

**СВОБОДАТА И ДЪЛГЪТ В КОНТЕКСТА НА ЕДНА АКСИОЛОГИЯ PER
ARGUMENTUM E CONTRARIO**

СИЛВИЯ БОРИСОВА

Институт по философия и социология, Българска академия на науките
sylvia.borissova@gmail.com

**FREEDOM AND DUTY IN THE CONTEXT OF AN AXIOLOGY PER
ARGUMENTUM E CONTRARIO**

SYLVIA BORISSOVA

Institute of Philosophy and Sociology, Bulgarian Academy of Sciences

Abstract

Taking as a starting point a key text of John Dewey, published in response to the request of the Executive Committee of the American Philosophical Association to refine the formulation of the problem of values and basic concepts underlying the methods of measuring relation—The Problem of Values, 1913, this study aims to bring out in a systematic way the idea of an axiology per argumentum e contrario as a fundamental philosophical field worth to be distinguished.

Keywords: Axiology per argumentum e contrario, values, freedom, responsibility, John Dewey.

Като взема за отправна точка **едно специфично движение на аксиологическата мисъл** от ключовия текст на Джон Дюи, публикуван в отговор на молбата на изпълнителния комитет на Американската философска асоциация за прецизиране на формулировката на проблема за ценностите и базисните понятия, лежащи в основата на методите за измерване на отношението – „Проблемът за ценностите“ от 1913 г. (Дюи, 2008), **настоящата студия има за цел да изведе в систематичен вид идеята за аксиология per argumentum e contrario като заслужаваща обособяване фундаментално-философска област.**

Централна теза на тази първа част на изложението (1. От едно специфично движение на аксиологическата мисъл към аксиология per argumentum e contrario) е, че този тип хуманитарно формулиране и обяснение на ценностите има много пространно

присъствие във всяка сфера на културата и живота (познавателна, етическа, естетическа, архетипно-религиозна), обикновено обаче в имплицитен и не достатъчно артикулиран вид, което съответно редуцира възможността на по-прецизираното и по-осъзнато прилагане на ценностите във всекидневието: оттук и **нуждата от обособяване на една аксиология *per argumentum e contrario*, по същество вид негативна аксиология.**

В правото *per argumentum e contrario* (също *a contrario; ex contrario*) е способ за правоприлагане не чрез тълкуване, а по аналогия, която обаче не търси сходства, а същностни различия. Релевантността на този способ за аксиологията се взема при съпоставянето на „важщата“ сфера на ценностите и „реалната“ сфера на физическото и фактуалното битие.

В този контекст свободата и дългът ще бъдат разгледани като две базисни и неразривно свързани ценности – частни категории в тази аксиология, по стъпките на още няколко текста от Дюи. Това са разделите „Отговорност и свобода“ и „Права и задължения“ от Глава XX „Социалната организация и индивидът“, „Етика“, 1908 г. (в съавторство с Джеймс Х. Тъфтс), раздела „Отговорност и свобода“ от „Моралният аз“, „Етика“, 1932 г. и „Философии на свободата“, 1928 г. **Основна теза на тази втора част на изложението** (2. Граници на свободата и дълга в рамките на една аксиология *per argumentum ex contrario*) е, че – по думите на самия Дюи – „колкото по-всеобхватен и разнообразен е социалният порядък, толкова по-големи са отговорността и свободата на индивида“ (Dewey, 2012/1908: 436): следователно по-сложни стават и регулацията и прецизирането на етическите и правните норми; толкова по-важна в такъв случай е функцията и ролята на една **комплексно разработена аксиология, в която ценностите да не биват разбърквани по значимост и да не угасват в своята съпротива спрямо физическото и фактуалното съществуване, а именно да бъдат систематизирани и изграждащи порядък *e contrario* в името на един съответен порядък по-нататък на нивото на етическите норми и на това на правните норми.**

Оттук крайният залог на изследването се състои в неговата **по-частна втора цел: да изведе систематично определение на свободата и дълга като категории-ценности на очертаната аксиология *per argumentum e contrario*, взета като вид негативна аксиология – която обаче като такава позволява тяхното определение да бъде не единствено и само негативно.**

1. От едно специфично логическо движение на мисълта към аксиология *per argumentum e contrario*

Идеята за по-прецизно разгръщане на полето на една аксиология *per argumentum e contrario* се появи, след като през времето започнах да улавям едно повтарящо се специфично логическо движение на мисълта – отчетливо движение във връзка с осмислянето ми на ценностите, което имаше една и съща логическа структура независимо дали се появява в практически делничен случай или в хода на философска рефлексия, но също и независимо от възрастта и степента на осъзнаване и артикулиране както на самото това движение, така и на самото царство и природа на ценностите.

Същото това движение на мисълта като целенасочено използван метод на аргументация в аксиологията срещнах за пръв път при Джон Дюи по време на докторантурата ми, докато изследвах полето и границите на аксиологическата теория на съзнанието (вж. Борисова, 2017: 17–40). Винаги е поразителна срещата с движения, фигури и теми на собственото ни мислене във от нас – във вече съществуващи форми, текстове или действия. Още по-поразително и ново беше обаче за мен да установя, че това движение всъщност е много по-фундаментално заложено в мисленето върху ценности и за ценности: първата част от изложението ми в настоящия текст ми се стреми да аргументира тъкмо това поле на аксиологическия анализ, което се разкрива в динамиката на специфичното логическо движение, което аксиологическата мисъл извършва и с описанието на което ще започна:

1.1. Специфичното движение на аксиологическата мисъл

Дюи взема за изходна позиция на своето впускане в по-прецизно определение на ценностите въпроса дали ценността е „нещо последно, което се прикрепя към „нещата“ независимо от съзнанието или от едно живо същество с желания и нежелания“ (Дюи, 2008). Тази изходна позиция той изчиства до по-недвусмисления въпрос дали ценността е нещо последно, прикрепящо се към „нещата“ независимо от съзнанието или поведението. Но и тук си дава сметка, че изникват следващи подчинени въпроси: по-малко окончателни ли са тогава ценностите, когато са разновидности на поведението, отколкото ако са независими от поведението; на какво основание би почивал

положителният отговор на този въпрос. И не остава ли формулировката на тези въпроси предана на водещия модел на полемиката *идеалистично – реалистично*. В този ред на мисли Дюи заключава, че поставените въпроси могат да бъдат по-ефективно решени чрез обходно движение, и представя списък с осем свързани последователни въпроса, в които се надгражда определението – на пръв поглед чисто негативно – на ценностите:

1. Може ли въпросът за статута на ценностите във философската дискусия да бъде разгледан независимо от въпроса за статута на качествата?

2. Могат ли ценностите да бъдат отделени от елементите на органичното поведение? Ако поведението на организма има свои собствени изпъкнали елементи, твърдението, че ценностите са елементи на органичното поведение, предполага ли тяхната „субективност“? Ако да, в какъв смисъл? Предполага ли връзката с органичното поведение тяхната зависимост от съзнанието?

3. Ценностите предхождат ли оценяващото разбиране или зависят от него при оценката на процес на разсъдъчно преценяване или съдене?

4. Ако предшестват, оценяването просто ги изважда наяве без промяна или модифицира предшестващите ценности? Произвежда ли то нови ценности? Ако последните се срещат, модификацията и продукцията просто случайни ли са или са съществени?

5. Може ли мястото на интелигентността в поведението като цяло (и в моралното поведение в частност) да бъде разбрано без предпоставянето, че разсъждението реорганизира предхождащите естествени ценности?

6. Какво е значението на оценката? Това специфичен начин на схващане (знаене) на ценности ли е, или е наименование за прякото присъствие на ценностите в опита? Как е свързана с оценяването и преценката?

7. Има ли присъствието на ценностите в опита като цяло (или например религиозните ценности в частност) доказуемо значение? Тоест съществуването на религиозните ценности например доказва ли съществуването на някакъв клас от обекти отвъд самите ценности? Или, още веднъж, има ли присъствието в опита на някакъв тип ценности претенции да прави ума съзнателен за нещо в околната среда, вземайки тази дума в най-широкия възможен смисъл? [Този въпрос може с полза да бъде разгледан във връзка с първия въпрос, касаещ качествата.]

8. Ако отговорите на тези въпроси би трябвало да бъдат отрицателни, с това значимостта на подобни ценности за опита и философията определена ли е да бъде нулева или илюзорна? Може ли утвърдителен отговор на този въпрос да бъде поддържан освен при приемането, че целият опит е, *ipso facto*, предназначен да бъде съзнание за обекти?

Така, изхождайки от една чисто аналитична и абстрактна метааксиологическа постановка, на практика Дюи предлага блестящо негативно определение на ценностите и тяхната фундаментална практическа роля за човешкото съществуване, като в същото време това негативно-диалектично решение се явява по особен начин *fundamentum primum* за ценностния компас на личността. Отвъд мисленето в режима на полемиката *идеалистично – реалистично*, в неокантианската перспектива също се среща оставен отворен хоризонтът на динамично напрежение между „важация“ статут на ценностите и „реалния“ статут на физическото и фактуалното битие. **Така аксиологията може да бъде мислена като динамична онтология на царството на ценностите, на техните движения, процеси, отношения – съществуващо *вътре* в реалния свят на материята и фактите, не *отвъд*; така идеалът от статично трансцендентен може да бъде мислен всъщност като позитивно интегриран в тази динамична онтология на ценностите – като посока за ценностния компас, като негативност, която същевременно е *fundamentum primum* за движението на постоянно трансцендиране на фактуалното и наличното в името на развитие, надграждане и утвърждаване на личността.**

Най-ярките и отчетливите случаи на това движение на мисълта в хода на опита и работата ми са три и ми се иска чрез тях да илюстрирам и заедно с това да разгърна по-нататък идеята си за обособен вид аксиология, чиято възможност се разкрива именно чрез същото това движение.

Първи пример. Веднъж в редакцията на сп. „Родна реч“ ми подариха една новоизлязла книга от авторка с непривичния псевдоним Нихело Немо – „Първи речник по етика. Мисли, легенди и диалози, предназначени за деца“ [1]. Била съм на шестнайсет години: прочетох неголямата книга наведнъж, още докато вървах пеша по улиците към къщи; личеше, че кратките тематични статии са колкото написани с преднамерено търсен лек изказ, толкова и сериозно замислени в своята иносказателност, отваряща съвсем неочаквани перспективи към доброто, злото, справедливостта, прекрасното, завистта,

отмъщението, но още и към ред етически, екзистенциални и естетически категории и проблеми. През улиците за час-два за мен се разтвори цяло ново измерение на света – не съвсем ново, но за всеки случай за пръв път така ясно подредено в една книга, и то официално предназначена за по-млади читатели. Тъкмо това измерение даде ход на движението на мисълта *e contrario*: защо няма такъв учебник в училище още за първите класове или за предучилищна възраст? Нима преди предмета „Етика и право“, по тогавашната учебна програма – за десети клас, младите и малките нямат нужда да си обясняват какво е добро, справедливо, ценно; защо и как човешкият свят е свят на ценности, за който е важно отрано да имаме компас. Учат това през художествената литература, понякога – в часа на класа (сега наречен „Час на класния ръководител“), понякога от извънкласните случки в училище, а по правило – вкъщи (*защото през последното-десетилетие-две се наблюдава тенденцията публичната образователна система да приоритизира тъкмо образователната част от учебния процес за сметка на възпитателната; възпитанието се припознава до голяма степен като грижа на семейството).

А псевдонимът Нихело Немо е всъщност отпратка към латинските думи за „никой“ (*nihil*) и „нищо“ (*nemo*).[2]

Втори пример. По време на работата ми по няколко проекта, свързани със скрининг и анализ на ценностите, насърчавани в рамките на образователните и социалните политики на ЕС, както и на участието ми в екип по разработване на младежка онлайн енциклопедия за права на човека, толерантност и межкултурно разбирателство, пред мен за втори път се разтвори ново измерение, този път през концепциите за социална кохезия, единен европейски социален модел и европейско измерение в образованието (последното е главен предмет още на Резолюцията на Съвета и министрите на образованието от 24 май 1988 г.). Ако стратегическото конструиране на регионален ценностен свят в случая има за залог изграждането на надеждна и устойчива европейска, наднационална идентичност, синхронизираща различията между културите, традициите, нормите и ценностите на всекидневието на територията на Стария континент, то възможно ли е органично конструиране на такъв свят отвън навътре – в посока от стратегическите и политическите документи към *fundamentum primum* на вътрешния ценностен компас на отделната личност? Този въпрос отново съдържаше

онова движение на мисълта, отгласващо се от конкретно обособено измерение или пласт на човешката реалност *e contrario*, за да се ориентира в търсене на по-близки на вътрешния ценностен компас алтернативи. – Аксиологическата констелация на социалната кохезия и единния европейски социален модел действително следва да работи в посока на социалното сближаване и приобщаване, взаимното приемане и споделяне на отговоростите между отделните социални групи, смекчаване на социалните контрасти – в първия случай; да интегрира в социален и образователен план общозначимите ценности на толерантността, правата на човека, равните възможности, недискриминацията, националното многообразие, интеркултурния диалог и мултикултурното разбирателство чрез т. нар. подход на ниво жизнен цикъл (*life-cycle approach*) – повишаване нивата на основното образование и обучение, политика за заетост, учене през целия живот – във втория случай. Артикулирането на ценности и конструирането на ценностни констелации, когато допринася за човешкото здраве и благоденствие, е принципно полезно и не може да бъде излишно: въпросът е в това дали и по какъв начин тези актове на артикулиране и конструиране имплицират достигането до отделния човек – до всяка възраст, културен и социален статус. **Всяка регионална аксиологическа констелация предполага и съответна регионална динамична онтология на ценностите и техните движения, процеси и отношения между индивидуално и социално.** Затова както „в диалога между културите може да устои този, който действително познава своята собствена култура“ (Меркел, 2009), така и на органично интгрегиране на даден аксиологически порядък е способен само този, който истински познава своя личен ценностен порядък и най-малкото, ако е в детска или юношеска възраст, чрез възпитанието има изградени в себе си основите за един надежден и устойчив вътрешен ценностен компас – и знанието за А-то и Б-то на аксиологическата сфера преди всичко останало.

Трети пример. В рамките на сегашния период на пандемията от COVID-19 има известни времеви разминавания в пиковите на заразата и смъртността за различните страни според вариациите в обстоятелствата на разпространение на вируса: различната здравна и битова култура, регулативни мерки, генотип, климат и пр. Динамиката на епидемиологичната картина, мерките в издаваните от министъра на здравеопазването заповеди и човешкото поведение спрямо вируса в България са такива, че в най-топлите

и слънчеви месеци животът започва да тече почти по старому, сякаш вирусът се е скрил, докато отново не настъпят по-студените есенни дни. През няколкото летни месеца човек, стига да може да се адаптира към промени сравнително бързо, се връща във всекидневните си дела, решения, избори към привичния си личен ценностен компас: освен базисните ценности на живота, здравето, насъщния, личното благоденствие и това на най-близкото обкръжение, отново излизат на преден план ценности, които се възприемат като лукс в ситуации на извънредно положение и криза (ценностите на живото общуване; на свободното придвижване, пребиваване, обитаване на публични пространства; на социалните и колективните дейности и в този ред). И докато адаптацията към доброто и хубавото винаги е по-бърза и по-лесна, то обратният преход към есенното затягане на мерките от страна на здравното министерство, на образователното министерство, на работодателите отново поставя човешкото същество в изпитателния режим на по-сурова ценностна констелация, съсредоточена преди всичко около базисните ценности на биологичното оцеляване и съществуване – личното и на най-близкия кръг. Оттласквайки се от ценостната констелация в спокойни времена, човек съответно е подложен на изпитанието да я преосмисля и пренарежда за пореден път, защото мисленето според ценности, официално обявени за лукс – за второстепенни в борбата за запазване на живота и здравето, не спомага за устояването на вътрешния ценностен компас по време на криза; не спомага обаче и за устояването и здравето на духа и душата; нужен е трети път към хоризонт, който мисълта *e contrario* разкрива. – Още един момент, който се разгръща не само и единствено заради пандемията, но същевременно и като успореден на нейното времетраене поради повишаването на публичната виртуална комуникация – е видимостта на смъртта, все по-решителното преминаване на нейната феноменална явеност от пространствата на сакралното и периферното спрямо светското и всекидневното в иманентната структура на всекидневието. А този „момент“ съвсем не е маловажен и с още по-голяма сила откроява фундаменталната значимост на движението на мисълта за ценности *e contrario* в името на целокупното човешко оцеляване.

Последният трети пример поради споделения опит на всички ни вече близо две години, предполагам, би следвало да бъде най-говорещ и осезаем в както се изразява това специфично движение на аксиологическата мисъл. Във времена на криза дъното на

ценностите, на които се крепи човешкото съществуване, се отмества, много от ценностите отплуват или потъват. Кои са ценностите, които знаят дъното и устояват не само в трудни времена, но и формират своеобразния ценностен компас за човек през времето, във всяка ситуация? Има ли такива? А ако са неустойчиви или липсват, при отсъствието на надежден вътрешен ценностен компас достатъчни ли са нормите в етиката и правото да служат като онзи последен гарант, че царството на ценностите, грижливо подреждано, разширявано, идеализирано и дори абсолютно в детството, няма изцяло да се стопи със ставането възрастен, с преживяването на криза или извънредно положение?

Оттук може да бъде изведено и общото от трите примера в контекста на работата по разширяване на приложимостта на аксиологията, изграждането на устойчив личен ценностен компас и внимателното изучаване на движението *e contrario* като насъщна необходимост:

Първия вътрешен компас в човешката дейност – откъде човек започва да гради като ценностен субект – държат децата. Случващото се в уроците от неформалното обучение във „Философия за деца“ по детските градини на колегите от Философски факултет към СУ „Св. Климент Охридски“ е много чист, искрен и несложен пример за това. (Например едно дете казва, че не му харесва думата „умират“ и всички сменят темата, докато в един момент то самò започва да си служи с нея в изречение и лека-полека започва да осъзнава и приема реалитета, която тя назовава.) Ако едно дете без никакви затруднения си представя, описва и рисува деветоопашата лисица, триглав змей или различията между видовете динозаври до последната люспа, то по никакъв начин не бива да подценяваме способността му да си представя, описва и рисува доброто, свободата, дълженството, различните видове ценности: дори в неговото световъзприятие те вероятно са много по-ярки и светещи и оставят много по-трайна следа, отколкото в световъзприятието на един възрастен, видял и живял и често губещ уменията си да се впечатлява, понякога дори от яркото и светещото. За хората, тъй като са в тела и в материя, няма ценности, които рано или късно да не се проявяват в материя, та дори и само иносказателно: за Дюи идеалите ни са създадени и развити съответно с „реалния материал“ на живота (cf. Noddings, 2013: xvii). Благата на най-абстрактните ценности – истината, доброто и красотата, както гласи и поговорката за истината, „винаги излизат

наяве“: в материя или движение на материята, само че символно натоварени. И материята – в човешкото обкръжение – носи, понася този товар.

В света на детството откриваме първото ваятелство на ценности в опита, в заварения хоризонт на обкръжението, във взаимоотношенията – най-вече тези със значимите други. Както ценните наблюдения и обобщения на Жан Пиаже върху своеобразността на моралната реакция при децата в неговата теория за когнитивното развитие (Piaget & Inhelder, 1962), така и приемствеността ѝ в Лорънс-Колбърговата теория за моралното развитие (Kohlberg, 1984) задават парадигмално нова перспектива, най-сетне хвърляща светлина върху развитието на детското мислене в логически, морален и аксиологически план, и фундаменталността на стadia на това развитие, които белязват начина на мислене на зрелия индивид:

Ако вземем предвид класификацията на Пиаже от 60-те години на XX век за стadia на интелектуалното развитие, способността на детето да произведе логическо движение на мисълта *e contrario* по отношение на вложени в действия, постъпки и материя ценности следва да е налице в стадия на формалните операции, от около 11–12-годишна възраст, когато детето вече е способно да разглежда всички възможности и си представя варианти на всички освен една при анализа на физическо събитие, което ще рече – може да си измисля обекти и ситуации отвъд наличното, защото в този стадий реалността за него е вариативна, подлежаща на ваятелство чрез въображение. Съгласно класификацията на Колбърг за стadia на моралното развитие описаното движение на мисълта за ценности *e contrario* би следвало да намери по-пълно разгръщане на нивото на постконвенционалния морал, след 13-годишна възраст, тъй като тогава се наблюдава: по-прецизна разсъдъчна дейност и съответно осъзнаване на поведението, на обособените лични критерии, ориентация според „обществения договор“ като надграждаща конвенционалното спазване на правила, порядки и закони; и съвсем не на последно място – съгласуване на личното поведение с вътрешен идеал, което съгласуване на това ниво е безотносително към реакциите на другите. – Интересно е обаче, че в рамките на първото ниво на предконвенционалния морал, между 4- и 10-годишна възраст, и по-специално във втория „хедонистичен“ етап на личния интерес, също би могло да се наблюдава движението на мисълта за ценности *e contrario* – макар и все още не като ясно артикулирана в думи и рзсъдъчни понятия мисъл, а като чиста емоция. Киркегор пише

за онази дълбока печал, в която потъва детето в плача си, в отлика от възрастния, който сякаш вече не е способен на такава дълбочина. Това наблюдение би могло да бъде разгледано в перспективата на вътрешното движение *e contrario*: тревогата в поведението на детето говори, че нещо из основи не е наред спрямо неговия вътрешен свят, ценностен компас, разбиране за правилно и грешно, за добро и лошо, че е в посока, противоположна на идеала, отвеждаща в мрака на неуютното отвъд абсолютното царство на личните ценности. С единствените две разлики спрямо по-късната детска възраст, че на това предконвенционално ниво 1) *fundamentum primum* на вътрешния ценностен компас все още е в процес на конструиране и остабилиране и за това е показателно 2) потъването в дълбините на емоциите – то често бележи неспособността на този етап, поради крехките детски способности, движението *e contrario* да произведе алтернатива, да отведе през негативността към утвърждаващо ценностно решение.

В своята „Етика на грижата“ Нел Ноддингс отбелязва, че „на практика често биваме отвеждани далеч отвъд това, което чувстваме и интуитивно преценяваме като правилно, в търсене на някакво просто и абсолютно ръководно начало на морално доброто“ (Noddings, 2013: 95). Когато обаче спрямо света наоколо ни „възникне истински конфликт, принципът не помага. Трябва да дирим отвъд принципа, за да видим каква по-дълбока ценност го е породила“ (Noddings, 2013: xv). Тъкмо в тази перспектива Ноддингс развива своята идея за личния етически идеал, който се обогатява и надгражда в утвърждаващия опит (в случая на нейната етика на грижата това е опитът да се грижиш за някого и да бъдеш обгрижван; cf. Noddings, 2013: xvii, etc.), но така и чрез опита от грешките и пропуските по пътя на утвърждаващия опит (cf. *ibid.*); жизненият и здравият идеал е пряко свързан с преживяването на радост в действията и постъпките (cf. *ibid.*). Същевременно, когато човек се отдалечава от тази радост на съгласуваните с личния идеал и ценности действия и постъпки, идеалът избледнява, „заболява“, угасва (cf. Noddings, 2013: 113—120; 100—102, etc.).

Отново във връзка с междуличностните отношения и грижата като фундаментална модалност на тяхната градивна възможност, в своята теория на привързаността психиатърът и психоаналитик Джон Боулби отрежда централна роля на т. нар. „сигурна основа“ (*save haven, secure base*) в израстването на детето. Такава основа между 6-месечна и 2-годишна възраст се създава в отношението с една или повече

чувствителни и отзивчиви „фигури на привързване“, които посрещат нуждите на детето и към които то може да се обърне, когато е разстроено или разтревожено. Дори на тази най-ранна детска възраст е видно това търсене на сигурност, на *fundamentum primum*, на идеал, в който ценностите, все още в своя най-първичен вид на потребности, са посрещнати. Реалното е самият живот и волята за него, важащото е посрещането на неговите потребности и в ядрото си движението на мисълта за ценности *e contrario* е адаптивна функция на инстинкта за самосъхранение във всевъзможните ситуации, пред които ни изправя светът.

На 10 октомври 2021 г., на Световния ден на психичното здраве, УНИЦЕФ в България инициира изследване относно психичното здраве на децата под надслов „Отвъд усмивките. Как си всъщност?“, като същевременно ще изгради и онлайн платформа за самопомощ и безплатна психологическа подкрепа за тийнейджъри. Кампанията е насочена към нарастващия брой деца и младежи, засегнати от постоянни симптоми на тревожност, депресия, негативни мисли и усещане за самотност и изолация от обществото в пандемичната ситуация. Това съвсем не е първата организация или кампания, насочваща професионалния си капацитет и усилия по посока на справяне с вече пречупените – още в процеса на изграждането и остабиляването им, ценностни компаси и на вече избледнели – още в разцвета на виталността им, идеали-посоки за компасите. Затова е най-малкото логично да се замислим не може ли вместо все повече да се налага да лекуваме и някак да сглобяваме разрушените вътрешни детски царства на ценностите и идеалите, да предприемем превантивния подход и да ги възпитаваме от най-ранна възраст да развиват и да отглеждат с грижа тези свои царства: но и повече – това е дълженство за възрастните. Идентифицираното специфично движение *e contrario* на мисълта върху ценности е логическо, като същевременно има за основа предлогическата структура на инстинкта за самосъхранение. Това движение на мисълта е специфично, що се отнася до съпротивата и отгласването спрямо елемент (феномен, ситуация, събитие, нечие поведение или постъпка...) от съществуващия порядък като негативна реакция на аксиологическия субект; същевременно обаче не е специфично, що се отнася до възраст, ниво на рефлексивност или натрупан във времето житейски опит – разликата е единствено в неговото по-ясно осмисляне, осъзнаване и артикулиране с времето. В този смисъл една аксиология *per argumentum e contrario* би имала пряка

практическа приложимост за устояването и упорството на човешкото същество и неговия ценностен свят във всяка възраст; като хуманитарно формулиране и обяснение на ценностите има корени във всяка сфера на културата (познавателна, етическа, естетическа, архетипно-религиозна) и нейното артикулиране и прилагане съответно прави възможно и по-прецизираното и по-осъзнато прилагане на ценностите на всекидневно равнище.

1.2. Аксиология *per argumentum e contrario* като систематична възможност на една негативна аксиология

Откъде човекът като аксиологически субект започва да гради? От каква основа? Ако е от оголения живот на *Homo sacer*, едновременно свещен и табуиран по Агамбен, за градеж, за оцеляване или за святост говорим първо? Ако е от биологичния живот, животът ли е първата основа? Ако е от етиката, доброто, взето като абсолютен или като релативност е първооснова? Ако е от правото, абстрактният индивид в контекста на хармонията в обществото ли е първата основа?

Per argumentum e contrario (също *a contrario, ex contrario*; лат. букв. по аргумент на/от противното) е логически способ за извеждане на съждение при тълкуване на правото: за правоприлагане не чрез тълкуване, а по аналогия, търсеца обаче не сходства между юридическите факти, а тъкмо противоположни характеристики. Прилагането на този аргумент *e contrario* прави възможно извеждането на правния извод, че важащото за уредения случай не важи за неуредения случай. Намирам релевантността на този способ спрямо полето на аксиологията тъкмо във връзка с това разминаване, понякога дори пълно противопоставяне или пълна несъизмеримост, между два порядъка – било два „важаци“ порядъка или този на „реалното“ и този на „важащото“; като този способ, явно дълбоко заложен в човешката природа, що се отнася до реагирането и/или промислянето на „важаци“ порядъци, произвежда извод не само в правото, но и алтернативен изход на опазване на „важащото“, или ценностите.

Затова и реших да дам това име на аксиологията *per argumentum e contrario* като частен вид фундаментална аксиология. Фундаментална, защото, отгласквайки се от противното, от това, което припознава като „не свое“, дълбае в откат, в отрицание на отрицанието, един всъщност не *ad hoc* или регионален свят, а един цялостен негативен –

негативен в режима на негативната диалектика – свят на ценности. Защото самата мисъл, че нещо не е моя истина и моя ценност, вече съдържа в себе си ядрото, дори и да е още смътно, неосъзнато – че има такава истина и такива ценности, които са мои.

Такава аксиология *per argumentum e contrario*, тъкмо защото е фундаментална и защото има фундамента си в режима на негативната диалектика, е творческа аксиология: а „една от основните характеристики на креативността е толерантността към несигурност – несигурността на настоящето позволява свободата да проектираме бъдеще, което да е по-добро както от настоящето, така и от „предишната нормалност“, която идеализираме, сравнявайки я със сегашната ситуация“ (Делева, 2021).

2. Граници на свободата и дълга в рамките на една аксиология *per argumentum e contrario*

След като започнах изложението си с примера на движението на аксиологическата мисъл *e contrario* в отговора на Дюи към Американската философска асоциация относно искането ѝ за прецизиране на формулировката на проблема за ценностите, в тази втора част отново ще се върна към Дюи и неговите възгледи за свободата и дълга – тяхната фундаменталност и взаимосвързаност е проблем от централна значимост за моралната философия, аксиологията и педагогиката на самия Дюи. Но и по друга причина: свободата и дългът са две базисни и взаимосвързани човешки ценности, които биха могли да дадат първи по-конкретен облик на аксиологията *per argumentum e contrario* като вид негативна аксиология; а по особен начин мисълта на американския философ, психолог и реформатор в образованието позволява такъв прочит.

Ще се спра върху няколко текста от Дюи, които в никакъв случай не изчерпват общата му концепция за свободата и дълга, но са емблематични с мрежата от понятия и категории, с която Дюи обвързва ценностите на свободата и дълга:

Философии на свободата (1928 г.). Изходното разбиране за свободата е поливалентно, свързано с рой причини, обстоятелства и цели – в това за Дюи се крие и нейната магия; „полезността“ ѝ се състои в помагането на хората да преодоляват различни затруднения. Навлизайки по-нататък в прецизирането на идеята за свободата във философията, Дюи различава две водещи „философии на свободата“. Едната

разглежда **свободата като избор** (Dewey, 1998a: 303—304) и в тази философия основни категории са: изборът; свободната воля; отговорността и целеполагането ѝ в бъдещето; способността и възможността за алтернативни предпочитания, които да осмислят и да дадат осъществяване на избора. Другата философия на свободата, разглеждайки предмета си като **свобода от потисничество и деспотство, свобода на институциите и законите**, измества нейното ядро от избора към действието, „действие в един явен и обществен смисъл“: „свободата е силата да действаш в съответствие с избора си“ (Dewey, 1998a: 304—305).

От своя страна свободата като действие с развитието на капитализма дава разклонението на икономическата философия на свободата: сега проверката на свободните институции се изразява в „отношението, което имат те към безпрепятствената игра на желанията в индустрията и търговията, и към насладата от плодовете на труда“ (Dewey, 1998a: 305). Съпътства я философия на свободата на „себеизразяване“.

С развитието на капитализма обаче се появява и нов социален проблем, който по необходимост води до въвеждане на промени в политиката и правото и има икономическа основа независимо от назоваването му: дали отношението на капитала към труда, индивидуализъм vs. социализъм или пък еманципация на наемните работници. Икономическата философия на свободата официално обявява краха на предишните либерални идеали за „универсална еманципация“ и „универсална хармония на интересите“, критикувайки ги в прекомерен индивидуализъм (cf. Dewey, 1998a: 306). Единственият конструктивен изход за постигането на свобода, разбирана като сила за действие в съответствие с избора, лежи в позитивно пренареждане на социалния порядък (cf. Dewey, 1998a: 307).

Едно следващо учение за свободата като сила на действие вече в рамките на социалните условия, коригиращо слабостите на класическия либерализъм, води началото си от Спиноза – не в пряка връзка със самата идея за свобода, но с идеята, че човек притежава интелект, способност за мислене. А това ще рече, че „има способност да разбира порядъка на цялото, към което принадлежи, така че чрез развитието и употребата на интелекта той може да осъзнае реда и законите на цялото и дотолкова да приведе действията си в съответствие с него“ (Dewey, 1998a: 307). На този етап

концепцията все още е лишена от наиндивидуалния, политическия порядък, който да ѝ даде пълнокръвен живот в реалността, тъй като, по думите на Дюи, свободата не се добива чрез просто премахване на закона и институциите, а чрез прогресивно насищане на всички закони и институции с все по-голямо признаване на необходимите закони, управляващи устройството на нещата“ (Dewey, 1998a: 308).

Два века след откритието на Спиноза идеите му по линия на свободата се подемат от движението, което би могло да се нарече „институционален идеализъм“: а именно от Хегеловото „назначаване“ на една-единствена субстанция и преразглеждане на реда и закона на цялото с оглед на еволюционното или разгръщащото се развитие наместо на отношения, промислени въз основа на геометричен модел. Така „историята се превръща в запис на развитието на свободата чрез развитието на институциите“ (ibid.). Този концептуален обрат обаче води съответно до схващане на свободата като растеж, добиване и лоялно поддържане на институциите от страна на гражданите – а не като изначално владение, свързано с личните преценки и желания.

При цялото това развитие на така разнопосочни учения за свободата Дюи все пак намира, че общото между всички тях се корени във факта, че „изборът едва ли би бил нещо значимо, ако не се реализираше във външни действия и при изразяването му в дела не внасяше промени в нещата“; а „действието като сила едва ли би било ценено, ако беше сила като на лавина или земетресение. Силата, способността да се управляват въпроси и последствия, която формира свободата, изглежда че има някаква връзка с онова нещо в личността, което се изразява в избора. Във всеки случай основният проблем на свободата (...) е проблемът за отношението между избора и безпрепятственото ефективно действие“ (Dewey, 1998a: 308—309).

Не можем да кажем за едно дете, което живее в разкошни условия и всичките му прищевки са задоволени, че е истински „свободно“, тъй като в този случай „*няма растеж* в интелигентното упражняване на предпочитания“ (Dewey, 1998a: 310) – а именно като способност за артикулиране на предпочитания Дюи определя избора; теориите за свободната воля според него е невъзможно още дори само на логическо равнище да се обвържат с живото човешко същество като активен субект на избора. Детето от примера просто по силата на навика превръща слепите си импулси в навици и свободата, която привидно притежава, се стопява с промяна на социалния му порядък.

Дюи разглежда и друг, тъкмо противоположен случай с дете, което постоянно бива възпрепятствано и дисциплинирано при всеки опит да прояви спонтанните си предпочитания: тук също по-скоро ще се прояви патология, отколкото детето да развие вътрешна свобода и навик за обмисляне на предпочитанията и целите. Дисциплината е необходима по-специално „като предварителна подготовка за всяка свобода, която е нещо повече от необузdana външна сила“ и според автора „има една-единствена истинска дисциплина, а именно тази, която дава резултат при създаването на навици за наблюдение и преценка, осигуряващи интелигентни желания“ (ibid.). Оттук и „тайната на възпитанието се състои в това да имаш онази комбинация от контрол и благосклонност, която влияе на мисълта и предвидливостта и се реализира във външните действия чрез тази модификация на разположението и бдителността“ (ibid.).

Така вътрешноприсъщата връзка между избор и действие се изразява във формирането на поведение, от една страна правещо изборите по-нюансирани и по-гъвкави, по-пластични и съзнателни, а от друга – в същото време разширяващо техния обхват на реализация. Кое в същината си значи, че по определението на Дюи свободата е динамична категория във философията, имаща обаче пълноправно централно място и в аксиологията като базисна ценност за непрекъснато изграждане на личността: „Ние сме свободни не поради това, което сме статично, а дотолкова, доколкото ставаме различни от това, което сме били“ (Dewey, 1998a: 311).

Интелигентният избор обаче не е единствено достатъчно условие да съществува свободата като насъщност за личностното развитие: той се нуждае от мисълта. А мисленето, казва Дюи, е най-сложната дейност – защото за разлика от всяко друго изкуство се развива вътрешно; и е най-трудно и строго индивидуално да се подберат най-подходящите бои, четки и платно за нея. – На разгръщането на концепцията на Дюи за свободата до този етап вече може да бъде отбелязана нейната сродност на онова специфично движение на мисълта *e contrario*, което може да бъде конкретизирано тук и като основа на мислещия избор измежду възможни варианти, от които всички освен един биват отхвърлени в името на реализация на избора: така щрихирано по-рано в контекста на стадия на формалните операции от теорията на Пиаже за когнитивното развитие на детето.

А свободата на мисълта, при всичката своя фундаменталност и сложност, парадоксално има осигурени най-малко правни гаранции за своята възможност, заключава Дюи преди век.

Моралният аз: 5. Отговорност и свобода (Етика, 1932 г.). С разглеждането на този подраздел от „Етика“-та на Дюи от 1932 г. целя да представя разширение на изведеното определение за свободата чрез по-ранния му текст върху философиите на свободата: това разширено определение ще бъде конкретизирано в контекста на отговорността. Според Дюи успоредното мислене на двете ценности-категории на свободата и отговорността става възможно едва след като вродените и психологическите наклонности в човешкото поведение започват да се разглеждат като морално значими характеристики на личността. Тоест **едва пренасянето на идеята за отговорността в нравствената сфера я съполага с мисленето на свободата: но и в този момент свободата преоткрива моралното водачество за себе си.**

Друга необходима промяна, която Дюи е категоричен, че трябва да бъде извършена спрямо разбирането за отговорността, се състои в това, че одобрението и порицанието по отношение на съществуването на поетата отговорност на практика имат не ретроспективен, а проспективен товар (cf. Dewey, 1998b: 351). – А тъкмо по същия начин идеята за свободата въз основа на мисълта *e contrario*, произвеждаща избор-измежду, не е свобода-от, а проспективна такава, чертаеща позитивни промени в личния ценностен порядък.

В такава перспектива разглежда свободата и самият Дюи, когато отбелязва, че никой опит за извеждане на идеята за свободата от веригите на каузалността не може да обясни постоянно установявания в опита факт на способността ни да учим – защото не просто допълваме знанието си с по-голямо количество информация, но и преработваме стари тенденции. И това ни променя; и това от своя страна развива в нас различни желания и избори: а „свободата в практически смисъл се развива, когато човек осъзнава тази възможност и се интересува от превръщането ѝ в реалност“ (Dewey, 1998b: 352). Тук обаче акцентът е именно върху възможността на превръщането на свободата в реалност: Потенциалността на свободата е вроден дар или част от нашето устройство, тъй като имаме *способността* да израстваме и да бъдем активно ангажирани в процеса и посоката, която поема тя. Действителната или положителната свобода не е вроден дар

или талант, а се придобива. В степенята, в която осъзнаваме възможностите за развитие и активно се ангажираме да поддържаме пътищата на растеж отворени, в степенята, в която се борим срещу вкостеняването и неподвижността; и по този начин осъзнаваме възможностите за преоткриване на себе си, – ние сме наистина свободни (Dewey, 1998b: 352—353).

Това важно разграничение между 1) свободата като потенциалност и негативност в качеството ѝ на вътрешноприсъща способност за избор и 2) позитивната свобода като придобита едва въз основа на привеждането на „силата на избора в действие“, от своя страна обяснява защо хората така често изпитват чувството, че са се провалили в отговорността пред своя избор, когато не постигат позитивния обект на избора си. А моралната отговорност за Дюи следва да се определя от самото движение на човек – от самия процес, в движение към обекта на избора (cf. Dewey, 1998b: 353). Или иначе казано през терминологията на скицираната аксиология *per argumentum e contrario* като негативна аксиология, концептуалното прецизиране на Дюи разкрива тъкмо в динамична онтология свободата и отговорността като категории-ценности с корени в негативното:

В реалността посоката на движение, а не плоскостта на постижението и почивката определя моралното качество (ibid.).

Глава XX. *Социалната организация и индивидът: Отговорност и свобода; Права и задължения* (Етика, 1928 г., в съавторство с Дж. Х. Тъфтс). Третият откъс от възгледите на Дюи за свободата подбрах с оглед на едно второ конкретизиране на понятието ѝ след съполагането ѝ с ценността на отговорността: този път в контекста на правата и задълженията. Откъсът е поместен в част III на „Етика“-та на Дюи и Тъфтс от 1928 г. – „Светът на действието“, предхождана от част I, посветена на началата и развитието на моралността, и част II, съдържаща теория на моралния живот. С това е показателно как Дюи отрежда чисто практическо място на свободата, отговорността, правата и задълженията в качеството им на динамични категории-ценности.

За разлика от предходните два текста този е съставен като речник, в чиито рубрики Дюи остава верен на определенията си за свободата и отговорността, като същевременно ги надгражда съдържателно с допълване на идеята си за правата и задълженията:

Задължаване. – Свободата и отговорността имат относително безсъдържателно и негативно значение и относително позитивно централно значение. Във външния си аспект отговорността е задължаване.

Двата смисъла на свободата. – Във външния си аспект свободата е негативна и формална. Това е свобода *от* подчинение на волята и контрола на другите; освобождаване от принуда; избяване от робство; способност да действаш, без да бъдеш изложен на преки пречки или намеси от страна на други. Тя означава разчистен от препятствия открит път за действие. (...)

Ефективна свобода. – Освобождаването от ограничения и от намеса с явни действия е само условие, макар и абсолютно необходимо, за ефективна свобода. Последното изисква: 1) положителен контрол на ресурсите, необходими за осъществяване на целите, притежаване на средства за задоволяване на желанията; и 2) въоръжаване на ума с тренирани сили за инициатива и размисъл, необходими за свободно предпочитание и за предпазливи и далновидни желания. Свободата на деятеля, който е просто освободен от преките външни пречки, е формална и празна.

Индивидуалното и социалното в права и задължения. – Това, което, взето като цяло или на една бучка, се нарича свобода, на парче се разпада на редица специфични, конкретни способности за действие по определени начини. Те се наричат *права*. Всяко право включва в себе си в съкровено единство индивидуалните и социалните аспекти на дейността, на която настояваме. Като способност за упражняване на власт, то се намира в и изхожда от някакъв специален деятел, някакъв индивид. Като освобождаване от ограничаване, сигурно освобождаване от пречки, то показва най-малкото позволение и безмълвното разрешение на обществото, мълчаливо социално съгласие и потвърждение (...). По този начин едно право е индивидуално по пребиваване и социално по произход и намерение. Социалният фактор в правата е изричен в искането въпросната власт да се упражнява по определени начини. Правото никога не е претенция на едро, неопределена дейност, а за *определена* дейност; *за такава, която се извършва, тоест при определени условия*. Това ограничение съставлява *задължителните* фази на всяко право.

Съответствие на правата и задълженията. – Следователно правата и задълженията са строго корелативни. Това важи както за външната им употреба, така и за тяхната вътрешна природа. Външно индивидът е задължен да използва правото си по

начин, който не нарушава правата на другите. Той може свободно да шофира по обществените магистрали, но да не превишава определена скорост и при условие, че завива надясно или наляво според изискванията на обществения ред. Той има право на земята, която е закупил, но това владение подлежи на условия на публична регистрация и данъчно облагане. Той може да използва собствеността си, но не така, че да заплашва другите или да се превърне в неудобство. Абсолютни права, ако имаме предвид под абсолютни такива, които не са свързани с никакъв социален ред и следователно са освободени от всякакви социални ограничения, няма. Но правата отговарят дори още по-вътрешноприсъщо на задълженията. Правото само по себе си е социален резултат: то е на индивида, доколкото самият той е социален член не само физически, но и в навичките си на мислене и чувстване. Той е задължен да използва правата си по социални начини. Колкото повече наблягаме на свободното право на индивида върху неговата собственост, толкова повече наблягаме на това, което обществото е направило за него: пътищата, които то му е отворило за усвояване; предпазните мерки, които е поставило за него за съблюдаване; богатството, постигнато от други, което той може да придобие чрез обмени, на свой ред социално подкрепени. Що се отнася до собствените заслуги на индивида, тези възможности и защиты са „завишени стойности“, без значение какво признание може да заслужава за инициативността, трудолюбието и предвидливостта при използването им. Единствената фундаментална анархия е тази, която разглежда правата като частни монополи, пренебрегвайки техния социален произход и намерение. (...) Тук ние разглеждаме правата като присъщи на индивида по силата на членството му в обществото (Dewey, 2012/1928: 436—440).

Ако правата на човека се вземат като конкретни „късове“ свобода и свободата е сдвоена с отговорността като дълг в името на своята морална обосновааност, то задълженията биха могли да бъдат успешно припознати като „късове“ отговорност в името на социалната солидарност. Сега, както е видно от приведения пасаж, вече се преобръща оптиката на изследване на динамичната онтология на свободата откъм социалното: така нейното негативно измерение вече не се разглежда откъм индивидуалното и личностното като „вроден дар“ и като „вътрешно“ (по изразите на Дюи) в порядъка на аксиологическото, ами става „външно“ и формално в порядъка на социалната солидарност. В тази точка на преобръщане на оптиката откриваме и

границите на свободата и дълга в контекста на една аксиология *per argumentum e contrario*, отвъд които свободата и дългът застъпват проспективно в конкретните – позитивните – права и задължения.

3. Заключение

„Колкото по-всеобхватен и разнообразен е социалният порядък, толкова по-големи са отговорността и свободата на индивида“: по-комплексни стават и етическите и правните норми, както и тяхната регулативна функция. Във вътрешната негативност е фундаментална функцията и ролята на такава аксиология, в която ценностите да знаят своето място по значимост и да не угасват в постоянстващата си съпротива спрямо физическото и фактуалното съществуване и именно да бъдат систематизирани и изграждащи порядък *e contrario* в името на един съответен порядък по-нататък на нивото на етическите норми и на това на правните норми. – По думите на Теодор Адорно „правилният живот е възможен днес преди всичко във вид на съпротива на разобличаемите форми на неправилния живот“ (Адорно, 2000: 191).

БЕЛЕЖКИ

[1] Този „Първи речник по етика“ е последван от „Втори и последен речник по етика“ (1999, София: УИ „Св. Климент Охридски“) и от речник по естетика, озаглавен „Грозната принцеса. Трети речник по естетика (първите два са по етика)“ (2001, София: Фигура).

[2] За допълнителна информация вж. статията „Странните речници на Нихело Немо“ от Петър Стефанов (Стефанов, 2009).

ЛИТЕРАТУРА

Адорно, Т. (2000). *Проблеми философии морали*. (Перев. М. Л. Хорькова). Москва: Республика.

Борисова, С. (2017). *Граници на естетическото съзнание*. София: Парадигма.

Делева, Н. (2021). Изкуство и пандемия – кризата като възможност. *NotaBene*. Бр. 52. <https://notabene-bg.org/read.php?id=1100>

Дюи, Дж. (2008). Проблемът за ценностите. (Прев. Силвия Борисова). *Литературен клуб*. 29 декември. <https://litclub.bg/library/fil/dewey/values.html>

Меркел, А. (2009). *Толерантността е душата на Европа*. Сборник с речи, статии и интервюта. (Съст. и прев. Господин Тонев). София: Фондация „Конрад Аденауер“.

Немо, Н. (1999). *Първи речник по етика*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Стефанов, П. (2009). Странните речници на Нихело Немо. *Литернет*. №6 (115).
<https://liternet.bg/publish2/pstefanov/strannite.htm>

Dewey, J. (1998a). *Philosophies of Freedom* (1928). // Hickman, L. A. & Alexander, T. (Ed.). *The Essential Dewey*. Vol. 2. *Ethics, Logic, Psychology*. Indiana University Press. (302—314).

Dewey, J. (1998b). *The Moral Self*. (From *Ethics*, 1932). // Hickman, L. A. & Alexander, T. (Ed.). *The Essential Dewey*. Vol. 2. *Ethics, Logic, Psychology*. Indiana University Press. (341—354).

Dewey, J. (2012/1908). Chapter XX. *Social Organization and the Individual*. // Dewey, J. & Tufts, J. H. *Ethics*. Henry Holt & Company. (427—449).

Kohlberg, L. (1984). *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. San Francisco: Harper & Row.

Noddings, N. (2013/1984). *Ethics of Care: A Relational Approach to Ethics and Moral Education*. (Second Edition, Updated). Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.

Piaget, J. & Inhelder, B. (1962). *The Psychology of the Child*. New York: Basic Books.