

Moral Philosophy
Морална философия

ЦЕННОСТИТЕ – УНИВЕРСАЛИИ МЕЖДУ НОРМАТА И ЕМПИРИЯТА

Любомир Христов

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Резюме. По генезис този труд е „гнездови“, партикуларен – той се роди в неизбежната за всеки изследовател самота в общуването с книгите (нашите най-безкористни приятели), в разговори, в духовно-идейни конфронтации, в омерзителни обществени и интелектуални отношения... Не питайте къде! В претърпаното лоно на самотата, разбира се...

Някои от „гнездата“ са от одиозните тоталитарни времена. Други се оформиха след „демократичната“ катастрофа в Евразия, която с непроходимата си посредственост и безнравствена демагогия се захвана да помита безценни, самобитни културни и етнически традиции... Но словесно те станаха възможни едва след съсредоточени философски размисли...

Keywords: universally, empiricism, “It should be”, normatively consciousness, holiness, reality, sense, comprehension

Интересът към ценностите исторически най-често е съпътствал философите моралисти поради естеството на техните занимания. Моралната философия винаги е издигала всеобщи образци (парадигми) за нравствено и човечно социално поведение, посочвала е норми, форми и всевалидни нравствени императиви (заповеди) за всеобща употреба, т.е. **универсални ценности**. Тяхното предназначение като универсални правила е да внасят „световен ред“ (Weltordnung), хармония и дух на уважително благоразположение в междучовешкото пространство, да водят и „теглят“ емпиричното съзнание към висините на Идеала, към „Бъденето“ (Дължимото), а не към Биващото! Древните универсални образци са свързани със *Стария завет*: с Мойсей, *Притчите* на цар Соломон и *Еклисиаст*; с имената на Конфуций, Лао Дзъ, Сократ, Платон, Аристотел, Езоп, с евангелските проповеди на апостолите и Иисус, с Марк Аврелий, Епикур, Сенека, Цицерон, бл. Августин... В по-ново време те изпълват съчиненията на Б. Спиноза, И. Кант, Шопенхауер, Ницше, Фр. Паулсен, Г. Лихтенберг, на френските моралисти М. Монтен, Волтер, Ф. Ларошфуко, Ж. Лабрюйер, Л. Вовнарг, П. Шарон,

Бюфон, на майсторите на парадокса и анекдота В. Розанов, Е.-М. Чоран, С. Лец и др.

Ценностното мислене има стара, много древна история, която особено силно реанимира и се усилва (амплифицира) по правило в епохи на **цивилизационни мутации и катастрофизъм** (преселенията на народите, междуособиците, войните, падането на Римската империя, на Източната Византийска империя, експанзията на монголизма, империята на Карл Велики, кръстоносните походи, Реформацията, Ренесанса, Френската революция, крахът на Хитлерова Германия, разпадането на евразийския Източен блок в края на XX век) и пр. Това са епохи на духовни, етнически и „пасионарни“ брожения на народите, на териториални разширения, на верски и идейни инвазии, инкарнации, съпътствани от племенен, етнически триумфализъм и фанатизъм, или както е сега, в началото на новото III хилядолетие, резултат на експанзивен, завоевателен и користен геостратегически глобализъм.

а) Детерминанти на „ценностното мислене“ през XIX век

В историята на новата западноевропейска философия ценностното мислене обхваща настойчиво западния дух и го обръща към други, по-малко известни и нови неизследвани хоризонти. Причините за ценностната деклинация са с множество измерения и те всъщност регистрират промените в духовната ситуация в Европа през XVIII – XIX век. Центровете на ценностната преориентация за Западна Европа са Германия и Франция, а за Източна – Русия. Сред духовните причини за тематичните изменения на философското умонастроение безусловно трябва да се отбележи **умората** на Западна Дух от продължилото векове наред неограничено господство на рационализма под диктата на Разума и на рационално-логичните философски построения. Върхът на логическото системостроителство безспорно е немската класическа философия в лицето на майстора на диалектиката Хегел. И доколкото диалектическият идеализъм се самозапъква в системата на Хегел, философският дух може да има две усещания: първото, за **самоизчерпаност** в границите на Системата и второто усещане – за **повтаряща се обреченост на Вечността**, доколкото абсолютната истина, получена от философията на върха на триадата на Абсолютния дух („изкуство – религия – философия“), съвпада до тъждественост с изходната креативно-конституираща „Персона“ (Демийург) на цялата Хегелова система – Абсолютната Идея! Тук Краят е Начало и обратно! Тази тъждественост като древен идеал (безкрайната кръгообразност) осъжда по-нататъшното движение на „вечно възвръщане“ към себе си! Ценностното мислене, което завладява главно немските, френските и руските мислители през XIX век, естествено търси **прорив и нови възможности** за неспокойния дух на философията. По този начин интелектуалният живот се **комплектува и комплицира**, защото истинският живот на Логоса е неограничената проблемна сложност и защото строгата подреденост на парадно строените и чинно маршируващи логически

понятия и категории вече не могат да го слисват, възхищават и фасцинират! Формално скъсването със системосъздаващите философски начинания, с „големите системи“ и тяхното предефиниране се ознаменува просто с префикса „нео“ (ново) – неохегелианство, неокантианство, неошелингианство, младохегелианци, старохегелианци и пр., но причините са по-дълбоки: западноевропейският философски дух **разширява своя обхват**.

В него се включват несъзнавано (eo ipso) и източни инспирации, умонастроения и състояния на душата и интелекта. В западната духовно-интелектуална „симфония“ се включват източни тоналности и „композиции“, които поне първоначално контрастират странно върху оразмерената и култивирана от западния Разум духовна територия. Европа опознава Изтока и разширява тематичната амплитуда на своите търсения чрез идеите на Ориента, Русия, Индия, Китай, Персия и пр. Блестящият руски философ В. Розанов улавя този западен порив така: „Свещеният, светият Изток – родината на всички приказки, родната люлка на всички религии, гората на историята... Обичам го... намирам в него Мойсей и Шекспир. Западът е пълен с източни смущения, с тъга по общата ни източна родина!“ (*Розанов, В. Зачарованный лес*).

В основата на ценностната ориентация на европейския дух през XIX век лежат и вечната критическа неудовлетвореност, и нажеженият до крайност философски **мисловен бунт** – радикална реакция на променящата се социална и историческа обстановка в Европа. Научният и техническият прогрес, които обслужват развиващата се капиталистическа система, индикират иновациите и без да се превръщат изцяло в „служиня на капитала“, тласкат напред модернизирването на машинното производство и утвърждаването на **позитивно-прагматичния дух**. Следствията от тези трансформации са амбивалентни. Западното общество се преструктурира чрез технологични открития, които освобождават излишната работна ръка, а тя чрез миграция към фабричните центрове обезлюдява селските райони, пренасища демографски градовете, които съгласно средновековната констатация правят човека „свободен“, а съгласно съвременната – безотговорен! Добива ускорение и се подсилва класовото и съсловното „притриване“ и възникват неизбежни напрежения по линията на съприкосновенията, при които става евидентен и скандален ефектът на концентриращото се богатство и натрупващата се мизерия. Блестящата проза на Х. Хайне и „вертепните“ и социалните романи на Е. Зола, на О. Балзак удостоверяват фактически тази отровена от еснафство и меркантилизъм нерадостна обществена атмосфера... Всичко това радикализира **мисловния бунт** в Западна Европа и го оформя **политически, социално, философски и духовно**.

Изостра се **политическата и обществената борба** – за социални права (нормиран работен ден, за детския и женския труд, право на гласоподаване, здравеопазване и пр.). Младият (тогава) Маркс се гаври с пруския монарх и монархизма, наричайки го „кормчия на кораба на глупаците“, за което е изгонен от Германия; Ницше си спечелва силни врагове с нихилизма към

християнската религия; в Англия бушуват „лудитите“ – „машиноразрушители“ (1811 – 1818); „чартистите“ воюват за повече свободи (1837 – 1850); във Франция избухва Лионското въстание (1831) и тържествува страховитото Парижката комуна (1871); в Германия пламва Силезийското въстание (1844); в Русия „народоволците“ убиват император Александър II (1881); в България се води борба за национално освобождение – Ботев громи турските насилници, Левски организира комитети за революционно въстание...

Във философията **бунтовният радикализъм** ражда плурализма на направленията, теченията, школите и нюансите във философското осмисляне на бързотечните изменения в духовната среда на Европа. Основната ос на съпротивата на „новите философи“ е срещу **господстващия традиционализъм** в науката, в идейния и бюрократичния диапазон на културата, в институционалната и властовата структура на обществото, в религията и лицемерната ѝ практика, в същността, формите, жанровете и задачите на изкуството и пр. „Новите“ отхвърлят великолепия в теоретично отношение, но социално беззъб постулат на Хегел „Всичко разумно е действително и действителното е разумно“! В отговор Гьоте гръмогласно заявява: „Действителността не се дели на Разум без остатък“! Енгелс революционно прокламира: „Действителното е достойно да загине“, а пък Д. Щраус обявява в *Животът на Иисус*, че Спасителят не е историческа личност, защото „противоречи на природните закони“... Бунтът обаче не е само рационалистичен, не е просто продължение на изуверските провокации на толкова френския Волтер, нито само на прославените енциклопедисти П. Холбах, Д. Дидро, Ж. Ламетри, К. Хелвеций, на толкова чувствителния и несъкрушим Ж.-Ж. Русо...

Бунтът е **романтичен и аристократичен**! В Германия М. Менделсон героично загърбва еврейската традиция, запазвайки романтичния обреден закон. Г. Лесинг в един учудващо изискан за немската действителност стил (защото знае, както Бюфон, че „Стилът, това е човекът“) отваря немската душа за критическо възприемане на реалността. Ф. Шлегел заедно с Ф. Хьолдерлин въздиша по изгубеното изящество на античното минало. Е. Хофман се опитва да живее с призраците на приказното си въображение, докато М. Щирнер загъва критически в егоизмите на собствеността. Х. Хайне громи мухлясалото статукво на немските бюргери, на тези сънливи германци, които винаги споделят с другите народи реставрациите, но никога революциите... По същото време „датският Сократ“ – С. Киркегор, неудовлетворен от господството на диалектическия рационализъм в немските университети, започва самотната си „прелъстителна борба“ с любовта и половата си немощ в екзистенциалната субективност... В Италия тъжният поет Дж. Леопарди открива в „*Palinodia*“, че XIX век е по-неспособен и по-нешастен от X век... В Англия Джереми Бентам обещава „максимум щастие за максимум хора“ чрез „принципа на алтруизма“, а Дж. Байрон пътува към медитеранския Ориент със своя „*Чайлд Харолд*“:

„Любимият ми замък дреме, огнището – без плам.
В бръшлян стените, мойто куче все още вие там...
Привет на вас, вълни зелени, на дивната ви мощ,
привет, гори и пушинаци, край роден, лека нощ...“

Малко по-късно английското общество е възмутено и скандализирано от живота, личността и парадоксалното творчество на Оскар Уайлд – автора на един виртуозен портрет – този на Дориан Грей...

б) Основите на Баденската теория за ценностите

Културната дегенерация на Запада е блестящо уловена и от чувствителните рецепции на немските мислители неокантианци, от социално критичната тенденция на неохегелианците (Б. Бауер, М. Щирнер, К. Маркс), от „философите на живота“, по-късно от О. Шпенглер, А. Майнонг и др. Но хронологически приоритетът в теоретичната критика на Запада безспорно принадлежи на руската интелигенция от школата на славянофилите, в „космическата тенденция“ и панмонистичната философско-религиозна система. На Изток западният духовен, ценностен и културен упадък е проблематизиран още през XVIII – XIX век във философско-религиозните построения на гигантите на руския, европейския и световния дух А. Хомяков, И. Киреевски, Н. Фьодоров, В. Соловьев, Ф. Достоевски, Н. Данилевски, а по-късно Н. Бердяев, С. Франк, „евразийската школа“ от кръга на княз Н. Трубецкой и др.

В историята на философията мнозина от известните имена са изразявали по един или друг теоретичен повод отношението си към ценностната проблематика, но все пак нейното същинско разработване започва именно след разпадането и предефинирането на „големите философски системи“ в Германия – след критическата философия на Кант, след Фихте, Шелинг и Хегел. Така по една не дотам справедлива традиция на Запад Ницше се сочи като радикален критик на уморените европейски ценности. Най-значителните от неговите книги – *Also sprach Zarathustra* и *Wille zur Macht*, осъществяват толкова оспорваните му реформаторски философски начинания и амбиции. Като истински „детонатор“ на ценностната проблематика в западноевропейската философия, Фр. Ницше е „човек от друга раса“, с когото „в морето на немската наука за първи път се появява черният пиратски флаг“ (Ст. Цвайг). Той повежда радикална аристократична борба против дегенерацията на културата в епохата на демократичното „умствено уравнително опростяване“ (К. Леонтиев) и „стадното омасовяване“ (Х. Ортега-и-Гасет). Ницше решително обявява на всеослушание сърцевината в манифеста на философската реформация – болезнения духовен и интелектуален процес на „**преоценката на всички ценности**“!

Най-авторитетни теоретици на ценностната проблематика и общата теория за ценностите (Allgemeine Werttheorie) са представителите на немското неокантианство В. Винделбанд (1848 – 1915) и Хайнрих Рикерт (1863 – 1936) от Баденската школа. Другата е Марбургската школа, а нейни представители

са Херман Кoen (1842 – 1918), Паул Наторп (1854 – 1924) и Ернст Касирер (1874 – 1945). Може само да се съжاليا, че у нас, в България, имаше философи (И. Паси), които необосновано отричаха този немски приоритет, окачествявайки го снизходително като „prolegomena в аксиологията“. Наченките на аксиологическото теоретизиране предхождат великолепните постижения на неокантианците, без да могат да ги конкурират, и тъкмо те могат и е правилно да се окачествяват като пролегомени.

Онова, което философски въвежда самия проблем за ценностите като вид универсалии, е двоенето (дихотомията) на реалността (Универсума) на **действителност** и **ценност**. Тази дихотомия има древни практически валенции, тъй като проклетата реалност на съществуването отдавна е респектирала човека и човечеството с отчайващата отдалеченост на Идеала от непосредствено текущия Живот (Платон). Същата тази пропаст между непосредствената наличност и мечтаната възможност теоретически може да бъде изразена и чрез битийно-съдържателната релация „**Е – Трябва**“. Това отношение е типично за неокантианските варианти във философията на Новото време през XIX век в Германия, но е фиксирано и във философията на Д. Хюм. С теорията си за ценностите неокантианците нанасят мощен удар върху **монистичния стил** на философстване във и извън пределите на посткласическа Германия. Теоретичната концентрация върху дистанцията между „емпирията“ и „идеалите“, между **Sein** (битието) и **Sollen** (трябва) всъщност окончателно се разделя с любимото Хегелово **Aufhebung** (диалектическото „снемане“), което идеалистически **издига** профанния свят на немския еснаф (Spießbürger) до сакралния свят на Ценността (Wert)!

Какво субсистентно се съдържа в „Е“ и „Трябва“? „Е“ е емпиричната наличност, моят и вашият сетивнонатоварен опит, светът на вещността (телесността), предметният свят на науките, съдържанието на историческата процесуалност, формите на естетическия, етически и логико-когнитивния наглед, културата изобщо и разбира се – присъствието на човешкото налично тук-битие (Dasein), на „човека в битието“. „Е“ означава още пространствената и времевата оразмереност на съществуващото, въвличеността на емпиричното, а и на теоретичното съзнание в универсалните реални на света, на съществуващото изобщо, битието (онтоcа). Тук номинално се включва и прастарият философски проблем за отношението между субекта и обекта, между мисленето и битието, който е толкова недолюбван от неокантианските аксиолози (особено от Х. Рикерт).

Що се отнася до втората съставка на посочената релация – „**трябването**“ (Zu-sein), или „**трябва да бъде**“ (за тях Хайдегер по-късно казва, че „са същност на Dasein“), тя обикновено изцяло, имплицитно и експлицитно, се отнася към **света на ценностите**. Това е един друг, особен свят, свързан със сетивновъзприемания, но същевременно съществуващ независимо от него, като вид трансцендентност (отвъдност), като „вещ в себе си“, която обаче въпреки това има връзка със субекта на „съденето“, т.е. с човека, даващ **оценки**. Das Heilige (Святостта), Свети-

нята, Живият Смисъл, Абсолютното, Доброто, Красивото, Истинното, Благото и пр., т.е. **ценностите, като вид универсалии**, са „жителите“, обитателите на този странен, но метафизично неотразимо привлекателен свят.

Тук от немската философска история ще използвам метафората-реалност на Хайдегеровата философия, за да облекча, онагледя и проблематизирам извършващото се не само в света изобщо, но и в глоболизиращия се свят. Тази метафора е **просеката** в гората или още по-безнадеждно – в пустинята.

Според Хайдегер просеката е топос на „истинността, на осветеността и нескритостта“. Просеката е осветяване на неосветеността на горските тайни, на неоткритите истини и е мястото, което горските духове, гноми, елфи, самодиви, кикимори, русалки, зверове и пр. „чудилища“ се стремят да отбягват. В същото време за познавателната човешка субектност **просеката** е придвижване, преодоляване и победа над неопитомената среда. Да прокараш път в горската тъмнина на тъмното, в тайнственото и неизвестното, е повод за скрито или явно себеудоволетворяване и глорифициране. Защото с прокараването на просеката започва „виждането, разчленяването и видимостта, чуването и чуваемостта“. Древното определение на човека като *lumen naturale* (естествена светлина) онтично означава и посочва екзистенциално-онтологическата структура на това Биващо, което е начин да бъде своето „тук-Битие“ (*Dasein*). Да бъде „просветлено и просветено“ това Да („тук“, „ето“), означава да е **осветено** като само по себе си битие-в-света не чрез някакво друго Биващо, а така като **че то самото е просветляване**“... „*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*“ (Присъствието е негова собствена раз-критост-твореност); (Heidegger, 2006: 133).

Заедно с тази „светлинна разтвореност“ просеката обозначава и някакъв тип вътреоразмеряване на видимостта-чуваемост, както и тяхната неизбежна ограниченост от неосветеното, невидимото и нечуто. В този познавателен смисъл просеката е и самодоказваща се **нищожност** в опита ѝ да бъдат окончателно постигнати, овладени и усвоени тайните на **целостта**, т.е. на гората като **неизчерпано** пространство, като свърталище – обител и на тъмнината, неизвестното, непознаваемото и непостижимото, т.е. на **трансцендентното**. Светът на ценностите е именно **този „разкриващо“ се „скрит“ свят!**

Той е достъпен предимно за хора със спиритуални, философски, религиозни, културни, естетически, етически и пр. потребности. Достъпен е и за това, което неокантианците наричат „емпирично съзнание“, когато то реши да се отърси от тъпата си улисаност в омерзителното банализирано всекидневие на живота – *Das Man*. Или когато в някакъв порив-деклинация обърне гръб на „практичната пустош“, на ненаситния материален интерес и направи опит да „трансцендира в иманентността“, т.е. да се загледа **в себе си**, за да излезе **навън, да трансцендира** и се издигне към по-висшите форми и състояния на Духа. Това е този рисков процес на „интроекция“ и „експликация“, за който майсторът на парадокса С. Лец ни предупреждава да внимаваме, когато влиза-

ме в себе си, „без да чукаме, защото може и да се заварим в неудобно, неблагоприятно духовно положение“! Но винаги си заслужава човек да рискува!

В своите *Präludien* (Прелюдии), издадени през 1884 г. във Freiburg и Tübingen, В. Винделбанд включва новаторския си труд *Що е философия*. В този свой „опус“ той обявява **промяната в предмета** на философската наука. Според него тя не може повече да споделя предметната си област с естествознанието и с другите исторически и културологични науки. Той утвърждава, че новата **„философия в систематически смисъл е критическа наука за общозадължителните ценности“** (Windelband, 1911: 28). Критицизмът, това Кантово наследство, тук се схваща като **метод** на тази наука. „Убеден съм – добавя Винделбанд, – че това разбиране е по-нататъшно развитие на Кантовите идеи... чрез доказаната необходимост от тази особена наука, към която трайно може да се прикрепят сега блуждаещото название философия“ (Windelband, 1911: 28 – 29). Тя не може да бъде дескриптивна (описателна), обяснителна или математическа наука. Тези науки изказват **съждения**, а задачата на философията е да дава **оценки** (Wertung), да **оценява**. „Единственият останал неин предмет – това е оценката“ (Windelband, 1911: 32).

Има коренна разлика между изреченията „*Този предмет е бял*“ и „*Този предмет е хубав*“, отбелязва Винделбанд. Първото е **съждение за факт**, за фактическа наличност, а вторият изцяло може да бъде отнесен към **оценъчните съждения**. Предикатът (определението) *бял* е заимстван от съдържанието на обекта на представата, явяваща се в опита, а във втория случай предикатът „хубав“ е оценъчен и включва „отношението на целеполагащото субективно съзнание“. Същото може да се илюстрира и с друг пример. Известният епиграм от *Етика* на Спиноза завършва с дълбокомислената сентенция „omnia praeclara – rara“ (всичко прекрасно е рядко). Това твърдение е не само продукт на вгледан в жизнената тъкан сериозен философ, то е впечатляващо, защото е вярно, защото фиксира съществен фрагмент на действителността – това твърдение е **съждение за факт** в границите на субективния и житейския опит. А пропозицията „тази мисъл на Спиноза е прекрасна“ е **съждение за оценка** (Wertbeurteilung), то е оценъчно. То изразява моето или вашето **отношение** към предметността, присъстваща в твърдението, че „всичко прекрасно е рядко“. Следователно ценностите са и **релационни**! Тази характеристика издига пред субекта на релационната оценка изискването за обективна съгласуваност, релевантност, фиксираност на съдържанието и... изграден „добър вкус“ в процеса на остойностяването и оценяването.

Оценъчният предикат не прибавя ново съдържание към познанието на субекта, той само „изразява чувство на одобрение или неодобрение, с които оценяващото съзнание се отнася към предмета на представата“. Всяка оценка е реакция на чувстващата и искаща личност спрямо определено съдържание на представата. Тя е събитие в душевния живот, произхождащо с необходимост от

потребностите на субекта и от съдържанието на представимото съдържание. Оценъчното съзнание издига *изискуеми* идеали, парадигми, стойности за подражание и стремеж – следователно то е **нормативно**. Същността му е винаги достатъчно независима от реалното съществуване на естествено развиващото се **емпирично съзнание**. Нормативното съзнание не е емпирична реалност, макар че има и връзка с нея. То е „идеал, чрез който трябва да се определя ценността на всяка емпирична действителност“. Така, според замислите на баденския реформатор, „философията се превръща в **наука за нормативното съзнание**“. „Философията е наука за принципите на абсолютната оценка“, независимо от това дали тези оценки се приемат, или отхвърлят на емпирично равнище, защото „нормативното съзнание е **абсолютна мяра** за логическите, естетическите и етическите оценки и е основа – *conditio sine qua non* (условие, без което не може), за всички висши функции на човечеството“.

Нормативната необходимост, която е съдържание на новия тип философия, е в диалектическа връзка с „естествено необходимия процес на историческото развитие на мисълта като определено съдържание на емпиричното съзнание“. Философът, който оценява от висотата на тази нормативна необходимост, не е Свръхчовек, *Übermensch*! Той фиксира ценностите, а „емпиричното съзнание може и има правото и задължението да отвоюва от нормативното съзнание едни или други определения“. Според Винделбанд това толкова трудно изменящо се и робуващо на грубата реалност емпирично съзнание не може да ползва извинението, че ценностният идеал на нормативното съзнание му е напълно непознат. Така е, защото в сферата на опита все пак прониква светлината на идеала ценност и следователно доверието в реалността на абсолютното нормативно съзнание е по-скоро въпрос на **лична вяра**, а не на някакво научно познание.

В един друг свой труд – *Sub specie aeternitatis* (От гледна точка на вечността) В. Винделбанд добавя (и това е много симптоматично за рационализираната немска философия!), че сам той се приближава към абсолютното нормативно съзнание, когато го **преживява**, когато висшите човешки ценности карат **сърцето му** да бие по-силно и предизвикват **духовна наслада**, когато в безстрастното им **съзерцание** се разкрива чистата панорама на нещата такива, каквито **трябва** да се явяват пред всички хора. „Всичко се свежда до това, времето да се превърне за мен в извънвремево, **съществуващото** в онова, което **трябва да бъде**“. Така Винделбанд формулира един дълбоко значим за всяка екзистенция личен, неизбежен, само лично удостоверим и лично решим парадокс – за да бъдеш при онова, което „трябва да бъде“, условието е да си готов да напуснеш профанния свят, да си готов за една **метафизична смърт**. Смърт като тази на будисткия мъдрец, устремен към нирвана, или като безмълвието на Атонския или руския исихастки „старец“... За да пребъдваш сред абсолютните ценности, трябва да напуснеш земното. Безсмъртието изисква смърт в „тукашното“, в отсамното, за да придобиеш живот в **същински ценното**!

Ако се освободим от теоретичния дискурс на ценностите и се взрем, а защо не и втреним в екзистенциалната им рецепция, възниква неизбежният въпрос: а колцина са тези, които са готови и способни за тази дори само метафизична смърт? За да живея „там“, съм длъжен да умира „тук“! Как ви звучи този иначе толкова познат от религиозната сфера, но толкова трудно изпълним „проект“? И което е най-важно, дали пък този Омасовен Проект няма да се превърне, ако християнската религия вече не го е сторила, в една поредна **автентична универсалия**? Защото, както отбелязва сам Винделбанд в един друг свой проникновен труд – „*Das Heilige*“ – „*Святостта (Очерк по философия на религията)*“: „Религията е трансцендентен живот... и бидейки такава, в историческото си проявление се превръща в историко-социално образуване“ (вж. Винделбанд, 1995: 260, 271).

Вторият по значимост представител в Баденската школа на неокантианството (някои го поставят и на първо място!) – Хайнрих Рикерт, в труда си *Понятие за философията* твърди, че „самите ценности не принадлежат нито към сферата на обектите, нито към областта на субектите. Те изграждат напълно самостоятелно царство отвъд субекта и обекта“. Но добавя, че „разбирането на философията като теория на ценностите не трябва напълно да се откъсва от действителността“, а трябва да я има предвид като „изходен пункт“. В този пункт Рикерт следва конструкцията на предшестващия го В. Винделбанд. Рикерт въвежда онтологически и един трети свят – „**света на смисъла**“. За тази реалност немският философ казва, че „смисълът на акта на преживяването и на оценката не е нито битие, нито е неговата ценност, а е скритото в акта на преживяването **значение** на ценността и следователно то е връзката и единството между двете царства“. Значението става медиатор и играе ролята на копула (връзка) между Е и Трябва. Така се оказва, че „смисълът на оценъчния акт не е психическо битие, защото той излиза извън границите на обикновеното битие, указвайки царството на ценностите. От друга страна, това не е и ценност, защото актът само визира ценностите. Следователно, благодарение на своето междинно положение, той свързва в едно цяло разделените царства: на ценностите и на действителността“. По такъв начин тълкуването на смисъла (Sinndeutung) не е разкриване на битието, не е и разбиране на ценността, а е само разкриване на субективното в оценъчния акт от гледна точка на неговото **значение** (Bedeutung) по отношение на ценността, т.е. разбирането на оценъчния акт като субективно отношение към това, което има ценностно значение. Същото твърди и руският философ Н. Лоски (вж. Лосский, 1999: 288 и сл.).

И тъй както разграничаваме три самостоятелни царства (сфери) на света – на **действителността**, на **ценностите** и на **смислите**, трябва да разграничаваме и **три** различни метода на тяхното изследване. Те са **обяснението, разбирането и тълкуването**.

Задачата на всяко възможно бъдещо теоретизиране във философията (такова е мнението на немските неокантианци) трябва да се ориентира към трезво различаване на компетенциите – действителността изцяло принадлежи на обективните частни науки (за природата и историята), а ценностната проблематика е в прерогативите на философията. „Старото противоречие между субекта и обекта“ в границите на действителността по този начин губи принципното си значение, защото отделянето на ценностите като основен философски периметър отстранява старите недоразумения и фиксира действително философските проблеми, с които никаква обективна наука не може да се справи. Ако светът се състоеше само от действителност, тогава за философията не би имало предметно пространство, защото действителността би се разделяла от „обективизиращите науки“. Но в сферата на светогледа, светоотношението, постигането на смисъла и значението на ценностите обективната наука е безсилна – тук е бъдещето на освободената от мнимия „субект-обектен“ дуализъм система на цялостната философска наука – **науката за ценностите**. Казаното е достатъчно ясно.

Напускайки недолюбваната от неокантианците емпирична действителност и като сумирам несъмнения им принос за развитието на европейския и световния философски дух, не мога да не направя поне две натрапващи се констатации. Първата е свързана с положителната оценка на проникновението на немските последователи на Кант, за великолепните им анализи на аксиологическата проблематика и нейното концептуално извисяване. Тук Винделбанд и Рикерт почти нямат конкуренция във философията на Новото време, ако не отчитаме внушителното преоценяващо (включително и лингвистично) присъствие на Ницше! Ценностните универсалии са на висота и при тримата немски мислители. При Ницше – искрящи от изобретателност, търсене и намиране на неочаквани стилистични обрати, които винаги съумяват да посочат скрития нюанс или директно блестящо да посочат Смисъла! При това с устрема на една вдъхновена и патетично отрицаваща рефлексия! При Винделбанд и Рикерт ценностните универсалии са рационално балансирани, исторични, неистерични и по-скоро умерено търпими към констатираните теоретични различия. Слабостите и на тримата аксиолози не се състезават за някакъв консенсус в историята на философията, но все пак тя най-често упреква Ницше за зашеметяващия му нихилизъм към Традиционното и неговите устойчиви Ценности, а Винделбанд и Рикерт – за твърде хазартно хипотетичното им пренебрежение към „субект-обектната“ релация. Има основания за подобна „историческа присъда“. Достатъчен е примерът с Х. Рикерт, който, след като констатира наличието на трите царства – на действителността, ценностите и смисъла, иска да изгони субекта и обекта от „понятието за света“. Опитвайки се да участва в тяхното прогонване обаче, сам той непрекъснато ги въвежда в „световната среда“. Упреква „старото противоречие между субекта

и обекта“, критикува „обективизиращите науки“, предупреждава „аксиологическия екзебет“ да избягва „субективизирането на действителността“, но в сферата на светогледа ни съветва „да се придържаме към субекта“ и пр. (вж. Rickert, 1998: 482 – 483). Кое то, казано на популярен език, означава, че не всичко у „рационалния логизъм“ е логично. Така е и в живота на универсалиите ценности, и на човека.

Но за да се разбие жизнената нелогичност обаче, трябва да се състои, да се осъществи екзистенциалното Събитие (Ereignis) – „Срещата на Човек с Човека“! Така мъдро ни внушава и ни съветва М. Бубер в „*Ich und Du*“: „*Alles wirkliche Leben ist Begegnung*“ – „Всеки действителен живот е среща!“ (Buber, 2014: 15).

А ако рационалният логизъм беше „доживял“ до времената на постмодернизма, той с изумление или може би с възмущение би констатираше, че аксиоматиката и сигурността вече са напуснали дори логиката! От това не следва, че логиката не е част от света, нито че логиката създава света, защото светът със сигурност може да съществува и без логика, но ако нещо е абсолютно сигурно в нея, то е, че логиката прави човешкия свят възможен! Не казвам „добър“, защото това вече явно би било едно извънмерно пресилено, макар и оценъчно съждение...

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Adler, A. (2008). *Der Sinn des Lebens*. Köln: Anaconda Verlag.
- Buber, M. (2014). *Das dialogische Prinzip*. München: Random House.
- Cassirer, E. (1964). *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 1, Die Sprache, Darmstadt.
- Cassirer, E. (1925). *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 2, Das mythische Denken, Berlin.
- Cassirer, E. (1990). *Versuch über der Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Frahhfurt am Main.
- Clack, B. (1998). *The Philosophy of Religion (A Critical Introduction)*. London.
- Cohen, H. (1992). *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin.
- Eliade, M. (1984). *History of Religious Ideas*. Chicago & London.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Krois, J. Cassirer. (1987). *Symbolic Forms and History*. New Heven: Yale University Press.
- McGilvray, J. (1999). *Chomsky (Language, Mind and Politics)*. Toronto.
- Müller, M. (1897). *Contribution to the Science of Mythology*. London.
- Nestle, W. (1940). *Vom Mithos zum Logos*. Stuttgart.
- Nicholson, L. (1999). *The Play of Reason (From the Modern to Postmodern)*. Cornell University Press.

- Nietzsche, F. (2010). *Also sprach Zarathustra*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Rickert, H. (1998). *Die Philosophie des Lebens*, О понятии философии. Киев.
- Riedel, M. (1994). *Tradition und Utopie*. Frankfurt am Main.
- Stablein, R. (2000). *Der lange Mithos. Zur Aktualität vom Jean Paul Sartre*. Die Neue Gesellschaft, Frankfurter Hefte, 4, 2000.
- Windelband, W. (1911). *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. Freiburg & Tübingen.
- Windelband, W. (1911). *Sub specie aeternitatis*. In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. Freiburg & Tübingen.
- Виндельбанд, В. (1995). Избранное. Дух и история, Москва.
- Лосский, Н. (1999). Ценность и Бытие. Бог и царство Божие как основа ценностей. В: *Бог и мировое Зло*, Москва, 1999.
- Христов, Л. (2005). *Mythos, Wert, Logos, Mors*. София: Парадигма.
- Христов, Л. (2002). *Универсалиите срещу човека или парадоксите на общото*. София: Парадигма.
- Христов, Л. (2008/2009). *Философия на човека. Опит за хомоонтология*. София: Парадигма.

THE VALUES – UNIVERSALLY BETWEEN NORM AND EMPIRICISM

Abstract. In its genesis this work of writing is “nest-like” and particular. It was born in the inevitable for any explorer solitary communion with the books (those most unselfish friends of ours), in conversations, in the spiritual confrontation of concepts, in degrading societal and intellectual relations ... Do not ask where! In the overcrowded lap of solitude, of course....

Some of the “nests” date back from those odious totalitarian times. Others shaped up after the “democratic” catastrophe in Eurasia, whose leveling mediocrity and amoral demagoguery set out to sweep up certain invaluable and idiosyncratic cultural and ethnic traditions... Verbally, though, they became possible as a result of concentrated philosophical speculation...

✉ **Prof. Lyubomir Christov, DSc.**

Department of Philosophy
Philosophy and History Faculty
University of Plovdiv “Paissii Hilendarski”
21, Kostaki Peev Str.,
4000 Plovdiv, Bulgaria
E-mail: logos@gbg.bg