множество е достатъчна възможността само на две, поради което разумът изпада и в прословутите теоретически антиномии. Без подобно раздвояване той би бил догматичен, а без следване на мисловното си убеждение – скептичен.

Иска ли обаче да бъде просветен, той трябва в края на краищата да признае, че неговите знания са само част от един общ процес на познание. При това познание няма разлика между истинно споделената илюзия, ако последната е такава за другото, и истинно споделената истина, ако истината е истина само за мен. Впрочем в акта на познание, разгледан откъм мен и убеждението ми в момента на употребата на разума, аз никога не мога да различа истина от илюзия. Защото познанието е истинно най-напред и само тогава, когато се съгласува с мисловно убеждение, претендиращо за общовалидност и обоснованост в опита с другото и с другите.

В традиционната философска схематика това лесно води до обвинения в субективизъм и релативизъм, до непоследователност и отказ от „обективни“ онтологически критерии. В технически схващаната обща логика като учение за правилата на мисленето и изводимост това е и скандал, който сякаш издърпва изпод нозете ѝ учението за истината, независима от познаващия човек. В контекста на Кантовата представа за Просвещение това обаче е последователно следване на изискването за самостоятелна употреба на разсъдъка. Тъкмо в този контекст имаме и един особен документ, онагледяващ движението, при което се срещат Просвещението и Логиката. При тази среща изчезват разликите между частна и публична употреба, между авторитет и последователи, между истинно споделена илюзия и истина, между мисловно убеждение и начин на мислене, макар текстът на документа да използва тези понятия, а наред с тях и образи, които видяхме в текстовете от „Берлински месечник“. Става дума за Логиката на Кант, издадена от Йеше, която накрая онагледява и Кантовия, и нашия отговор на въпроса „Що е Просвещение?“.

\* \* \*

Най-лесно е да се каже, че при Логиката на Кант, издадена от Йеше, нямаме работа нито с логика, нито с Кант, а само с доста сръчно и популярно

поднасяне на Йешевите представи за критическа философия. Това става в дълго въведение, изпъстрено от направени по различни поводи и в различни произведения Кантови бележки, към което са прибавени бележките към местата от учебника на Майер за елементите и метода на логиката. За оправдане може да се изтъкне, че Готлоб Йеше е типичен представител на „образованото гражданство“, виждащ дълга си в популяризация на възгледи, в които той е убеден. Несъмнено тези възгледи са Кантовите и тук надали си струва да измерваме доколко излагането им от Йеше отговаря на „действителните“, на духа и буквата на Кантовото учение за разума и логиката. По-добре е да имаме доверие на едно просветено мисловно убеждение, каквото е това на Йеше. Освен това той принадлежи към оня просветителски мизансцен, пред който изпъква епохалното дело на Кант, но който също така е причина за по-нататъшното му историческо въздействие. Без хора като Йеше и тяхната убедена просветителска работа трудно бихме очаквали пряко влияние върху историята на мисленето на произведения, предназначени най-напред за учители. Именно те са в основата на „образованото чрез образование гражданство“, приело за дълг по-доброто уреждане на общите дела.

Просветителски възпитаните, просветителски образованите и просветителски живелите в края на 18 и началото на 19 век са почвата, върху която може да кълни новата употреба на знанието и истината – не само като индивидуална страст, но и като общ ангажимент в съвместния живот. В биографиите им личи единството на учени, морални и практически добродетели и в частен жизнен път, и в публичната им дейност. Това обаче понякога се забравя – особено когато нечия биография попадне под сянката на утвърден авторитет, пресичането с чийто жизнен път всъщност става причина да им се обръща внимание. Така отново се сблъскваме с предразсъдъка на авторитета, чието запазване води до слепота спрямо оня себеотрицателен героизъм, съдържащ се в безкористното изпълняване на просветителския дълг в следване на убеждения, приети и за собствени. Разбира се, за това вина имат мнозина просветители, които избират и следват този дълг, давайки си ясна сметка за своята непълнолетност, за „неспособността да говорят със своята уста“ тъкмо в сравнение с почитани и от тях авторитети. Това не е просто противоречие, а е скромен израз на самооценката, която сами те си правят със задължителната почит пред своите кумири. По този начин те възстановяват полезния предразсъдък на авторитета, срещу който иначе Просвещението се бори. Затова винаги е полезно да се подчертава, че сред „предразсъдъците, владеещи пристрастения към авторитети човек, може да се срещнат също такива, които съдържат истина – а това поначало е залегнало в понятието за авторитет.“<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Гадемер, Х.-Г. Истина и метод, с. 383.

Такъв е случаят с Готлоб Бенямин Йеше. Той обикновено попада в изследователското внимание като издател на най-популярната версия на лекционния курс по логика на проф. Имануел Кант. Още при първите рецензии на тази Логика Йеше бива упрекван в преиначаване на „действителните възгледи“ на Кант. Нещо повече, той бива обвиняван, че не е спазил нужната почит към образа. Затова и бива порицаван в злоупотреба с авторитет, за да представи всъщност свои възгледи. Тези рецензии най-напред са анонимни. Освен обяснението, че това е рецензентски стил в тогавашните списания, трябва да се допълни, че в тази анонимност по особен начин говори тъкмо отношението към авторитета, който трябва да бъде защитаван безлично. Оттук произтича и илюзията за автентичност, която безименният рецензент отглежда у себе си, защитавайки схващанията на безспорния авторитет от изопачаването им. В нея безусловно има пръст догматичната представа, че някои имат по-истинен достъп до авторитета от другото. Тя е съчетана с лицемерна скромност. Критерий за този достъп е както спазването на въобразен дух, така и следването на буквата на едно дело. Ала тъкмо в това отношение Йеше трудно може да бъде обвиняван, че се отклонява от Кант. Той честно застава с името си и в защитата му от анонимни доброжелатели. Единственото обвинение тогава би било съвсем тривиално – именно, че той просто не е Кант. Това обаче надали е довод срещу логиката, която бива представяна като Кантова.

При цялото уважение към делото на Кант, трудно може да се отстоява, че той е добър логик в техническия смисъл на думата. Кант е спекулативен философ, към чиито задължения принадлежи както преподаването на логика, така и това на география. Но тъй като логиката по природа изглежда по-близка до философията, която си има работа с мисленето, критическите изисквания към Йеше надвишават ония, които биха били отправени например към Ринк, който издава лекциите на Кант по география, както и към самия Кант, който е поръчал изданието на двамата. С оглед на тогавашното знание тази география е не по-малко свидетелство за възможността не да се представя злонамерено спекулативния философ, а именно в действителността на възгледите му, които са далеч и от тогавашните критерии за технически точно географско знание.

В подобни анонимни и предубедени рецензии скоро след издаването на тази *Логика* се оформя общо-взето типичната оценка на делото на Йеше, подчинена предимно на случайната му връзка с утвърдения Кантов авторитет и нескопосаното представяне на действителните му възгледи. Те продължават и до днес, допълнени с доста повече записки по Кантови лекции. Според Вернер Щарк, комуто дължа благодарност за изпратените сведения и копия, те са 23, от които засега достоверно и в ръкописи са документирани 11. Най-ранният е ръкописът на Бломберг, вероятно от 1761–2 г., докато

най-късният е този на Фридрих Баух, датиран през 1789 г.<sup>78</sup> За Логиката, издадена от Йеше, не е наличен такъв ръкопис, макар Йеше да признава, че е ползвал записките на самия Кант по учебника на Майер, а също така да се предполага, че е разполагал с препис на лекции от 1782 г., т. е. година след излизането на Критика на чистия разум; неговото издание „във всички съществени точки съвпада“ с по-късно открития препис на Хофман от това време.<sup>79</sup> В тази връзка още Адикес при работата си по издаването и коментирането на Кантовите съчинения отбелязва, „че преписването и компилацията на Кантовите записки (при всички предпоставки за множество различия) е бил процъфтяващ, почти индустриален клон в Кьонигсберг, поради което при никой препис не може безрезервно да бъде прието, че в тия тетрадки има пълна съобразеност (произход от само един лекционен курс) или времевата съотнесеност (според датирането на първата страница или по друг начин), а също така, че в тях могат да се срещнат големи пасажии от собствено Кантови изрази.“<sup>80</sup> Именно тези и подобни съображения, държащи буквално на буквата и методически предхождащи критиката на техническата възпроизводимост на всяка творба, за която не може да се докаже, че излиза изпод ръката на автора, са причина за обичайната негативна оценка на изданието на Йеше. Както видяхме, в известен смисъл това може да се отнесе и към Кант дори по отношение на *Критиката на чистия разум*, следваме ли мотивите на Шопенхауер. Срещу Йеше тя се повтаря още по-злорадо, макар да се отчита, че все пак тези преписи, освен че насочват към Кант, след 1781 г. си приличат твърде много, доколкото възпроизвеждат моменти от критическата философия по отношение на логиката и изложението на спекулативните ѝ основания. Всъщност това изглежда е и причината именно тези лекции да влязат в изданието на Кантовите произведения, макар критическите съображения срещу него да са били известни и по това време. Още повече записките по Кантовите лекции си приличат в техническата част, тъй като тя по правило възпроизвежда логиката на Майер. Имаме достатъчно основания да твърдим, че в най-общ смисъл това е било така и в лекциите на Кант: след 1781 г. той обстойно се е спирал на въвеждането към логиката и го е излагал според възгледите си за критическа философия, докато във втората част, засягаща основните логически понятия, съжденията и умозаклученията, формите на изводимостта и метода се е водил по „школския дълг“

Тази негативна оценка на Йешевото издание се задава по следния начин далеч преди да са намерени толкова много записки или преписи на Кантовите лекции по логика. Тя ни връща и към времето на Просвещението и

<sup>78</sup> Stark, W. Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kollegenheften nach Kants Vorlesungen über Logik, 142–143.

<sup>79</sup> Ebenda, S. 127.

<sup>80</sup> Ebenda, S. 137.

нашата „малка история“ около отговора на въпроса за същността му. Първият анонимен рецензент на това издание пише: „Очакването, което събужда заглавието на тази книга, надали би могло да бъде задоволено за когото и да от читателите. Ако подписаният от г-н Йеше, д-р и приватдоцент по философия в Кьонигсберг, предговор не даваше по-изчерпателно сведение по въпроса, не би могло да се разбере в частност как тази логика се нарича наръчник към лекции или как изобщо авторът на критиката на разума ще издаде под такова заглавие такава книга. Според този предговор г-н Кант няма никакво, дори и непряко, участие в това издание; той не е и автор в пълния смисъл на думата. Той само поръчал на г-н Йеше да преработи за печат една логика, както самият г-н Кант я е представял за своите слушатели в публичните си лекции и да я предостави на публиката във вида на един *компендиозен наръчник* (поне така пише г-н Йеше). За тази цел той му предоставил *собствения си ръкопис*, с който си служел при лекциите. Но този собствен ръкопис не съдържа нищо повече освен откъслечни мисли, бележки и пояснения, които г-н Кант нахвърлял на листчета в работния си екземпляр от Логиката на Майер, служеща от 1765 г. нататък за основа на лекциите по логика. Та именно от тия бележки г-н Йеше опитал да състави един нов компендиум“.<sup>81</sup>

Това е гледище, което вкарва издадената от Йеше логика в жанра на неумелите подражания на авторитетни възгледи и дори тяхна пародия. Затова то се придружава и от критиката, че Йеше не е успял да се приближи до нивото на учителя си така, че все пак да представи възгледите му възможно най-близо до „автентичните“<sup>82</sup> – както например това е сторил Фихте с анонимно издадения „Опит за критика на всяко откровение“, приет тъкмо за Кантов, преди самият Кант да отрече авторството си. Това е едно по-рядко изискване, което по същество приема възможността за пълно и убедително от гледище на публиката подражание. Според него авторитетът може само да бъде автентично възпроизвеждан. Именно в този стил друг анонимен рецензент на Логиката пише: „Несъмнено всеки има право да каже, че г-н Йеше е бил длъжен да изпълни поръчението на учителя си така, че да предостави на публиката логиката в оня образ, който ѝ би дал самият К.(ант).“<sup>83</sup>

Йеше обаче нито пародира, нито подражава; той най-вече просвещава дори и когато подчинява значим период от живота си на популяризирането

<sup>81</sup> По всяка вероятност това е оценка на Фридрих Бутерверк, но това предположение е доста хипотетично и авторизирането ѝ надали представлява особен интерес. Тя се появява анонимно в *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 71. Stück (2.5.1801), S. 803. cit. W. Stark, *Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kollegenheften nach Kants Vorlesungen über Logik*, in: *Kant-Forschungen* 1, 1987, 123–164.

<sup>82</sup>

<sup>83</sup> *Gothaische gelehrte Zeitung*, 21 Stück (14.3.1801), S. 169.

и защитата на Кантовите възгледи не толкова в тяхната автентичност, колкото в тяхното просветителско измерение. Това личи в жизнения му път, типичен за ония немски просветители, които всъщност превръщат Кант в авторитет и го пазят от не толкова от враговете, а от „приятелите“, въобразили си правото да продължават духа на критическото начинание. Не характерна за случая патетика, а честно признание звучи в речта на Карл Моргенщерн при поклонението пред „ковчега на преминалия във вечността д-р Готлоб Бенямин Йеше“. Това признание е изразено с понятията, с които обикновено се определя и Просвещението в стила на Кант. Моргенщерн хвали Йеше за „величието в зрелите му години, всепризнатата му преподавателска дарба да подрежда по убедителен и непринуден начин най-сложни понятия в лекциите си; в продължение на 37 години той извършва преподавателското благодеение върху хиляди души в балтийските провинции на Русия чрез събуждане и отработване на все по-правилни понятия както в писмена, така и в устна реч, както публично, така и частно в духа на своя велик кьонигсбергски учител особено в сферата на антропологията, също така на моралната философия и в областите на философията на дълга, правото и нравствеността, и не на последно място – в духа на едно зачитащо човешкото достойнство учение за религията.“<sup>84</sup>

За тази оценка Моргенщерн има ония основания, които ни дават правото да представим по-обстойно някои мотиви в мисленето и делото на Йеше, без когото просвещенската роля на Кант би изглеждала твърде плоска, както и малката история, с която започнахме, би била твърде случайна в поставянето на критическата философия в контекста на Просвещението.

Готлоб Бенямин Йеше е роден на 3.7.1762 в Грос Вартенберг, Бреслау, Силезия.<sup>85</sup> Съответно на съсловния си произход, той е обучаван най-напред у дома си от баща си, пастор и ректор на местното народно училище. Бащата придава особена тежест на изучаването на еврейски език и музика, подготвяйки сина си за наследник на пасторското място. За радост на местната еврейска общност десетгодишният Готлоб превежда по-леките части от Библията; за радост на християните свири отлично на орган. Семейното образование е достатъчно добра основа за обучение и в гимназията Елизабетенаум в Бреслау, чийто ректор е известният филолог и събеседник на Фридрих II и Лесинг Йохан Каспар Артелиус. В нея постъпва Йеше. Учебният план

<sup>84</sup> Karl Morgenstern: Dr. Gottlob Benjamin Jäsche. Kathedervortrag gegenüber dem Sarge des Verewigten, gehalten den 3. September 1842 in der Aula der Kaiserlichen Universität Dorpat, Dorpat / Leipzig 1843, S. 40.

<sup>85</sup> Всички данни по-надолу за биографията на Йеше са по Matthias Wolfes, Jaesche, in: **Biographis-Bibliographisches Kirchenlexikon, Verlag Traugott-Bautz, 1999, Band XVI, Spalten 793–807**, където има и по-пълно изложение на възгледите му, както и по предговора на Йеше към Логиката на Кант (Kant, Logik, AA, IX, S.S.).

изобилства най-вече от филологико-езикови предмети, сред които голямо място заема изучаването на нови езици. Същевременно е силно теологизирано в неезиковите дисциплини – с особен акцент върху толерантното представяне на различните верски възгледи в стила на Лесинговата представа за толерантност. От това време са и интересите на Йеше към логиката – той усърдно се занимава с „латинската“ Логика на Кр. Волф<sup>86</sup>, както и с някои съчинения на Лайбниц – „Монадология“ и „Теодицея“.

От 1783 до 1785 Йеше следва евангелска теология и философия в Хале, тогавашния център на Просвещението, където още се помнят събитията около изгонването на Волф преди век. Общата история на философията, представяна от неговия професор Йохан Август Еберхард в семинари и диспути като основа на философското образование<sup>87</sup>, събужда у Йеше интереса към документалната точност при представяне на нечий възгледи. Това със сигурност влияе по-късно върху убеждението му за историческата ценност на архивите, което ще го доведе заедно с приятеля му Ринк до издаването на лекционните записки и на Кант по логика и география. От Йохан Райнхолд Фьорстер, чиито публични сказки за пътешествия, народи и обичаи Йеше редовно посещава, той възприема и идеята за географията като особена форма на историята. Сред всичко това обаче изпъква интересът към Кантовите съчинения, които по това време придобиват популярност сред студентите във философските и богословските факултети на Прусия най-вече чрез статиите в „Берлински месечник“ и полемиките, в които влиза с Хердер, Менделсон, Якоби и Райнхолд.

Както повечето, завършили теология и философия, Йеше става домашен учител. Това му дава достатъчно време да се занимава с четенето на тежките съчинения на Кант, от което идва и и идеята да стане университетски преподавател по философия. За това Йеше бива поощрен и от баща си. В напълно просветителски стил той смятал, че в проповедите си синът му не постига така нужната за тях общоразбираемост и популярност. Към това бащата допълва и чисто догматическото съображение, че при следването в Хале синът му се е отклонил твърде много от лутерански ориентираната църква в Силезия. В този бащински съвет личи грижата за съчетаване на каноничен дълг и публично съобщавани мисли, който откриваме тъкмо в Кантовия „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“

След тези съвети Йеше все пак завършва теология, но и продължава още по-упорито с философски изследвания. Пръв резултат в това отношение е

<sup>86</sup> Wolff, Christian. *Philosophia rationalis sive logica*. Pars 1–3. Frankfurt / Leipzig 1740; нейният превод, т. нар. „Немска логика“, въвежда в научната употреба съответните немски понятия за разум, разсъдък, отношение.

<sup>87</sup> Cf. Eberhard, Johann August. *Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*. Halle, 1788.

анонимно излезлият през 1789 в „Берлински журнал за Просвещение“ *Opus za razgledane na vъпросa: Може ли чистият натурализъм да стане народна религия?*.<sup>88</sup> „Опитът“ напълно отговаря на вече засилените нагласи в Германия да се подчертават опасностите от обществена революция с оглед на събитията във Франция, но е и в съответствие с ония нерадикални черти на Просвещението, подчертани от Кант. В първата си публикувана работа Йеше се придържа към разделения, положени и от Кант в разбирането на двата вида употреби на разума, според едната от които следва да се съобразяваме с явленията и да ги поставяме под понятия, а според другата – само а priori от самия него и без всякакви емпирични дадености. Твърде вероятно е още в първата си статия Йеше да е бил повлиян и от някои външни обстоятелства около Кантовата философия, попаднала под съмненията, че е спинозистко учение за битието и всъщност пантеистическа мисловна система.

Основната си задача Йеше вижда във възстановяване на достойнството на религията в „просветените времена“, в които идеята за натурализма като източник на всяко верско чувство затъмнява не само нейния действителен източник – „просветения разум и образованото сърце“, но също така и самото просвещение.<sup>89</sup> Този външен източник, който некритично се приема за откровено Божествено превъплъщение, докато е само явление, влияе и върху схващането на „държавата като машина“. Нейното пряко действие е насочено към „подчинение на гражданите и гражданското общество, независимо от техните политически и съсловни различия.“<sup>90</sup> Затова натрапването на една религия на чистия натурализъм може да изглежда практически полезно за „народа“ и за „държавната машина“, но то е и не по-малко опасно, тъй като спомага за едностранчива промяна на реда в обществото. В това отношение за Йеше „абстракцията от една цялост“, каквато е целостта на човека и обществото, в името на практически ползи в края на краищата води „до истинския израз на чистия натурализъм – революцията“.<sup>91</sup>

На този натурализъм, който се кичи с украсите на науката, противостои същинското Просвещение, независимо от всеки външен авторитет. То има мястото си в спекулативното мислене на учения, независимо от политиката и природата. Мисленето е съобразено само с чистия разсъдък. От него произтичат преките познания и истинската, естествена на човешката природа вяра, чийто пръв източник е вярата в себе си и спокойствието на вътрешното блаженство. Това обаче не е „благо, присъщо само на учените, а неотнимаемо право на човечеството изобщо, за което всеки има обосно-

<sup>88</sup> Versuch einer Untersuchung der Frage: Kann reiner Naturalismus Volksreligion werden?“ (Berliner Journal für Aufklärung 1789, 201–240.

<sup>89</sup> Ebenda, S. 204.

<sup>90</sup> Ebenda, S. 220.

<sup>91</sup> Ebenda, S. 226.



вани и естествени претенции.<sup>92</sup> В това „самооткровение на разсъдка“ и „под водачеството на спекулативната му употреба“ възсиява „единствената и само вътрешна очевидност на истината и се поражда най-висшето право на решението и действието.“<sup>93</sup>

Този „Опит“ на Йеше, както и анонимно излязлото следващата година съчинение „Върху чистия натурализъм и позитивната, в частност християнска религия и нейното отношение към народното Просвещение“, служи за обвинения в хетеродоксия от пасторската общност в Силезия. Обвинението изглежда е решаващ повод той да избере философското поприще. В него Йеше ще се прочуе като един от най-яроствните критици на пантеизма с три томната работа „Пантеизмът според неговите различни главни форми, начала и развитие, спекулативното и практическото му съдържание. Принос към историята и критиката на това учение в по-старата и по-новата философия“. В третия том, под заглавие „Всичкост и абсолютност или старото космоистическо учение на ‘hen kai pan‘ в неговите съвременни идеалистически главни форми и начини на образуване“, Йеше дава сбит израз на „критическите си наблюдения и рефлексии върху теоретическата и практическата ценност на пантеистическите спекулации, преди всичко в специална връзка със съвременните, идеалистически главни форми и начини на преобразуване на старото космоистическо учение.“<sup>94</sup> Множеството следващи първата му публикация книги и статии са посветени на тази борба, която същевременно той ще схваща и като защита на Кантовата философия срещу „идеалистически обърнатия пантеизъм“ у Шелинг и Хегел. Йеше дотам ще държи на преследването на пантеизма, че при погребението му неговите ученици под звуците на моцартовия реквием ще променят познатата римска формула при полагане на ковчега и вместо „Природа“ ще пеят Бог: „Nos te ordine, quo Deus [Natura] permiserit, cuncti sequemur.“<sup>95</sup>

Но да се върнем към жизнения път на Йеше и неговите философски интереси към края на 18 век. Съчетани с верското му убеждение, те го отвеждат през 1791 г. в Кьонигсберг, където посещава лекционните курсове на Кант по метафизика и антропология. Тъй като намеренията на Йеше за бърза хабилизация не се осъществяват, по съвет на Кант, който впрочем е минал по същия път и често е давал подобни съвети на студентите си, Йеше става домашен учител в Курландия. Тук той пише и дисертацията си „De Parmenide Pantheista eiusque in philosophiam meritis“, защитена в уни-

<sup>92</sup> Ebenda, S. 224.

<sup>93</sup> Ebenda, S. 240.

<sup>94</sup> Jaesche, G. B. Allheit und Absolutheit oder die alte kosmotheistische Lehre des ‚hen kai pan‘ in ihren modernen idealistischen Hauptformen und Ausbildungsweisen“, Berlin 1832, cit. M. Wolfes, Jaesche, S. 800.

<sup>95</sup> Wolfes, M. Op.cit.

верситета в Хале през 1795 г., а през 1799 г. се хабилитира като приват-доцент в Кьонигсберг с темата „*Arctissimo omnium disciplinarum inter se nexu, philosophiae criticae principiis firmissime fundato. Disputatio philosophia*“ пред комисия от Кант, Кристиан Якоб Краус и професора по математика Йохан Шулце.<sup>96</sup> Това е вторият му, по-дълъг престой в Кьонигсберг, където има вече по-близки контакти с Кант, като дори чете въвеждащи лекции върху Кантовите произведения, особено върху *Критиката на чистия разум*. Тя вече се е превърнала в учебно пособие за студентите в университета и предмет на лекционни курсове, нито един от които не е воден от самия Кант. Тук трябва още веднъж да се напомни характерното за времето обстоятелство, че е било недопустимо авторът да има за основа на лекциите свое произведение. Като автор той е можел, разбира се, в съответствие с цензурата, да съобщава своите мисли на публиката, но като назначен преподавател е бил длъжен да се съобразява със службата си. Тя е изключвала той да се явява пред студентите като „свободен мислител“. Тъкмо в същата 1799 г. от университета в Йена след скандал е изгонен Фихте, който в лекции се осмелявал да проповядва своите схващания за вярата и основните положения на „Наукоучението“.

По това време Йеше е приет в най-тесния кръг около Кант и със сигурност участва в защитата на учителя си от т. нар. „метакритическа инвазия“. Тя идва от много посоки както от ония „приятели“, които искат да продължат критическата философия, така и от откровени теоретически противници на Кант.

\* \* \*

Името си тази „инвазия“ получава от издадената през 1799 г. ХердEROVA *Метакритика към Критика на чистия разум*, чиято забъркана история позволява да видим и взаимоотношенията сред немските просветители по това време. Тя ни представя и идейния контекст, в който ще се появят и Логиката, и Географията на Кант, издадени съответно от Йеше и Ринк.

Историята прилича на несръчна сплетня със скрити и открити писма, но си струва да бъде разказана по начина, по който тя се е виждала по това време отвън. Тя е документирана от Карл Август Бьотингер в спомени за негови съвременници.<sup>97</sup> Настина, днешната филологическа и документална точност опровергава множество от неговите свидетелства. Но нека имаме предвид, че както той, така и мнозина от участниците са нямали такъв достъп до документи и свидетелства, какъвто имаме днес. А и да са го имали, надали са

<sup>96</sup> Ebenda.

<sup>97</sup> Karl August Böttingers literarische Zustände und Zeitgenossen (erstes Bändchen), herausgegeben von R. W. Böttinger, Hoffrate und Professor zu Erlangen. Leipzig, Brockhaus, 1838.

се ръководели от изследователски намерения. По-скоро те са участвали в спорове и теоретични битки, чиято задкулисна история, като всяка такава, със сигурност е била изпълнена със сплетни, слухове и случайни откривания на „тайни“ в писма, които са давали израз на същинските отношения, скрити в куртоазните обръщения и признания.

Та според Бьотингер още от студетските си години в Кьонигсберг Хердер не е бил особено очарован от Кант. Макар и да виждал в него единственият по-смислен учител в „мизерната логическа сухота и варварство“ на тамошния университет, той откривал във философията му „метафизическо високомерие и необоснована софистика.“<sup>98</sup> Затова само записвал някои от „твърде конфузните тълкувания“ на темите в лекциите на Кант, като ги доработвал у дома си. Това и го насочило към по-усърдно изучаване на древните, както и на съвременната литература и езици, с което окончателно се отклонил от спекулативната философия. В това отношение по-късно той намерил и съмишленник в лицето на друг разочарован от Кант бивш негов приятел – Хаман, с когото Хердер дълго време ще си кореспондира. Тази кореспонденция, за която знаели мнозина, представлявала „прекрасно съкровище от ръкописни съчинения, сред които твърде горчиви срещу магистъра Кант, а също така и множество нови хипотези.“<sup>99</sup> Именно Хамановите писма съставлявали най-важната част от „горчивата“ критика срещу Кант, като в едно от тях Хаман изпратил и една „метакритика на Кантовата метафизика“. Хердер преписал и препратил иначе доста нечетливото писмо на Хаман до Якоби, също заинтересован от критиката на Кант с оглед на продължаващия спор за спинозизма. От своя страна той го дал на зет си, който пък го предал на Ринк, приятел на Йеше и друг участник в редовните беседи в дома на Кант. Същевременно след смъртта на Хаман Хердер публикувал от свое име една „метакритика“, която съвпадала с най-важните части с тая на Хаман. И когато в групата от верни последователи на Кант се оформила идеята да се даде отпор на „метакритическата инвазия“, те напълно логично сметнали, че тя е дело и на Хаман, и на Хердер. Когато Йеше и Ринк изобличили с публикуването на това писмо в общата си работа „Върху трите основни твърдини на най-модерния емпиризъм на един фантазиращ разум: пространство, време и сила“ в „Разни неща към историята на метакритическата инвазия“.<sup>100</sup>

Това описание не се съгласува с Хердеровото отношение към Кант, както и с историята на самата „метакритическа инвазия“, макар да обяснява настроението срещу нея в кръга около Кант. Публичното отношение към

<sup>98</sup> Ebenda, S. 129.

<sup>99</sup> Ebenda, S. 132.

<sup>100</sup> Über die drey Grundvesten des modernsten Empirismus einer phantasirenden Vernunft, Raum, Zeit und Kraft, in: Friedrich Theodor Rink / Gottlob Benjamin Jäsche (Hgg.): *Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasion*. Königsberg, 1800.

Кант е изразено в една от най-въздействащите късни работи на Хердер, с която иначе се утвърждава насочен срещу кантианската представа възглед за разума. В *Писма за подпомагане на хуманизма*, предшествващи *Разсъдък и опит*. Една *Метакритика към Критика на чистия разум* с поне три години, Хердер нахвърля с благодарност образа на първия си учител по философия. Това е и образ на просветителя: „Имах щастието да познавам един философ, който бе мой учител. В най-цветущите си години той притежаваше радостната ведрина на младежа, която, вярвам, е запазил и в преклонната си старост. Неговото открито, направено само за мислене чело, бе седалище на неразрушима ведрост и радост; от устата му течеше най-богата на мисли реч; на разположение му бяха шегата, вицът и настроението и лекциите му кръжаха в разговорите ни. Със същият дух, с който той излагаше Лайбниц, Волф, Баумгартен, Крузиус, Хюм и следваше природните закони на Кеплер, Нютон и физиците, той възприемаше излезлите по това време съчинения на Русо, „Емил“ и „Елоиза“, както и всяко природно откритие, с което се запознаваше, оценяваше го по достойнство и винаги се връщаше към безпристрастното *познание на природата* и към *моралната ценност на човека*. Историята на хората, народите и природата, естествознанието и математиката бяха източниците, с които той оживяваше лекциите и обкръжението си; за него не бе безразлично нищо, което би било достойно за знание; никаква кабала, никаква секта, никаква полза, никаква лична суета не можеха да имат за него и най-малкото предимство пред разширяването и осветляването на истината. Той даваше смелост и принуждаваше по приятен начин към *самостоятелно мислене*; деспотизмът му бе душевно чужд. Този човек, когото споменавам тук с най-голяма благодарност и уважение, е Имануел Кант; светлият му образ стои пред мен. Не искам под него да сложа варварския надпис, както някога бе предложил един недостоен философ:

Noster Aristoteles, Logicis quicunque fuerunt,  
Aut par aut melior; studiorum cognitus orbi  
Princeps, ingenio varius, subtilis et acer;  
Omnia vi superans rationis etc.,<sup>101</sup>

Но именно подхвърлянето на „варварския“ надпис под този иначе възхитителен портрет на Кант – „Нашият Аристотел, чиято логика е същата и по-добра от старата, владетелят на света с най-известните си съчинения, променливият дух, изтънчен, но и страстен, преодоляващ всичко със силата на разума и т.н.“ – насочва и към друга една възможност на тълкуване,

<sup>101</sup> Herder, J. G. *Briefe zur Beförderung der Humanität* (Hrsg. H. Stolpe, H.J. Krause, D. Simon), Aufbau Verlag. Berlin/Waimar, 1971, Bd.1, S. 413.

налична във времето. Това е иронията към критическото дело, която „метакритиците“ като Хаман и Хердер отдавна използват. Тя струи от техните произведения най-вече в художествени образи и алюзии, в афористично изказани оценки, чието по-лесно запомняне е далеч по-ефикасно за публично въздействие от тежките пасажии в критическата философия.

Споменът на Бютингер също така надали се съгласува и с факта, че далеч преди Хердер да публикува своята *Метакритика*, тя вече има свой методически израз още в Хамановата *Метакритика на пуризмите на разума*, излязла в 1784 г. и следваща най-ранните му работи за сократическия диалог, естетиката и рапсодиите в кабалистична проза. Именно в тях Хаман, далеч преди появата на *Критика на чистия разум*, полага основите на онази критика на Просвещението, която по-късно ще се обърне и срещу Кант като „метакритика“. За Хаман разумът не може да съществува извън езика и историята. Нещо повече, разумното мислене е само случайна и зависеща от впрочем и знаците, само от местата, на които се намират, поради което са променливи във времето и понятията в своите определения и отношения – също като монетите.<sup>102</sup> Затова не може да се изхожда нито научно-картезиански, нито общностно-верски от едно основоположение, извън това, че „собственото ни битие и съществуването на всички неща извън нас е доказуемо само чрез вярата.“ Тя не е дело на разума и не може да бъде обяснена по никакъв начин, освен в чувствената достоверност на многообразието на съществуващи неща. Това достоверно многообразие, което надхвърля суетата на разума, е толкова „малко обосновано от причини, колкото вкуса и зрението.“<sup>103</sup> Това убеждение ще се изрази по-късно в основното положение, което Хаман ще отправи срещу *Критика на чистия разум* и ще се превърне в образец на всяка нейна „метакритика“: първото критическо прочитване на философията „се състоеше именно в отчасти криворазбрания, отчасти неуспешния опит да се направи разумът независим от всяко предание, всяка традиция и вяра.“<sup>104</sup> Именно това ще мотивира и Хаман, и Хердер да разглеждат разума не като чист, а като зависещ от езика и историята. Той е разум най-напред на говорещи хора, а не само и преди езика и историята налична мисловна способност, изпадаща в илюзията за зависимите от нея събития. Тук може да се напомним и баснята на Хердер за *Слънцето и вятъра*, изразяваща това иронично отношение към заблудите на светлия разум:

„Веднъж спорели слънцето и вятърът кой от тях е по-силен и се съгласили, че ще решат спора си, когато видят кой ще накара един случаен пътник най-напред да свали палтото си. Веднага вятърът започнал да духа силно,

<sup>102</sup> Hamann, J. G. *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*, Phil. Reclam jun. Stuttgart, 1968, Kap. 6, Zweyter Abschnitt.

<sup>103</sup> Ebenda.

<sup>104</sup> Hamanns, J. G. *Sämtliche Werke*, Bd. III, S.. 284.

подкрепен от дъжд и градушка. Бедният пътник треперел и студувал, но все по-здравно се загръщал в палтото си и продължавал пътя си както може.

Дошъл редът на слънцето. С меки и светли лъчи то огряло земята, станала топло и приятно. Пътникът не можел да търпи повече палтото на гърба си. Затова той го свалил и се изтегнал под сянката на едно дърво, докато слънцето се радвало на победата си.“

В подобен ироничен стил, който вече недвусмислено има предвид Кант, е и притчата *Към вечния мир (едно ирокезко мероприятие)*. В нея Хердер противопоставя на „многообсъждания напоследък вечен мир“ в Европа историята за мирното договаряне между индиански племена. Те решили да третират едно от тях като жена, която не трябвало да принадлежи никому, но пък да я защитават при нападения и да спазват достойнството си пред нея, като не се бият.<sup>105</sup> Затова според Хердер и в Европа трябва да се въведе подобен практически модел, който е далеч по-ефикасен от упованието на просветени монарси и просветляващ разум.

Така „метакритическата инвазия“, използваща повече въздействащи образи, отколкото понятийни разделения, става достатъчно опасна не в теоретичния си аспект, а в изграждането на пародиен публичен образ на критическата философия. Затова и ако не вярваме на Бьотингер за „тайния път“, по който инвазията стига до кръга около Кант, можем да предположим, че в разговорите в дома на Кант, където Йеше и Ринк са били постоянни участници, се е оформила идеята за публичната защита на критическата философия именно като израз на научното мислене. При това почти с оръжията на противника, като се дадат кратки и ясни, почти афористични изложения на основните критически теми. Материал за това е имало предостатъчно – именно множеството бележки към лекционните курсове. Кант вече не е можел да поеме тази работа – най-вече поради напредналата си възраст, затруднено зрение и неохота да се рови в записките си.

Ето защо напълно можем да се доверим на Йеше, който в предговора към *Логика* заявява, че „от близо година има от Кант поръчението да представи за печат Логиката така, както той я е излагал в своите публични лекции и да я даде на същата тази публика в облика на един компендиален наричник. За тази цел аз получих от него собствените му ръкописи, с които си е служил в лекциите, както и изразеното особено, правещо ми чест доверие, че аз, запознат с основоположенията на системата му изобщо, и тук ще мога на навляза в хода на идеите му и няма да преинача или фалшифицирам мислите му, а ще ги изложа с нужната яснота и определеност и същевременно със свойствения им ред.“<sup>106</sup>

<sup>105</sup> Cf. Herder. Op. cit., Bd.2, S. 276.

<sup>106</sup> Kant. *Logik*, AA, IX, S. 3. Йеше получава и задачата да представи и една *Метафизика*, което и обещава в Предговора (Ebenda, S.). Тази *Метафизика* така и остава неиздадена, макар

Извън съображенията за приносите на Кант в разработването на логиката, Йеше изтъква и необходимостта от нейното публично представяне в развитието ѝ. Защото Кант „от време на време отчасти я разширяваше чрез нови идеи, отчасти винаги я редактираше и подобряваше с оглед на различни теми.“ Следователно това издание съдържа поне същественото от всичко това, което прославения коментатор на учебника на Майер е искал да сподели със слушателите си в свободния си маниер на изнасяните от него лекции върху логиката, съобразявайки се със своите записки.<sup>107</sup>

Независимо обаче от тези подобрения, при излагането на Логиката Кант винаги е оставал на гледището за самостоятелността на научното обосноваване от самото себе си, т.е на гледището на необходимото действие на принципи a priori. Нито един от тях не може да бъде обоснован с приемането на независима от познанието онтологическа реалност, дори и това да е реалността на познанието. В това отношение самата логика може да се развива в трансценденталното си обосноваване, но като обща форма на мисленето е винаги завършена така, както в общи линии е завършена и граматиката, с която си служим, и психологията, с която работи „душевният ни апарат“. Според Йеше Кант „сам би могъл да изложи всичко това, което засяга икономията и външната форма на логиката според архитектурния си план, чиито съществени черти са набелязани в *Критика на чистия разум*“, ако това би му било позволено от по-важното му „занимание за научно обосноваване на общата система на собствената му философия – на философията на действително истинното и определеното.“ Това по-икономично цялостно изложение може обаче да е само технически по-чисто, без да отива към обосноваване на самата логика, извършено от Кант. Тъкмо илюзиите за реалност, която определя опита на мисленето, са и илюзии за развитието на някаква чиста логика, основана на „общо наукоучение“ или на „трансцендентален идеализъм“, при който изчезва разликата между субект и обект, както става според Йеше при Фихте и Шелинг. Те попадат в порочния кръг на въпроса за „абсолютния първи принцип на всяко познание и наука – дали изобщо е възможен и дали би могъл да бъде намерен?“ и търсят начин да излязат от този кръг вече не с логика, а, както и правят метакритиците, с онтологизация на самото познание, т.е. с вяра в непосредствено постигане на абсолютна и непроменлива реалност. Така „наукоучението вярва, напълно да е открило такъв принцип в чистото, абсолютно Аз и с това да е обосновало цялото

---

и да е обявена през 1802 в каталога на Лайпцигския панаир от издателството „Гьобелс и Унцер“ в Кьонигсберг като **I. Kant's Metaphysik, nach des Verf. Handschrift zum Handgebrauche für Vorlesungen bearbeitet und herausg. von G. B. Jäsche. Königsb. 1802. 8.**) Книгата не излиза, защото при по старателно изучаване на ръкописа се оказва, че най-съществените части вече се намират в издадените критически съчинения на Кант и повторението им надали ще направи добра услуга. (Cf. M. Wolfes, op. cit., S. 813).

<sup>107</sup> Ebenda, S. 4.

философско знание не просто по форма, а според съдържанието му“. „По същия последователен начин срещу предпоставянето на логически основоположения като безусловни, ще рече неизводими от никакви по-висши, се обявява и Шелинг в своята система на трансценденталния идеализъм, при което логиката възниква само чрез абстракция от определени положения и – доколкото това възникване става по научен начин – би могла да възникне само чрез абстракция *от най-висшите* основоположения на знанието, с които вече предполага принципа на наукоучението.“<sup>108</sup> Така логиката всъщност се оказва следствие на по-висши основоположения, абстракция от нещо и съответно изводима от него. По същия начин и разумът би могъл да бъде изведен от откровени основоположения, чийто непосредствен достъп можем да си въобразим.

Вече в текста на Логиката, приписана на Кант, се явява и опровержението на това суетно положение, с което се кичат както метаkritиците, настоявящи на основополагащото действие на езика и историята върху разума, така и „приятелите“, от които Кант моли Бог да го запази, защото са убедени, че може да се онтологизира трансценденталната аперцепция не дори като Бог, а като Аз. С достъпа до подобни основоположения, „поласкаваме собствената си суетност по един косвен начин“, но същевременно допускаме една от най-тежките грешки в създанието: „да приемаме предварителни съждения за основоположения, да съдим по субективни причини, които погрешно започват да се считат за обективни основания“, извън това, че е твърде съмнително дали времето е пресяло най-доброто от миналото.<sup>109</sup> Всички тия предразсъдъци пречат да се осъществят общите правила за избягване на грешките в правилното съдене. Пак в Логиката виждаме тия правила така: „1) да мислиш сам; 2) да се мислиш на мястото на друг; 3) по всяко време да мислиш в съгласие със себе си. Максимата на самостоятелното мислене може да се нарече *проветителски* начин на мислене; максимата да се поставяш в мисленето на гледището на другия – *широк начин на мислене*; и максимата да мислиш в съгласие със себе си – *последователен или свързан начин на мислене*.“<sup>110</sup> Това ще рече да не се употребява механично разумът, както и да не се осланяме на практическата употреба на общата логика, тъй като това „не е нищо повече от *техника на учеността изобищо*“.<sup>111</sup> Събрани с модата и страстта към все нови новости, тези предразсъдъци превръщат човек в повърхностен „белетрист“, т.е. „той значи не е учен...; той може да бъде наречен маймуната на хуманиста.“<sup>112</sup>

<sup>108</sup> Ebenda, S. 7.

<sup>109</sup> Кант. Логика, 78–79; 81 и сл.

<sup>110</sup> Пак там, 58–59.

<sup>111</sup> Пак там, с. 13.

<sup>112</sup> Пак там, с. 45.



Забележително е, че повечето от тези определения, чиято реторическа и афористична сила е в съзвучие със систематичното им значение за Кантовото схващане на правилното мислене, влизат в лекциите по Логика между 1781–1785 г.<sup>113</sup> времето не само на преработването на *Критика на чистия разум* до нейното второ издание, но и на участието на Кант във водения по страниците на „Берлински месечник“ спор за същността на Просвещението. Надали е случайно, че в тях се срещат мотиви, реторически обрати и образи, които виждаме в приведените и преведените в началото текстове – от басничката на Цолнер за маймунското злочинство през описанието на машината на Кемпелен до оценката на Бистер за скритото техническо постижение. Почти дословно те се повтарят и в популярната *Антропология от прагматично гледище*, следващият най-дълго четен от Кант лекционен курс, в който – както признава сам той – „заради популярността намериха за уместно да присъстват и хора от други съсловия.“ Това са т. нар. „незаменими повели за категорията на мислителите:

1. Мисли сам.

2. Мисли себе си (в общуването с хората) от положението на всеки друг.

3. Мисли винаги в съгласие със съмия себе си.

Първият принцип е отрицателен (*nullius addictus iurare in verba Magistri*), на свободното от принуда; вторият е положителен, на либералното, угодно спрямо понятията на другите; третият – на последователното (праволинейно) мисловно убеждение; за всеки от тях, а най-вече за тяхната противоположност антропологията може да даде примери.“ И веднага след това идва обобщението, представено с дословен цитат от „Отговора на въпроса: Що е Просвещение?“, именно: „Най-важната революция във вътрешния свят на човека е „изходът от самопричиненото непълнолетие. И вместо, както досега, да се оставя други да мислят за него, да подражава или да го водят с проходилни кайшки, сега той се осмелява да крачи, макар и да залита, по земята на опита със собствените си нозе.“<sup>114</sup>

Затова колкото и да е трудно да се удържат изискванията за отказ от ценностни квалификации, наложени от по-късното историческо развитие, си струва да се направи изводът: „Отговорът на въпроса: Що е Просвещение?“ не просто стои във времевата среда между двете първи *Критики*, но се оказва случайно, ала безценно размишление по въпрос, чието следствие е решаващо за оформянето на критическото мисловно убеждение. И ако в

<sup>113</sup> Cf. Kant. *Handschriftlicher Nachlass, Logik, AA, XVI*, Erläuterungen zu den von Erich Adickes, respektive Friedrich Berger herausgegebenen Nachlassbänden.

<sup>114</sup> Kant. *Antropologie*, 228–229. (в бълг. издание преводът е по-описателен и с доста вмъкнати пояснения, но най-голямата разлика с моя е преводът на *Denkungsart* с „начин на мислене“ – вж. Кант. *Антропология*, с. 132).

„Отговора...“ Кант се съмнява, че с „революция вероятно би се стигнало до отхвърляне на личния деспотизъм и на алчното или властолюбиво потисничество, но никога до истинска реформа на мисловното убеждение“, то вече в Предговора към второто издание на Критиката е убеден, че със своя „трактат за метода, не система на самата наука“ е предприел тази цялостна мисловна революция в убеждението, от което се нуждае метафизиката, за да си върне достойнството на наука.<sup>115</sup> Това е връщане на разума към самия себе си. По несъмнен начин то е свързано и със „склонността и призиванието за свободно мислене“, и с „умонастроението на народа (чрез което народът става все по-способен за *свободата да действа*) и най-сетне влияе дори върху принципите на *правителството*, което само намира за полезно да се държи по достойнство с човека, който вече е *нещо повече от машина*.“

---

<sup>115</sup> КrV, В, XXII–XXIII; КчР, с. 60.

## Вместо заключение: Краят на Просвещението

По времето, когато се подготвя и провежда отпорът срещу „метакритическата инвазия“ и Йеше съставя по Кантовите лекции *Логиката*, а Ринк – *Географията*, далеч от Кьонигсберг се разиграва един не толкова ожесточен, колкото рутинен спор. Той е рутинен с оглед на публичното лицемерие по отношение на верските дела от страна на цензурата и ожесточен откъм частното му изживяване от Фихте. Това е т. нар. „спор за атеизма“. Лично за Фихте спорът е твърде важен – той бива освободен или изгонен от университета в Йена. Този спор е важен и за Просвещението в Германия, доколкото може да бъде представен като негов времеви край. Във философските си измерения това Просвещение започва също с подобен спор, засягащ свободата на учения да разглежда недогматично верски въпроси; този начален спор също завършва с изгонването на един философ от университет, с изгонването на Кристиян Волф от Хале.

В немската просвещенска традиция, вместена между изгонването на Волф и Фихте, задачата на поредица мислителци, университетски преподаватели, учени, писатели, преводачи, автори, читатели и издатели се състои в търсенето на съдържателни най-висши съображения, които подобряват общия живот и могат да претендират за разумна общовалидност. Те търсят края на Просвещението като място, като топос, удържащ разумния смисъл от пропадане в пропастите на разхвърляната чувствителност и страстна вяра. Сред тях изпъква Кант, чийто „Отговор на въпроса: Що е Просвещение?“ е хрестоматиен пример за това питане и отговаряне, в което мястото на Просвещението се утвърждава в самостоятелното разумно мислене.

Неговите последователи в т. нар. немски идеализъм продължават търсенето на по-широки и здрави основания и оформят линията, която ще отведе Просвещението до облика, нахвърлян и изобличен от Хоркхаймер и Адорно като „ново варварство“. Невинното търсене на разумните основания за тях вече исторически е довело до превръщането на разумността не просто в глупост, отричаща чувствителността, а в престъпление, неизвинимо с добрите иначе намерения да се дадат здравите опори на мисленето.

От спора за атеизма, който изглежда е поводът за радикализацията на Фихте и заместването на моралния императив с изискванията на общия живот, схванат вече като национален и немски в една „стопански затворена държава“, изтича една друга, тънка струя, която поради това почти не се забелязва в сериозните изследвания на епохата, имащи си работа с големите философски и исторически теми. Тя дори не достига до ония задаващи оценката на Просвещението съображения, дадени от Хоркхаймер и Адорно така:

„Същинската архитектуронична структура на Кантовата система, както гимнастическите пирамиди в оргиите на Сад и принципиалната същност на ранните буржоазни ложи – тяхното цинично отражение е строгият регламент на обществото от развратници – възвестява изоставената от съдържателни цели организация на целия живот.“<sup>1</sup>

Струйката, за която говорим, е оня край на Просвещението, където то намира съдържанието си в непосредствената телесно-чувствена просвета и остава доволно в него и от него. Това място се представя с нова и по-богата очевидност в общество, в което човешкото може да бъде спасено само в животинските му изяви и все пак да остане човешко и просветителско.

Намирането му го дължим на човека, всъщност предизвикал спора за атеизма. Той се нарича Фридрих Карл Форберг, последовател на Кант, ученик и приятел на Райнхолд, автор в списанието, около което се събират лицемерните вълнения за атеизма във Ваймарското херцогство през 1798-1799 г. В Кантовото дело Форберг виждал „не само традиционния духовно-теоретичен проблем, но и това, че с него за пръв път се дава мисловното убеждение за схващане на революцията. Затова, както си спомня, той посъветвал своя уважаван учител Райнхолд: Пишете върху Френската революция, която възпламенява сега всички духове, може би спекулацията у нас е вече изморена. Ще видя, беше отговорът му.“<sup>2</sup>

Райнхолд не следва съвета на ученика и приятеля си и продължава уморителните спекулации. Форберг обаче отдавна се е захванал с тази работа срещу спекулативното мислене, воден от съображението: „най-омразното във философията е, че с понятията не се прави нищо по-различно от това, което правят с камъните надничарите по пътищата – разбиват ги и ги подреждат.“<sup>3</sup> Форберг иска да бъде честен и оставя такива самостоятелни камъни **в своите** „естетически фрагменти“, смятайки, че така ще събуди по-добре мисленето, отколкото в големи трактати. Дори предлага този метод и на Песталоци, а във връзка с вярата го развива в статията си „Развитие на понятието за религия“, предложена за отпечатване в издаваното от Фихте и Нийтхамер *Философско списание*. Статията излиза през 1798 г. и предизвиква възмущение сред мнозина читатели, тъй като Форберг извежда религията дори не от етическия, а от естетическия опит и я схваща като фрагментарно художествено произведение и особено чувство за удоволствие. Фихте, който като редактор и първи цензор е бил отговорен за публикациите, предпазливо сложил към статията на Форберг студията си „Върху основанията на нашата вяра в Божественото

<sup>1</sup> Хоркхаймер/Адорно, Диалектика на Просвещението, с. 115.

<sup>2</sup> Dietzsch, St. Friedrich Karl Forberg – von der Vernunft der Sinnlichkeit, in: Antonio Panormita, Hermaphroditus mit Apophoreta von Friedrich Karl Forberg (komm. W. Körner und St. Dietzsch), Edition Leipzig, 1986, S. 442.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 443.

откровение“<sup>4</sup>. По прошение на анонимни доброжелатели и загрижени за студентите бащи списанието бива конфискувано, независимо от обясненията на издателите и разясненията към публиката, които Фихте прави. В тях Фихте се оправдава, че пуснал статията на Форберг, за да може и да я опровергае в същия брой, поради което смята конфискацията на списанието за грешна стъпка на правителството и заплашва да напусне университета. Той се държи остро и с комисията, която обсъжда случая и се опитва да го успокои. В тази комисия са тайните съветници Гьоте и Хердер, които смятат, че цялата история може да приключи „без много шум“. Както си спомня Гьоте, „Това веднага спъна, дори парализира общото благоразположение към него; не оставаше друг изход, всяко посредничество беше невъзможно и най-безболезненото, което можеше да се направи, беше той да бъде уволнен. Едва сега, когато нещата бяха вече непоправими, Фихте узна за насоката, която тук се бе смятало да им се даде, и несъмнено се е разкайвал за прибързаната си стъпка, както и ние съжалявахме за нея.“<sup>4</sup> Това разкажание, съчетано с обида, личи в писмата му, чиято сериозност е изглежда по-несъобразена със случката, отколкото реакцията на Форберг. Той приел с усмивка освобождаването си от длъжността на ректор на гимназията в Заалефелд.

Фихте, без всъщност да го иска, напуска Йена и продължава с извиненията си в поредица писма до съмишленици. В едно от тях, именно това до Райнхолд от 22 април 1799 г. Фихте прави разлика с оглед на Якоби между „спекулацията и действителния живот като висша максима на философа, който все пак е и остава човек; но не и *част от своята философия*. Неговата философия е независима от живота му и животът му – от философията.“ „Предимството на истинския идеализъм се състои в това, че той познава добре себе си...но идеализмът е истинската противоположност на живота. Същинската му цел е знанието заради самото знание, практическата му цел следователно е *опосредствана, педагогическа* в най-широкия смисъл на думата.“ Затова и „да се отнася философията до мисловното убеждение и съвестта на мен ми изглежда абсолютно празно... Затова не мога да намеря никакъв друг смисъл в обвинението за атеизъм на една действителна философска система, каквато смятам своята, освен този: тя обосновава една *педагогика* (учение за религията), която е *атеистична и води до атеистично мисловно убеждение*.“<sup>5</sup> В допълнението към писмото си добавя и следното: „Това, че в съчинението на Форберг наистина прозира Кантовият скептически атеизъм, във всеки случай трябва да бъде признато от *познавача*. ..Форберг не е толкова срещу това мое убеждение, колкото, че не *го засяга*. А че Кантовото *като че ли* е насочено срещу системата ми, е истина и ясно.“<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Heine, H. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, 123–124. (българ. превод в Хайне, Философска проза, прев. Ст. Джамджиев. С., Наука и изкуство, 1981, т. 1, с. 139)

<sup>5</sup> Fichte, J. G. Briefe, Verlag Philipp Reclam. Leipzig, 1986, 230–231.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 233.

Форберг потвърждава това мнение, че не е достигнал до идеализма на Фихте и че това не го засяга, публикувайки същата година *Апология на моя възбразяем атеизъм*. Тя е водена от ироничната стратегия, изразена в афоризма: „Какво я засяга държавата, че някой е атеист? В най-крайния си вид атеизмът е заблуда...и нищо повече?“<sup>7</sup>

Намерил място в херцогската библиотека в Кобург, Форберг продължава разбиването на камъните на философията с афоризми и естетически фрагменти. Тук той открива и сборника с еротична поезия на Антонио Панормита, придворен поет на Козимо Медичи, за когото и съставил между 1422 и 1425 г. сбирка по тема от антични и по-нови еротични стихове с подсещащото обяснение: „Козимо, прочете ли заглавието на книгата ми? Най-отгоре я нарекох Хермафродитус, защото за книга като моята, която разказва за женски и мъжки член, такова заглавие е изключително подходящо.“<sup>8</sup>

Форберг издава през 1824 г. тази сбирка в прилежния стандарт на немската книжнина с много обяснения и отпратки към древни поети и философи наред с допълнението *Апофореа*. В този „десерт“ той представя в осем глави видовете сексуално удоволствие, онагледявайки ги с образци от гръцки вази. Мотивът му е повече от ясен: „Аз се захванах с това запълване на времето си, тъй като замествам едно с друго, защото именно философията, която някога исках да избира за занимание на живота ми, сега е омаломощена – или може би се лъжа: тя цъфти, когато почти всеки ден се виждат да възникват нови системи, които отново бързо западат, когато има тъй много философии, колкото и философи, когато не съществуват школи и вместо групи, само отделни личности?“<sup>9</sup> Това със сигурност е свързано и с убеждението му, „че човек, колкото по-дълбоки знания притежава, толкова по-мекко, премерено и пресметливо възприема всичко човешко, толкова е по-склонен да извини, докато, от друга страна, колкото по-силно е обхванат някой в предразсъдъците на широката маса, толкова по-бързо е склонен да осъжда, толкова по-опасно хвърля около себе си големи думи, толкова по-твърдо се гневи на съвременниците си.“<sup>10</sup> Затова се и надява не на учени читатели, а на самата си книга: „Върви, книжке моя, и предизвиквай съдбата си. Ти не бива да се плашиш от новите Катоновци, които сякаш падат от небето. Знай, че ще намериш хора, които публично ще те осъждат с намръщено чело, но след това, тайно, когато свалят лицемерните си маски, жадно ще те четат.“<sup>11</sup>

Това жадно четене, което сваля маските, е краят на Просвещението – и като време, и като място.

<sup>7</sup> Dietzsch, St. Op. cit., S. 446.

<sup>8</sup> Ebenda, S. 427.

<sup>9</sup> Forberg, Apophoreta, Ebenda, S. 187.

<sup>10</sup> Forberg, Vorrede des Herausgebers, S. XXI.

<sup>11</sup> Forberg, Vorrede des Herausgebers, S. XXI.

**Димитър Денков**

**Що е Просвещение?**

*(Текстове, жанрове, контексти около Кантовия „Отговор на въпрос:  
Що е Просвещение?“)*

Българска  
Първо издание

Редактор *Татяна Джокова*  
Худ. на корицата *Борис Драголов*  
Предпечат *Мая Попчева*

Формат 70x100/16  
Печ. коли 24,0

Университетско издателство „Св. Климент Охридски“