

*History of Philosophy
История на философията*

ФИЛОСОФСКАТА АНТРОПОЛОГИЯ ВЪВ ВЪЗГЛЕДИТЕ НА ЛУДВИГ ФОЙЕРБАХ

Сашо Василев

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Резюме. В широкия смисъл понятието философска антропология обема всички възгледи за природата и същността на човека още от дълбока древност, докато по-тесните асоциации насочват към философска дисциплина и концептуално разнородно течение, обособило се от първата половина на XX в., обединено от идеята да определи основите и сферите на собственото човешко битие, чието начало се свързва с философските рефлексии на М. Шелер, Х. Плеснер, Е. Ротхакер и др. Много от анализаторите обаче не обръщат внимание на факта, че за първи път редица от основните принципи, разработени впоследствие в *различните* схващания за човека, се съдържат в най-голяма степен *комплексно* тъкмо във философията на Л. Фойербах.

Keywords: God, man, religion, anthropology, reason, thinking, sensory contemplation, love

Фойербаховите възгледи за човека са импулсирани от въпроса за взаимовръзката Божествено – човешко. Това предпоставя и дълбоката обусловеност между неговата антропология, онтология, гносеология. Сам той споделя, че въпреки различията си всичките му съчинения имат една цел, воля, мисъл – религията, теологията и всичко, което е свързано с тях, до изчерпването на темата докрай (Фойербах, 1966: 512).

При внимателен прочит във философския светоглед на автора се открояват три периода: *идеалистичен*, период на *антропологически реализъм*, *натуралистичен*. Във всеки един от тях, в смислопораждащия континуум между *Аз* и *Ти*, обемащ в единство взаимоотношенията *човек – всесвят*, *човек – човек*, на човека е отредена възлова функция, като конкретно в периода на антропологическия реализъм за първи път в западноевропейската философия, в перспективата на своя род, той бива обособен и като самостоятелен онто-гносеологичен фундамент, а антропологията – провъзгласена за универсална наука (Фойербах, 1958: 203)!

Въпреки че антропологичните възгледи на Фойербах претърпяват сходящи с промяната на онтологичните и гносеологичните му схващания измене-

ния, то в самия цялостен антропологичен контекст тези изменения биха могли да бъдат изследвани тъкмо и като взаимно допълващи се прозрения, формиращи първото, недетерминирано от строго еднопосочни онто-гносеологични максими *всеобхващащо* учение за човека и *фундираността* му в света, чието съдържание ще разгледам тук.

Началата на Фойербаховия *идеалистичен* период са обвързани със светосъщането на библейската и по-конкретно – християнската антропология. В записките от гимназиалните му години ще открием сентенции от св. Бернар Клервоски, св. Августин, като след завършването си отива да учи теология в Хайделберг (Фойербах, 1958: 245 – 247; 685). Въпреки неудовлетвореността му от ограничения според него предмет и съдържание въпросът за отношението *Божествено – човешко*, специалното в библейските текстове статукво на *сърцето, любовта* винаги ще бъдат водещите мотиви в цялата негова философия. Те обаче ще бъдат интегрирани с неудържимия копнеж към разума, природата, науката, живота, телесно-духовния човек, което именно ще доведе до преориентацията към философия (Фойербах, 1958: 246 – 249). Така, прекъсвайки учението си в Хайделберг и попадайки в Берлин на Хегел, Фойербах ще възприеме разума като решаваща същност в света и човека, но схващайки Абсолюта по отчетливо свой начин. Това ще бъде отразено в историко-философските му съчинения: „История на философията на Новото време от Бейкън Веруламски до Бенедикт Спиноза“ (1833), „Изложение, развитие и критика на философията на Лайбниц“ (1837), „Пиер Бейл. Принос към историята на философията и човечеството“ (1838), в редица рецензии и работи от този период като „Хегеловата история на философията“ (1835), „Критика на <Анти-Хегел>“ (1835) и др. От една страна, Абсолютният Дух ще бъде радикализиран: Отчуждилият се в природата Дух е независим, неподложен на нашето въздействие обективен свят в нас, като ние сме негов орган¹⁾ (Фейербах, 1974, т. 2:61, 62). Пътят към себепознанието му се движи чрез развиваните от човечеството и подчинените на законите му изкуства, науки и в частност чрез откроената етика и осмислящата ги рефлексивно философия (Фейербах, 1974, т. 1: 67 – 76; Фейербах, 1974, т. 3: 10 – 16, 28 – 52, 93, 95, 102, 103). Цялата религия, включително и християнската, обаче е форма на фиксиращия се върху крайните, особени състояния „народен Дух“. Трудно преодолими, особени състояния са тясно свързани с възникващите по-рано от теоретическото им осмисляне практически потребности (Фейербах, 1974, т. 1: 56, 57; Фейербах, 1974, т. 3: 21, 44, 45 и др.). По този начин религията се явява не само задържащ, но и предшестваш действителното познание особен феномен както в историята на цялото човечество, така и на отделния човек. Концентрираният към всеобщите истини и закони теоретически разум и фиксираният към особените състояния практически се основават на принципно различни закони. Теоретическият разум изследва предмета сам по себе си според не-

говата вътрешна природа и същност, разглежда света в неговото необходимо *вътрешно* отношение към Духовното, разумно начало и само опосредствано свързва обектите с човека. В отношенията си с духовната и материалната предметност практическият разум вижда нещата *външно*, приравнени до крайно субективните *първично практически, егоистични* страхове и надежди. Да се превръщат определения на предмета, които се дават от *практическа* гледна точка, в определящи мисли, означава обаче работата да бъде свеждана единствено до *представи*, като така образите на представата биват превръщани в норма. Мислителното съдържание, неидващо от иманентно консеквентните мислителни отношения спрямо природата на нещата, става *въображение*, както и самите понятия, не бивайки почерпени от автентичните диалектични взаимовръзки на Абсолютния Дух, придобиват крайно, антропоморфическо, противостоящо на морал и наука, утилитарно-свръхестествено значение. Вярата в Бог се смесва с вярата в неестествена форма на блажено бъдеще и това, което човекът отнема от себе си, несъзнателно влага в Бога, представяйки си го и като лично същество, за да го получи от него тук или в откъден свят. Нравствените определения стават акциденции на своеволното Божествено Аз. Фокусирането към човека разкъсва връзката между истинския Божествен Дух и света (Фейербах, 1974, т. 2: 242 – 268 и др.). При все това себепознанието осъществява своя ход: специалният характер на религиозната вяра и универсалният характер на разума не се покриват и насищат напълно, а остава излишък от свободен разум, който най-малкото в особени моменти бива чувстван сам за себе си в противоречие с разума, свързан с основата на вярата (Фойербах, 1966: 5)²⁾. Така, имащ корените си в древността, достигнал своята систематизация през XVII и XVIII в. във философиите на Декарт, Спиноза, Лайбниц, Волф и в обособения немски класицизъм по линията на Кант, Фихте, Шелинг, Хегел, *рационализмът кулминира във върховен безалтернативен принцип* именно във Фойербаховите историко-философски съчинения. За първи път в западноевропейската философия той е и единствената автентична религия, отричаща всички останали (Фейербах, 1974, т. 3: 115). Те ще бъдат разглеждани именно като съставни моменти на един не само задържащ, но и прогресивно модифициращ се, проправящ пътя *особен феномен* на фундаменталната, самомислеща и саморазгръщаща се духовна, разумна субстанция. Като момент от горепосочения прогресивно модифициращ се особен религиозен феномен, християнството е отъждествено с най-ранното християнство, което води до заключението за антихристиянския характер на модерния свят във всички негови форми – държава, наука, икономически отношения... Така за Фойербах исторически проявявалите се и традиционни религии сами по себе си не подлежат на историческо развитие. Разликата между тях и философията е не само формална, но и съдържателна (Фейербах, 1974, т. 3: 69, 75 – 77, 146, 147 и др.).

Наред с радикализирането на Абсолютния Дух и разум ще бъдат разбити основни спекулативни и класически канони. Като иманентна и на независимия от всякакъв земен носител Абсолютен Дух, и на природата на предметите, идеята е разгръщащото се в диалектическия процес мислене, а действителността е разгрънатата се идея. Реалното познание и метафизиката са възможни въз основа на тъждеството между мислене и битие, което е *процес*, обхващащ целия всемир, и по този начин истината няма в предшестващия ограничен, предпоставящ дуализма между Дух и природа, спекулативен смисъл елемента на своето възприемащо и самопознавателно съществуване единствено в понятието, или поне не единствено в съзнаването до този момент от човека понятия и във фундаменталните диалектико-логически форми, разглеждани в тоталното им абстрахиране от света. Вътрешно присъщо на целия свят, мисленето е изначална сила и съзнание, което е всеобщата светлина и принцип на целия живот; няма живот без съзнание, макар степента на съзнание да бъде така ниска, че от по-висока гледна точка тя ще деградира до състояние на почти лишен от съзнание – като низшите органически форми се сливат неразлично с неорганическите. И по отношение на себе си, и към човека природните образувания са съществено необходим обект на усещанията, а чрез посредничеството на усещанията – обект на съзнанието. *Усещането* е и не нещо друго, а ясно изразена собствена воля на природата, нейното от *душа и сърце* изказано *слово*, чрез което желае да бъде възприета. У човека усещането е тъждествено с възплътения в индивидуалните му сетива *личен и сетивен разум*. Отношението между битието за себе си и битието за друго, споявано и от любовта, обхваща целия всесвят. За да бъде истинска и действваща, идеята не е никакъв допрян отвън мащаб, а обхваща сърцето на всички природни същества и предмети. Цялостният наличен диалектичен процес, като една всеобхватна, одухотворена, *йерархична интенция към висшето*, включва и най-силно задържащата мисъл, най-низша перцептивна обемаща и неорганичното природна форма. Отклонението от диалектическата телеология води до болки, недостатъци, противоречия, засягащи не само човека, а цялата природа, но разбира се, не и Духа (Фейербах, 1974, т. 2: 42 – 45, 49, 57 – 60, 67 – 69, 84, 85, 314 и др.). Тъй като все пак съзнание в пълния смисъл има само там, където то съставлява форма на знание, същественият себепознавателен ход е акт на взаимовръзките човек – всесвят, човек – човек, като акцентът върху природно-перцептивното предпоставя същността на човека тъкмо като духовно-телесна цялост. Нещо повече, въпреки че смята антропологическата гледна точка все още за външна и частна, за да обоснове своите основни онто-гносеологични положения и съществените моменти, отнасящи се до идеята, самосъзнанието, същността, съществуването в тях, авторът често използва *преки* антропологични сравнения, касаещи развитието на тясно обвързаното със *закономерностите*, свързани с неговото раждане, съзряване

и пр. *самосъзнание у човека*, прибягвайки също и до обяснения-метафори, насочващи към отделни съставни части от нашето тяло, както по-горе бе случаят с *душата и сърцето*. В самия Дух също е налично *сърце* (Фейербах, 1974, т. 1: 329 – 335; Фейербах, 1974, т. 3: 104 и др.). Вижда се как дори и в тези, изглеждащи ни като метафорични обяснения, акцентът преминава от метафората към чисто и просто самото сравнение. Като критерий за истинност обаче, посредством тези сравнения и метафори, необходимата диалектична консеквентност бива нарушена и именно в тези моменти несъзнателно заменяна от антропологичната идея. *Между духовно-природното и човешкия организъм сякаш има дълбоко сходство, дори макар и по своеобразен начин, изразено, че човек е образ и подобие на Божественото и Неговия свят.*

Като основни външни фактори, довели до промяната на вътрешната философска позиция на Фойербах, отвърнала го от спекулативните идеи, може да се изведат – йезуитски спекулативният политическо-религиозен климат, налагащ постоянна цензура в печата, отнел още след критиката му към християнския догмат за безсмъртието в „Мисли за смъртта и безсмъртието“ (1830) възможността за преподавателска кариера; продължителният живот на село в непосредствена близост до природата от 1837 г. нататък; всеобщият емпиричен и хуманитарен научен подем; нарастващите аргументи срещу философията на Хегел; липсата въобще на положително съзнание по отношение на конфликта между вяра и разум.

Относно промяната, предизвикана от непосредствения философски дискурс, ще отбележа полемиката му с акцентирация върху физиологичния източник на човешката духовна дейност Ф. Доргут и критиката му срещу опита за съчетаването на религия и философия от Я. Зенглер, А. Гюнтер, Ф. Баадер, Ф. Щал. По мое мнение тъкмо това са двете основни прояви, подтикнали го към схващането, че философският Абсолют и религиозният личен Бог са по сходен начин въображаеми проекции, чието предотвратяване изисква по-прецизирано внимание върху функцията на природата, човешкото тяло и мислене, което ще доведе и до неговия втори идеен период, а именно на антропологическия реализъм³⁾.

Той е конституиран най-вече в съчиненията „Към критиката на философията на Хегел“ (1839 г.), „За Началото на философията“ (1841); „Предварителни тезиси за реформа на философията“ (1842), „Основни положения на философията на бъдещето“ (1843), като наред с това е атакувано сърцето на Хегеловата философия, т.е. неговата диалектика и система. Систематичното мислене не е същинското мислене в себе си. Излагайки своите мисли, аз ги пренасям *във времето*, това, което у мен е нещо едновременно, едно стоящо над всяка последователност вникване, сега се явява в последователен ред; различните видове доказателства и заключения не са вътрешни форми на разума, а само форми на съобщаването, начини за изразяване, възпроизвеждания,

прояви на мисълта. Причината да ги смятаме за основни форми на разума е, че ние въобще изразяваме и изказваме нашите мисли още в самото мислене (Фойербах, 1958: 59, 64, 65). Битието и природата са отъждествени, изчистени от догматично-религиозни, спекулативно-идеалистични и материалистични онтологични абстракции. Природата е „конкретизиран в предметите разум“, тя „сама по себе си е светлина, *Дух*, цел, *разум*“, „битието е субект, а мисленето е предикат“, но единствено в смисъла на това, че като имащо основание единствено в себе си „само битието е усет, *разум*, необходимост, истина... всичко във всичко“ (Feuerbach, 1990: 61, 146, 258). Тяхната самосъзнаваща се същност е съществуващият и знаещ себе си като действителното абсолютно тъждество на всички принципи и противоречия, на всички активни и пасивни, духовни и сетивни, политически и социални качества – човек! Единството на мисленето и битието има само тогава смисъл и истинност, когато като основание, като субект на това единство се взема човекът. Само *реалното* същество, познава *реални* неща (Фойербах, 1958: 130, 200). В перспективата на взаимовръзките човек – човек, човек – всесвят (природа) мярата на човешкия род е абсолютна. Така мисленето бива предикат не на някаква чиста материалност, а е самоосъзнаващ предикат както на духовно-телесния човек, така посредством него на природата и тъкмо на наличния в нея разум. Именно в това се състои същността на реформаторската критика срещу спекулативната философия на автора и всички произволно постулирани спекулации за материализма на Фойербах от този период са дотолкова несъстоятелни, че нямат нужда от какъвто и да е коментар.

Единствено в горепосочения дълбок смисъл безкрайна е философията – не която завършва с емпирията, а изхождащата от нея. Определенията на Аза не могат да се разглеждат напълно откъснато от предметите като чисти самоопределения и в тази връзка – по отношение на абстрактния Аз. Тялото е обективният свят, като в продължение на това Азът е открит за света именно чрез себе си като телесна същност и посредством съобразната специфика на своето тяло той е обект: колкото сетива, толкова пори и открити места. Както Азът се полага и утвърждава в предмета, така, от своя страна, и последният прави това у него, познанието е интегрирано себепознание, проявяващо качества от природната и нашата същност. Като телесен, Азът е нещо не само активно, но и пасивно. Пасивността на Аза е активността на обективния свят върху него, без който той не би могъл да съществува. Съществените органи за себепознание са мислене и съзерцание – докато в истинното, обективно съзерцание аз бивам определен от предмета, в истинското мислене аз определям предмета. Тъй като на битието обаче е свойствена единичност, индивидуалност, а на мисленето – всеобщност, даден познавателен процес трябва да бъде строго контролиран и това, което трябва да се даде от съзерцанието, сетивата, усещането, не трябва да бъде присвоявано от мисленето и по този начин конкретно-

то да се превръща в предикат на мисълта, ставайки въображение и представа (Фойербах, 1958: 96 – 105, 119 – 121, 125, 178, 179 и др.). Обобщаващите и силно фиксирани към рефлексивното самосъзнание спекулативни интенции са заменени от една многоаспектна, многопластова антропологична динамика, предполагаща и дейност на внедрено в индивидуално-телесната сетивно-когнитивна биологическа *човешка* субектност, несловесно, нерефлексивно, неполагащо себе си съзнание, съотнесено с допонятийните *чисти* сетивни възприятия, открито много по-късно като такова от Сартр. В природната и човешка действителност е възплътено изначално рационално съдържание, но много по-богато от познатите ни до момента логически формули и понятия.

Отразяващите взаимовръзката Божествено – човешко сравнения и метафори от предходния период придобиват още по-ясен основополагащ смисъл: „Най-висшето в изкуството е *човешкият образ*...; най-висшето във философията е човешкото *същество*. Човешкият образ не е вече ограничен, определен... представлява родовият принцип на разнообразните животински видове... съществува у човека не вече като вид, а като *род*; човешкото същество не е вече особено, субективно същество, а е универсално същество, тъй като за предмет на своите познавателни стремежи то има вселената; а само едно *космополитическо* същество може да направи космоса свой предмет“ (Фойербах, 1958: 93, 94).

Връзката между битийните измерения на човека и традиционните религии авторът ще изрази най-вече в своята „Същност на християнството“ (1841, 43)⁴. В съответствие с възгледа си за природата като „конкретизиран в предметите разум“ Фойербах ще преобразува Хегеловия Абсолют, *рационализирайки* изцяло *волята и любовта*. Така изначалните, висши, безкрайни сили, изграждащи същността на човека, вече ще са разумът, любовта, волята. Като заместило метафизичния Абсолют „Божествено триединство“, основополагащи и възплътени в природата, те ще са ставащи предмет на самите себе си именно чрез рода на човека и той също на себе си като тяхната реална проява. Осъзнаването на даден вътрешен, религиозен, или външен, налично съществуващ в природата обект е и осъзнаване на собствената същност – силата на обекта на любовта е силата на любовта, силата на обекта на разума е силата на самия разум, силата на обекта на волята е сила на волята. Докато *разумът* е неутралната, безразличната, неподкупната, трезвата същност у нас, съзнанието и действието на физическите и нравствените закони и пр., а отъждествената с индивидуалното, сетивно съзнание любов е отличена като връзката, опосредстващия принцип между всеобщото и индивидуалното, свършеното и несвършеното, безгрешното и грешното, закона и сърцето, *волята* ще касае мисловната дейност като самодейност и зададено от разума нравствено свършенство. Това „Божественото триединство“ ще формира един освободен от Хегеловите спекулативни догми, произлизащ анатомията на цялото човешко същество, универсален ин-

телект (Фойербах, 1966: 30 – 41, 66, 67, 72, 73, 79 – 81, 305, 315). На мястото на спекулативния афинитет към връзката тъждество и различие ще се яви съзнанието за стимулиращата разгръщането на индивидуалните и родовите потенции релативност между битие и възможност. И тук, както в предходния период, практическите потребности ще предшестват съдържателното си теоретично осмисляне, религията, в частност и християнската, ще се явява не само задържащ, но и проправящ пътя *особен феномен*, но вече на рационалната в същността си природа. Човек *непроизволно* ще обективира своята вътрешна същност и след това ще става обект на тази обективирана от него и превърната в друг субект същност, която, онагледена, олицетворена и действаща над него като закон на неговото мислене и дейност, ще е Бог. На практика, актуална значимост вече ще придобиват *несъзнаваните* и *предсъзнавани* човешки *актове*. По пътя към преосмислянето на тази водеща и до блокиращи, фанатични изстъпления спрямо себе си и другите религиозна обективизация Фойербах ще препоръчва реално осмислена целесъобразна дейност, която вече ще е единство на теоретическата и практическата дейност (Фойербах, 1966: 61, 63, 99, 254 и др.). Чрез отграничаването на общите, изразяващи разума метафизични предикати – като вечен, неопределим, неизменяем; от тези, олицетворяващи личността, *любовта* – като баща, свят, справедлив, благ, милосърден и пр., съставляващи в действителност същността конкретно на християнството, Фойербах ще разкрива според него човешкия източник на християнските догмати и на исторически възниквалите религии изобщо. Като *непосредствено* произтичащи от човека, Божиите предикати са антропоморфизми, техният *непосредствен* субект е продуциращото ги човешко, а не въображаемото Божествено същество, и изразяват неслучайни качества, акциденции, а същността на генетично свързания с природата човек (Фойербах, 1966: 18, 19, 47 – 51, 55, 56, 83, 84 и др.). Връзката Божествено – човешко ще е въплътена, но не в смисъла на традиционната религия. Между Бог и човек онтологична разлика няма. Какъвто е за мен Бог, такъв той е всичко за мен; представата за Бог за мен не се отличава от тази, която получавам от себе си и чрез себе си; аз съм субстанцията, която свързва този с онзи свят, и нищо у мен не надхвърля моята абсолютна родова същност (Фойербах, 1966: 29 – 64). Визирайки християнството, авторът ще утвърди: „Антропоморфизмът е *самосъзнателна* религия, религия, която *разбира сама себе си*. Теологията, напротив, *отрича религията* под *привидността*, че я *утвърждава*“ (Фойербах, 1958: 127).

Дори обаче и при тази своя онтологична конституция Фойербах няма да знае какви са безкрайните потенции на рационалната природа, на човешкия род и отричайки библейските текстове, постулати, чудеса, като изпълнени с противоречащи на разума абсурдни парадокси, той всъщност ще свива всичко до утвърденото от настоящата рационалност, или по-точно – до параметрите на своето *съзнание*.

В тази връзка, в статията си „Илюзия и негодувание във *Философски трохи*: Киркегоровото преобръщане на Фойербаховата критика на християнството“ Джонатан Малезич ще обърне внимание, че в горепосоченото произведение Киркегор преобръща аргументите на Фойербах срещу самия него, без да го сочи по име. Доколкото Божественият и човешкият свят са принципно несъизмерими, дотолкова вярата предполага отказване от логическото мислене и въвежда в сферата на абсурдни от гледището на човешката логика и етика парадокси. Като носител на висшата, изначална истина, като категория бива въведен именно *парадоксът*. Самият ни разум се стреми към него, но от това дали в крайна сметка ще отстъпи, приемайки го, и то по Божия благодат, ще зависи дали ще се изпълним с вяра. Човек се отчуждава от обекта на религията, като проектира не потенциалните си безгранични атрибути, а своите ограничения върху този обект, *въобразявайки си* обратното, както Фойербах. В обвинението си към парадокса, че е абсурден, Фойербах става жертва на една „слухова илюзия“. Обвинението е от парадокса към разума му, което като ехо отеква у него. Той повтаря само след парадокса, *въобразявайки си*, че сам разумът му поражда обвинение в обратна посока.

В статията си „Фойербах, Барт и теологическата методология“ Джоузеф К. Уебър, като специализирал под ръководството на К. Барт, ще ни препрати към основните възражения на своя учител по отношение на Фойербах. За Барт, ако не изхождаме от действителността на Откровението, не бихме могли да надскочим едно чисто антропологично измерение. Всяко обяснение за възможността за Откровение може да представлява само обяснение за собствената потенциалност на човека. За Откровението можем да говорим и да го обсъждаме единствено *a posteriori*, въз основа на неговата фактичност *a priori*. Няма възможност да се говори истинно за Бог, какъвто Той е посредством аналогия между пределния свят и неговия безпределен Творец. Човешкото говорене за Бог е дар на самото Божие Откровение за човека във вярата. Можем да говорим истинно за Бог само въз основа на този дар и всеки опит да обясним говоренето си за Бог на друга основа може да доведе единствено до признанието, че този език е антропоморфната образност на самообективацията на човека. В Божието Откровение в Исус Христос ние имаме връзка със самия Бог, какъвто е наистина Той в Себе си, което гарантира истинността и действителността на нашето познание за Него. Религията и Откровението в Исус Христос не принадлежат към една и съща сфера, не са два аспекта от една и съща реалност. От гледна точка на Откровението религията недвусмислено се разглежда като опит на човека да предугади онова, което Бог в Своето Откровение повелява и прави.

Ключова роля в последвалия обрат на Фойербах към натурализъм изиграва книгата на Йохан Каспар Шмид (псевд. Макс Щирнер) „Единственият и неговата собственост“ (1844). Въздигайки своя Единствен десетилетия преди

Свърхчовека на Ницше, Щирнер отбелязва, че легитимираните и утвърждавани в историята абстрактно-универсални същности – като Бог, морал, самосъзнание, свобода, право, семейство, държава, човечество и пр., са нерелевантни за конкретния отделен човек, замаскирайки всъщност скрития зад тях основен утвърждаващ принцип, а именно този на индивидуално или колективно налагания егоистичен интерес. Човешката религия, принципът на любовта са последната *метаморфоза* на християнството. На мястото на личния Бог е въздигнат общият, а именно – Човекът, и нравствената вяра е така фанатична, както и религиозната. Фойербах бива критикуван остро като една от най-значителните фигури, провеждаща тъкмо тази метаморфоза. Излиза, че самият той е провеждал принципите, срещу които дълбоко е негодувал! Малко преди да посрещне критиката на Щирнер, Фойербах загубва и една от двете си невръстни дъщери. По мое мнение, именно тези два момента, последователно разтърсили го дълбоко, са причината за неговия обрат. Между двамата автори се завързва съвсем кратка реплика, като в работата си „За Същност на християнството във връзка с Единственият и неговата собственост“ (1845), самоопровергавайки се, Фойербах отрича редица основни свои принципи (Фойербах, 1966: 421 – 435).

В статията си „Макс Щирнер и Лудвиг Фойербах“ американският философ Лорънс С. Степелевич изтъква, че според коментаторите след своя „първи обрат“, в който се дистанцира от Хегел, около 1845 г., Фойербах осъществява и своя „втори обрат“. В тази връзка Степелевич ще отрази например, че *изследователят Грегор Нюдлинг* (Gregor Nüdling) определя 1843 като годината, в която Фойербах „вече е завършил исторически значимата си философия“ (Ludwig Feuerbach's Religionsphilosophie Paderborn, 1936, 72.) По посока на това Саймън Равидовиц (Simon Rawidowiz) изтъква, че „Критиката на Макс Щирнер... изглежда го е принудила (Фойербах) да направи една стъпка по-нататък, да премине от антропология към натурализъм“ (Ludwig Feuerbachs Philosophie (Berlin, 1964), 163.). Дори Фридрих Йодъл – съредактор на второто издание на Фойербаховите *Sämtliche Werke*, както и негов последовател, ще се съгласи, че Щирнер е тласнал Фойербаховия начин на мислене към неговата окончателна форма, като за него точният термин е „реалистична“ – „благодарение на влиянието на Щирнер във Фойербаховата етика намира място една по-реалистична, дръзка тенденция, такава, която е в по-голяма хармония с реалностите на моралната история“ (Max Stirner und Ludwig Feuerbach, Österreichische Rundschau, Bd. 26, H. 6 (1911), 427; reprinted in F. Jodi, Vom Lebenswege (Berlin, 1916), 284). В съгласие пък с Нийдлинг Юджийн Каменка (Eugene Kamenka) ще каже: „Общоприетото схващане е било и до голяма степен остава, че до 1845 г. Фойербах е казал всичко важно, което е имал да каже, и че последвалото негово творчество е или чисто повторение, или западане до позиции..., които той успешно е критикувал преди това“ (The Philosophy of Ludwig Feuerbach (New York, 1970), 156.) и пр.

Така стигаме и до последния, *натуралистичен* период. Основни произведения: „Против дуализма на тяло и душа, плът и дух“ (1846), „Същност на религията“ (1846), „Лекции върху същността на религията“ (1848 – 1851), „Въпросът за безсмъртието от гледище на антропологията“ (1846 – 1866), „Върху спиритуализма и материализма, особено по отношение на свободата на волята“ (1863 – 1866), „Евдемонизъм“ (1867 – 1869) и др. В основата е безначалната, безкрайната, единствено от себе си изводимата природа. Същността ѝ е диференцирана в себе си, като невъзникналата диференциация предполага възникването на качествено по-висшата. До появата на човека разум и съзнание няма, въпреки и наличието на случайност относно основния ход на развоя в света, *образуванията* ѝ се базират на *ирегулярно* необходими взаимовръзки. Колкото по-висше и по-значително е дадено нещо, същество, толкова по-значителна е и неговата предпоставка, така най-висшето е най-зависимо и сложно, а това е човекът, който като индивидуализираната същност на природата е нейн завършек и едва и само у него тя получава *своето сърце*, разсъдък, съзнание (Фойербах, 1966: 448, 478, 486 – 491, 546, 614 – 616, 644 – 648, 655, 694, 697).

В тази онтологическа конструкция и нейния разграничителен принцип човешката същност и психика биват поставени в зависимост от наситената със специфично спрямо всяка индивидуалност съдържание триада *Не-аз – Аз – Идеал*. Докато Не-аз касае дълбокия несъзнателен природен генезис на човешките органи, тяло, нагони, афекти, влечения, способности, а факторите на Аз са усещане, съзнание, волево движение, то Идеалът, както и религията, се явява съвкупност на всичките тези, съзнавани или не индивидуални нагони, потребности, заложи като предмет и цел на, индивидуалната представа, съзнание, живот. Въпреки че битието ще е повече от знанието и негова основа, и тук Фойербах ще апелира към преосмислянето на религиозния феномен за сметка на отприщването на реалните според него човешки енергии, водещи до действителната „истинска религия“ – любовта към човека (Фойербах, 1958: 362, 370, 371; Фойербах, 1966: 562, 788, 819, 849 – 852)⁵.

Осъществяващ се диференцирано в организмите като основополагаща природна същина, самият *живот идва от вътре навън*, външното е удовлетвореното вътрешно. Земята е стигнала до геологически покой едва след като е разкрила върху повърхността си най-интимната си същност в органичния живот – човешкия, като човекът не е цел на природата, а най-висшата проява на нейната жизнена сила, на преизобилния и безцелен, безграничен жизнен нагон, водещ въобще до зачатieto и размножението, а обуславянето и ограничението между различните организми основават природната хармония изобщо. В самия даден организъм като такъв животът се осъществява – *във и като индивидуално органическо единство*, и всяко растение, животно, човешко същество не е същото спрямо това, което е след смъртта си, когато това

единство не съществува и то преминава единствено в категорията на сложните, делими вещи. Животът, усещането, представата са неотделими от живия, усещаш отделен човек, растение, животно, организъм въобще.

В дълбокия си смисъл непредначертаният *живот съединява, отъждествява*, докато науката, поне аналитичната, както и насочена *от вън навътре*, очертава и разделя. Като анатомичен и физиологичен обект, достъпен за осезание, мирис, зрение, вкус, конкретно и човекът вътрешно може да бъде съзерцаван и аналитично изследван не сам от себе си, а едва след смъртта си от други, когато органическото му единство ще е нарушено. От своя страна, от възпълтеното неопределяемо, неподражаемо *живо* индивидуално начало на всеки органите му, включително и мозъкът, съдържанията на тялото му въобще и техните живи взаимовръзки със света, пораждането и същинското естество на усещанията и мислите му биха могли да бъдат непосредствен обект в едно живо, тъждествено с предмета познание единствено на собственото му възприятие и *самочувство*. Така, без да формира системна теория на познание със системни изводи, Фойербах всъщност ще обособи два взаимообвързани източника на познание – *строго аналитичното и изхождащото от самите непосредствени индивидуални живи усещания*. Ще изрази, че възможността за координация е заложена в *дълбоката взаимовръзка между дейността на мозъка, на разума и на сетивната система* и че тази действителност е единственото, което може да съгласува – както строго аналитичното и основаващото се на непосредствените живи усещания познание, така и схващанията на индивидите помежду им (Фойербах, 1958: 214 – 244, 281, 282, 347 – 350, 359, 360, 512, 534, 563, 579, 580; Фойербах, 1966: 898 и др.).

В смислопораждащия континуум човек – природа, човек – човек се открояват няколко важни момента.

Първо, разумът не създава, а дешифрира и свързва сетивните същности, като в самата *гносеологична динамика*, от една страна, фокусирайки се било върху кристалите на готварската сол, трептенията на звука, пречупването на светлинните лъчи и пр., той фиксира сетивата върху навлизания към обектите отвън емпиричен анализ. Докато от друга, сетивните усещания, нагоните и афектите, обвързани с тях, съсредоточават тъкмо самия разум към възбуждащото се в дълбините на организма от същите тези обекти и проявяващо се навън сетивно *изживяване като такова*. Така дуализмите между усещането и разума, непосредственото живо и строгото аналитично познание биват снети.

Второ, самата сетивна система бива утвърдена като *концентрираща* и същевременно като *пряко изразяваща и физиогномически* естеството, характера, качеството на фундаменталната взаимовръзка между несъзнаваното, съзнаваното, аналитичната рефлексия. Фактически тя проявява и външно отношение в съдържанията на триадата Не-аз – Аз – Идеал. В хода на самопознанието внедрената мозъчно-сетивна взаимна активност, размествайки и несъзнател-

ните пластове, ще внася нови съдържания в разума, *а това, на свой ред, ще рефлектира качество в сетивата.*

Трето, въпреки че мисълта и изразената или не устно рационално формирана реч са неразделни, хората са започнали да мислят едва когато са започнали да говорят – в основата на продуктивната комуникация между *себепознаващите* индивиди би трябвало да бъде взаимното сетивно усещане и съзерцание и точно качеството на този отговарящ като цяло на природните индивидуални различия, многообразие и на генезиса на познавателния процес, открит за когнитивно усъвършенстване *сетивен език* е качествената основа на мисловно-словесния, на взаимното съгласуване, на критерия за истинност и в обикновеното общуване, при продуцирането на законите, теориите и културните продукти въобще.

Четвърто, в природата рационалният елемент възниква с човека, в по-дълбокия си слой тя и той са сетивни същности, у тях е първостепенно заложено според конкретната им обусловеност да реализират *ексцентрично*, т.е. сетивно същността си, която вече по отношение на човека касае и всички многоаспектни резултати от неговата цивилизация... (Фойербах, 1958: 230 – 244, 445 – 447; Фойербах, 1966: 487, 692 – 695 и др.).

В заключение. Докато в *идеалистичния* си период Фойербах отдава преимуществено значение на теоретичния разум, като основна същност на човека, в периода на *антропологическия реализъм*, рационализирайки любовта и волята, той всъщност го синтезира с практическия. Дори нещо повече – обстоятелственото рационализиране на цялата човешка анатомия, въвеждането на сетивното съзерцание като фундамент в човешката когнитивна дейност, извеждат на преден план както значението на нереклексивното, неполагащо себе си съзнание, така и сериозността на въпроса за рационалния характер на чисто машиналните и инстинктивни човешки прояви. В *натуралистичния период* – с полагането на фундаменталното нерационално природно начало Фойербах е един от първите, който изследва задълбочено несъзнаваните и предсъзнавани човешки сфери в тяхната непосредствена, конкретна актуалност. Психичната структура на човека, формирана от него и обусловена във възгледите му от отношенията Не-аз – Аз – Идеал, ще бъде възпроизведена от З. Фройд и утвърдена в цялото психоаналитично развитие. Посредством обусловената от триадата Не-аз – Аз – Идеал и явяваща се като средище и взаимодействие между нагони, афекти, разсъдък, разум, представи, идеали човешка психика; чрез изтъкнатата необходима причинна връзка между обособените като *живо и аналитично* познание; и посредством подчертаната дълбока интегрираност между *мозъка, разума* и генериращата физиогномическо качество *сетивна система* – на базата на своята натуралистична основа Фойербаховата философия ще се явява и снемаша в себе си дуализми от типа на рационализъм/ирационализъм; рационализъм/сенсуализъм; романтизъм/позитивизъм и пр. В нея ще можем да открием за-

раждащите се основи не само на психоанализата, но и на екзистенциализма, персонализма, философията на съзнанието и др. В посоката на последвалите през следващия век тенденции във философската антропология човекът е фундиран като динамично биопсихорациосоциокосмополитно същество. Предпоставя се един всеобхватен, пълен подход към изследването му, без определени модалности, които да доминират над други, като дуализми от типа тяло – душа и пр., биват елиминирани. Конкретно, изключителната роля на сетивната система дава уникален подстъп към разкриване тайните на „херменевтиката на човешкото битие“, който да бъде доразвит...

БЕЛЕЖКИ

1. Поради ограничения обем на статията тук няма да се фокусирам върху проблемните въпроси в тези възгледи. Като напр.: как Духът е независим, но същевременно и обусловен в развитието си от природата и телата, без да е засегнат от тях? Как се съчетават независимата индивидуална самодейност с абсолютната в качеството и на субстанция-субект? На тези и подобни проблеми съм се спрял по-подробно в дисертацията си „Философията на Лудвиг Фойербах – един нов поглед върху човека“.
2. Ще избързам и ще представя това място от предговора към първото издание на „Същност на християнството“ 1841 г., тъй като то е твърде показателно и за настоящия контекст. Въпреки че там авторът пише от идеалистична позиция, но вече като критик на спекулативната диалектика, становището му по този въпрос е същото.
3. В началото Фойербах ще опонира на Доргут и посредством пропитата си с краен идеализъм работа „Критика на идеализма от Ф. Доргут“ (1838), в отговор на неговата книга „Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlegung eines apodiktischen Real-Rationalismus“, 1837. („Критика на идеализма и материали към обосноваване на аподиктическия реалрационализъм“), но впоследствие, по мое мнение, ще бъде провокиран да преосмисли позицията си тъкмо и от въздействието му. По повод на възгледите на Я. Зенглер пък ще напише „Към критика на *позитивната философия*“, 1838, имайки предвид цялото религиозно-философско течение.
4. След първия вариант на съчинението от 1841 г. то претърпява още две корекции – през 1843 г. и 1848/49 г., като съществена е тъкмо първата от тях. Така съчинската телеология на съчинението е от периода 1841 – 1843 г., тъкмо по времето на разгръщането на *антропологичния реализъм*. Дори без да се правят по-нататъшни съпоставки, това е видно от предговорите на автора към съответните издания, третият дори е изключително кратък и само формален.
5. Въпросът за битието, знанието, за утвърдения тук от Фойербах метафизически егоизъм, за неговата евдемонистична етика от този период и отно-

шението между религията и нея съм разгледал в своята дисертация „Философията на Лудвиг Фойербах – един нов поглед върху човека“. Тази тема е разгледана и в статията ми „Евдемонизмът във философията на Лудвиг Фойербах“, която ще бъде публикувана в сп. „Философия“ 2015 г.

ЛИТЕРАТУРА

- Фойербах, Л. (1958). *Избрани произведения*. Т. 1. София: БКП.
- Фойербах, Л. (1966). *Избрани произведения*. Т. 2. София: БКП.
- Фейербах, Л. (1974). *История философии*. Т. 1. Москва: Мысль.
- Фейербах, Л. (1974). *История философии*. Т. 2. Москва: Мысль.
- Фейербах, Л. (1974). *История философии*. Т. 3. Москва: Мысль.
- Фейербах, Л. (1995). *Сочинения*. Т. 1. Москва: Наука.
- Feuerbach, L. (1990). *Gesammelte werke*. Bd. 9. Berlin: Akademie Verlag.
- Malesic, J. (2007). *Illusion and Offense*. In: “Philosophical Fragments”: Kierkegaard’s Inversion of Feuerbach’s Critique of Christianity, In: *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 62, No. 1 (Aug.), pp. 43 – 55.
- Steeplevich, L. S. (1978). Max Stirner and Ludwig Feuerbach. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 3 (Jul. – Sep.), pp. 451 – 463.
- Weber, J. C. (1966). Feuerbach, Barth, and Theological Methodology. In: *The Journal of Religion*, Vol. 46, No. 1, Part 1 (Jan.), pp. 24 – 36.

REFERENCES

- Foyerbah, L. (1958). *Izbrani proizvedeniya*. T. 1. Sofiya: BKP.
- Foyerbah, L. (1966). *Izbrani proizvedeniya*. T. 2. Sofiya: BKP.
- Feyerbah, L. (1974). *Istoriya filosofii*. T. 1. Moskva: Maysly.
- Feyerbah, L. (1974). *Istoriya filosofii*. T. 2. Moskva: Maysly.
- Feyerbah, L. (1974). *Istoriya filosofii*. T. 3. Moskva: Maysly.
- Feyerbah, L. (1995). *Sochineniya*. T. 1. Moskva: Nauka.
- Feuerbach, L. (1990). *Gesammelte werke*. Bd. 9. Berlin: Akademie Verlag.
- Malesic, J. (2007). *Illusion and Offense*. In: “Philosophical Fragments”: Kierkegaard’s Inversion of Feuerbach’s Critique of Christianity, In: *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 62, No. 1 (Aug.), pp. 43 – 55.
- Steeplevich, L. S. (1978). Max Stirner and Ludwig Feuerbach. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 3 (Jul. – Sep.), pp. 451 – 463.
- Weber, J. C. (1966). Feuerbach, Barth, and Theological Methodology. In: *The Journal of Religion*, Vol. 46, No. 1, Part 1 (Jan.), pp. 24 – 36.

THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF LUDWIG FEUERBACH

Abstract. In the wider sense, the concept of philosophical anthropology covers all views on the nature and essence of man since the remotest antiquity, whereas in its narrower associations it points to a philosophical discipline and a conceptually diverse movement that differentiated itself in the first half of the 20th century, joint together by the intention to define the foundations and spheres of man's own being. It is considered to have formed upon the philosophical reflections of M. Scheler, H. Plessner, E. Rothacker, etc. Many scholars, however, have failed to recognize the fact that a number of the basic principles developed later on in the *different* views on man, were, for the first time, already to be found in a *complex* form and in the highest degree in the philosophy of L. Feuerbach.

✉ **Mr. Sasho Vasilev, PhD Student**
Sofia University
15, Tsar Osvoboditel Blvd.
1504 Sofia, Bulgaria
E-mail: sasho_vasilevv@abv.bg