

Божана Филипова

Институт за литература – Българска академия на науките  
bozhanafilipova@gmail.com

## **Aufhebung-ът на най-висшето благо. Наблюдения върху Хегеловата „Феноменология на духа“**

Bozhana Filipova  
Institute for Literature – Bulgarian Academy of Sciences

### **The Aufhebung of the Highest Good. Observations on Hegel’s “Phenomenology of Spirit”**

#### **Abstract**

The following text attempts to reconstruct the notion of the highest good in the first two parts of chapter “C. Morality” of Hegel’s “Phenomenology of Spirit” – “The Moral View of the World” and “Dissemblance.” The main argument of the present article is that Hegel does not reject or negate Kant’s propositions on the highest good or the notion itself, as many scholars claim, but instead – he realizes its *Aufhebung* by integrating it into the logic of the dialectic. The analysis presented here shows that, by means of the strong rhetorical language used in these most dramatic pages of his fundamental text, Hegel focuses on the contradictions, reached by his predecessor from Königsberg and finds a path beyond them. Closely following their logic, he presents a new level of their complexity. His aim is to track the developments of thought and to open new aspects and possibilities for further approximation to the maximum of the highest good, which is itself a moral experience of the philosophical thought.

**Keywords:** highest good, dialectics, moral consciousness, happiness, duty, moral imperative

Понятието за най-висшето благо, което още Аристотел извежда в своята „Никомахова етика“, преживява в епохата на Кант и романтизма една много

съществена трансформация. То бива освободено от религиозната капсула и тясната връзка с християнското спасение, както и в частност от обещанието за спасение след смъртта. Целта е неговото разтваряне в един по-широк етически хоризонт. Мислителите подхождат към тази необходимост различно, всеки откъм предизвикателствата, до които го довежда собствената му философска система, но в проектите им могат да се открият обединяващи ги червени нишки и скрити дебати (Beiser 2005: 36 – 37). Обичайно в метакритическата традиция отношението на Хегел към Кант (и не само) се артикулира в логиката на радикалното преобръщане – логика, според която новият гений трябва да задава правила и да осъществява революции, да стъпва безкомпромисно върху раменете на предходниците. Конкретно що се отнася до централния за този текст проблем за най-висшето благо при Хегел, съществуват основно две противоположни тенденции при неговото тълкуване. Според едната философът критикува остро Кант по отношение (1) на поставеността на идеала в една откъснатост, т.е. непостижимост в реалността и съответно Кант е обвиняван във формално мислене; (2) възможността за хармонизиране на щастието и дълга, като причините за субординацията спрямо моралния императив остават неясни; (3) самата идея за най-висше благо носи в себе си непреодолимо лицемерие, което кара Хегел да търси алтернативни понятия, с които то да бъде заменено като идеал (Stern 2013: 194; Recki 2016: 79). Втората тенденция представя Хегел и Кант в логиката на континуалността и трансформацията (Pippin 2004: 1 – 5; Otto-Apel 2004: 49). В настоящия текст ще подходим много внимателно към Едиповия сюжет, в който двамата философи са вписвани от изследователи, защитаващи първия от тези два прочита, като се опитаме да представим доводи за противоположната трансформационистка теза. Според предложената тук интерпретация Хегел се обръща критически, а не критично към Кантовата концепция. Той анализира всеки момент в нея не за да я отрече, а за да позволи комплексното разгръщане на разкритите от нея противоречия вече в логиката на диалектиката. Тези противоречия няма да се възприемат като недостатък на мисленето на Кант, а напротив, ще бъдат мислени по-скоро като входове, в които Хегел ще се опита да прокара нови пътища, дори още по-противоречиви, заблуждаващи и опасни. Ще твърдим, че революцията в мисленето на най-висшето благо, започнала от „Критика на практическия разум“ и осъществявана бавно в продължение на цялата романтическа епоха, намира при Хегел една много драматична развръзка, която не жертва понятието, хоризонта, идеала за благо, дори и той да не е напълно осъществим в реалността. Настоящият прочит ще се опита, без да игнорира различията, да мотивира концепцията на Хегел спрямо Кант по-скоро като продължение, задълбочаване и развитие, като един своеобразен *Aufhebung* на понятието за най-висше благо.

## Дефиниция

В „Критика на практическия разум“ Кант определя най-висшето благо като хармония на щастието и дълг (Кант 1993: 159 – 160). Тази дефиниция, макар и пределно кратка, отваря един цял спектър от въпроси: Тя засяга субекта в отношението му към универсалните понятия за дълг и щастието. Какво се случва обаче с множествената другост? Ако трябва субектът да подчини желанието на принципите на разума и морала, какво в него предполага тази субординация? Какви са условията на възможност/осъществимост на идеално равновесие на щастието и дълга при неидеални субекти? Кое гарантира това равновесие? Как се гарантира правото в свободата и щастието? Как се гарантира свободата при изискванията на моралния императив? Очевидно за Хегел тези въпроси звучат с особена сила, още повече че самото развитие на философията след Кант – при Фихте и Шелинг – поставя своите изисквания, а именно осмислянето на идеята за благо спрямо фундаменталната роля на субекта и обекта. За да мисли отношенията на желание, дълг и свобода, които Кантовата система представя като неразрешими, но и приамливи за разума противоречия, Хегел се опитва да ги анализира, като ги поставя в перспективата на своята диалектика.

Ако при Кант в структурата на понятието за морален императив е вложена идеята за универсалност и спрямо нейната общовалидност във времето и пространството трябва да се мислят и практикуват достойнството и щастието на субекта, Хегел е наясно, че най-висшето благо е понятие, което клони към съвършенство, към едно въобразявано, идеално състояние на духа и света, което не е достигнато. Веднага се откроява и първото различие от Кант: докато Кьонигсбергският му предшественик се опитва да дестилира валидното за всички епохи съдържание на благо, Хегел полага понятието в историческата перспектива на развитието на духа. Така най-висшето благо е мислимо като цел, като неделима част от идеала за един абсолютен дух, но то не характеризира настоящето. От универсална категория при Кант понятието при Хегел е отнесено към бъдещето, бидейки определено като крайна цел. Това означава, че най-висшето благо – наред с истината и действителността – в крайна сметка ще бъде интегрирано в идеалистическия Абсолютен. Самият Хегел осъзнава тази абсолютна отдалеченост на съвременното състояние от идеала и определя крайната цел като убегливост. Тя представлява съвършено състояние на морала и щастието, в което моралът става излишен, защото той напълно съвпада с истината и желанието на индивида. Така най-висшето благо се проектира като хоризонт, като мъглявина, като блуждаещ огън, като най-висша, но и граничеща с невъзможното задача на духа.

Този ход на Хегел постига поне две неща. На първо място, той позволява на философа да говори за света такъв, какъвто трябва да бъде, без да може да бъде обвинен в идеализация на състоянието на света за това, че говори за свят на идеите, който няма твърде много общо с практическата действителност. На второ място, проектирането на най-висшето благо като идеал и цел на раз-

витието на човешкия дух инструментализира понятието: превръща го в тяга, в хоризонт, в мяра, с която настоящето трябва да се измерва и към която да се стреми. Максимумът на това изискване на най-висшето благо е следното: истинното да бъде действително и добро, доброто да бъде истинно и действително, действителното да бъде истинно и добро. Това са три аспекта, които съществуват един в друг интегрално, неразлично, в абсолютна тъждественост.

Поставяйки като крайна цел този абсолютен идеал, Хегел едновременно с това позволява да се разкрие неговата противоположност и сянка – това е действителното състояние на духа. Ако в идеала на абсолютната неразличност индивидуалният дух и етиката са идентични с общото, ако в него няма индивиди-фрагменти, а субекти, свързани органично и според свободната им воля; ако волята на индивидуалния краен субект и общия морален закон са в пълна хармония и единство – то тази проекция болезнено разкрива състоянието на света такъв, какъвто е, и определя задачата на философията по отношение именно на тази действителност. И така, за разлика от Кант, който мисли благото като универсална категория и се опитва да се справи с възможността да се мисли съдържанието му, Хегел, без да жертва идеала, поставя като платформа на своята концепция плана на действителното.

## Субект

За разлика от Кант, който мисли категориите на щастие и достойнство по отношение на субекта, проектирането на най-висшето благо като цел на развитието на духа предполага да се мислят те в перспективата на опозицията на индивид и свят. Изходната точка на разгръщането на аргумента е субектът при пълното му противопоставяне със света. Цялата част „С. Увереният в себе си дух, моралността“ проследява диалектиката на снемането на двете страни на опозицията – индивидуалното съзнание и моралния закон, което се осъществява на етапи.

В изходната опозиция индивидуално съзнание (субект) и свят/действителност/природа (обект) съществуват като завършени в себе си, в пълна независимост помежду си. Индивидуалното съзнание се отнася свободно и безразлично към морала (определен от понятието за общо добро). Индивидът е напълно свободен да осъществява своите желания и стремежи. Онова, което е добро за него, е водещата цел и изцяло и безусловно определя действията му. Тук има един особен ограничителен момент. Ако индивидуалната свобода се развива безгранично, т.е. без оглед на съществуващата отвъд нея нейна отрицателност, т.е. общото, светът с неговото добро, тогава и тази нейна отрицателност ще се развива напълно самостоятелно и свободно, като индивид:

свят, който е завършен в себе си до степента на собствена индивидуалност, самостоятелно цяло от своеобразни закони, както и самостоятелен ход и свободно осъществяване на тези закони – изобщо, природа, чийто закони, както и нейната

дейност, принадлежат на самата нея като на една същност, която не се грижи за моралното самосъзнание, както то не се грижи за нея (Хегел 2011: 479).

Това, което позволява излизането на субекта извън собствената му капсула, е именно желанието. То го насочва отвъд неговите собствени граници и разбива самодостатъчната му затвореност. Това, което е добро, изисква риск – самозахвърляне в другостта, което отчуждава субекта от самия него. Това, което е добро за индивида, е вън от него и тази вън-поставеност на доброто определя тягата към другостта, към общото; тя тласка индивида да излезе от своята автономия. В това излизане той може да опознае другостта (и с това доброто за другите), но в този процес, насочвайки се към другото, света, общото, той се отчуждава от себе си. Отчуждаването – осъзнаването на съществуването на другото, на света – е основа по-нататък за завръщането на субекта при себе си, вече на едно ново ниво – във възможностите, които една рефлексивна позиция отваря за него.

По този начин започва структурирането на отношението на субекта към общото добро. То все още е базирано във фундамента на индивидуалността, която няма да загуби, устремявайки се отвъд границите ѝ. Целта е индивидуалното щастие. Така от ограничения субект, противопоставен на света, Хегел достига до първия компонент на Кантовата дефиниция. При Кант щастие не се коментира екстензивно, и то не защото е безпроблемно. Напротив – то е убеглива категория, трудно подлежаща на универсализация и трудно определима като съдържание. Ключовият въпрос за Кант обаче – каквото и да е конкретното ѝ съдържание – е интеграцията на щастие и дълг, когато те са в конфликт, когато разумът и желанията на субекта се разминават.

## Щастие

Хегел разграничава най-напред индивидуалното благо от общото. Движещата сила за субекта е преди всичко неговото собствено желание, което се стреми към удовлетворение. По-късно във „Философия на правото“ Хегел разтваря обема на понятието за щастие и съответно благо към свободата и задоволството: „Благо, общността на субективното ми особено задоволство“ (Хегел 2018: 226). Една забележка по отношение на изместването от щастие към задоволство. В този случай задоволството включва сетивността към полето на действие на способността за желание. Ако при Кант въображението и способността за желание са на преден план, Хегел държи и подчертава, че желанията на субекта могат да бъдат свързани също с нагоните, страстите и т.н., които още повече засилват противоречията вътре в обема на понятието за индивидуално добро, както и конфликта с общото благо. Хегел се фокусира специално върху тях, тъй като те симптоматично подчертават аспекти, които в Кантовата концепция остават в сянка. Тук няма да навлизаме в конкретните примери на Хегел, но те разтварят семантичното поле на доброто за индивида към профанното.

Тъй като Хегел цели да разтвори капсулата на субекта и да го насочи към света, да обясни какво в индивидуалното добро позволява неговата по-нататъшна интеграция с общото добро, той се заема да обясни един недоловим аспект, който фундамира общото добро в индивидуалното и прави връзката между индивидуално и общо добро не просто като субординиращо отношение за сметка на субекта, а напротив – като необходимост на самия субект. Става дума за идеята за съобщност на индивидуалното щастие. Именно тази съобщност ще направи необходимо насочването на индивидуалното желание извън комфорта на неговата автономност, самодостатъчност и завършеност. Това е и фундаментът на доказателството на необходимостта от интеграция на индивидуално и общо благо. Тук „съобщност“ се разбира на първо място като всеобщото качество в субективното желание. В индивидуалното благо, в единичността (на желанието) има „една природа“ (казано с думите на Хегел), която позволява желанието да се овъншности, т.е. да се актуализира и евентуално да се споделя от други субекти. Например в идеята, че субектът има право на щастие, се съдържа иманентно положението, че всеки има право на щастие: това е „природата“ на желанието за щастие. То принадлежи на индивида, но в него има една страна, която той обикновено осъзнава, а именно, че това негово желание, отвъд конкретните си особени възприятия, е желание на повечето хора, доколкото те са индивиди, т.е. то е всеобщо. Под споделеност и всеобщност тук се има предвид не симетрия на желанията на отделните индивиди, а собствено абстрахираното от конкретни обекти желание.

На второ място, под всеобщност на субективното задоволство Хегел обозначава едновременно с това и съзнанието на субекта на желанието за всички възможности, които неговото желание може да произведе. Предполага се следователно, че желанието принадлежи на съзнателен индивид, който разбира и владее възможностите, които неговото желание проектира или носи в себе си. С други думи, в структурата на субективното задоволство е вписана (или трябва да съществува едновременно със съзнанието за случайни други възможности) и отговорността (за тях) на първо място пред себе си, но и пред света. Както при намерението и постъпката, така и при желанието и възможностите, които неговото осъществяване/задоволяване предполагат, мислещият субект е съзнателен за възможните следствия и трябва да бъде отворен за случайностите, които могат да се прикрепят към него. С това Хегел подсказва идеята за отговорност пред собствените желания на субекта, т.е. една интегрирана функция на разума, която позволява на индивида да упражнява санкция върху желанията си и да ги насочва, без да анихилира желанието. Това положение при Хегел, макар и да е различно от регулативната функция на разума при Кант, разкрива възможни паралели.

## Светът. Дългът

На индивидуалното съзнание, което е самостоятелно и автономно, съответства неговата противоположност – една другост, свят, действителност; едно общо, което вмества в себе си и природата, и човешкия колективен опит. Тази другост е също така свободна, както индивида, а той, с неговите желания и стремежи, е несъществен за нея. Тук именно се конституира и общото добро. На този етап, в който индивидът стои напълно свободно и в пълно различие от общото, предварително се предполага реципрочната свобода на света и природата, а едновременно с това се представя и императивът на общото добро, което е установено и като че ли напълно безразлично към индивидуалните желания, към субективния стремеж към удоволствие, удовлетворение и щастие. Тук императивът на необходимостта, на природния закон и на моралния императив се налага като върховен. В колективната множественост индивидуалните стремежи почти се губят от поглед, изчезват като несъществени и каквито и да са действията на индивида, в комплексната тъкан на действителността осъществяването на желанията изглежда случайно. Това означава, че крайните и случайни действия на индивида може да намерят, но може и да не намерят отговор и потвърждение в свързването на събитията и ситуациите.

Тук именно се налага и едно допълнително, много значимо разграничение: човешкият свят, който се базира върху идеята за общо добро, и природният свят имат различно отношение към индивидуалния дълг, който субектът търси да изпълни. Когато индивидът чрез действието си утвърждава отношението към това общо, изпълнявайки дълга, той разчита на структурираността на моралния свят, като прави това с ясно съзнание, че природата е свободна и може да създаде, но може и да не създаде условия, при които да бъде гарантирано изпълнението на индивидуалните желания и цели. Именно това безразличие на морала към сетивността, към идеята за индивидуално щастие и свобода го прави нечовешки, смазващ, дори когато той гарантира някаква обща ценност, а тогава се поставя под въпрос според Хегел и възможността да се мисли такава обща ценност. Как би могло да има обща ценност там, където няма (значение) индивидуално(то) щастие или удовлетворение? Този въпрос стои имплицитно в целия бунт и на Хегел, и на цялото романтическо поколение срещу наслоените религиозни тълкувания, които в голяма степен се занимават и установяват властта върху постулатите на морала. Ето затова и Хегел, и романтиците се стремят към опит за друго преживяване на религиозността и към една нова етика. Вместо традиционната абстрактна обща идея за добро, която изглежда губи свободния фундамент, целта на Хегел е да докаже, че общото е възможно да бъде конструирано така, че не просто да взема предвид, а да се базира върху моралното съзнание на индивида.

Това общо добро не налага абсолютна обща цел – осъществяването на един морал заради самия морал, – а взема като свое ядро насочеността,

идеалното си фундиране в индивидуалното себеосъществяване и свобода. Както индивидът се насочва към доброто и своя дълг отвъд себе си, така и възможността общото добро да осъществи своята цел означава да постигне интегритета на индивида. „Нравственият свят показва като своя съдба и като своя истина духа, който в този свят е само отделен и навлязъл в себе си, единичната насоченост към себе си“ (Хегел 2011: 477).

Това потенциално сравнение на нравствения свят, колективната множественост на действителност с индивида съответства реципрочно на съотнасянето на индивида към дълга. С други думи, не може да се установи нравствен свят там, където индивидуалните действия и себеосъществяване (включително осъществяване на желания и стремеж към щастие) се ограничават или се жертват. Обратното Хегел определя като безсмислено и ненужно. Това би била несъобразена с природата и разума редукция, т.е. ако се създава общо благо на база на такъв нравствен свят, то е необходимо нравственият свят да съхранява индивидуалното щастие, желание и свобода.

### **Морално съзнание**

След като се е сблъскал и се е насочил отвъд собствената субективност към дълга и общото добро, индивидът може да се завърне към себе си от позицията на едно морално съзнание, което вече само носи идеята за общото добро и е готово да я отстоява и проектира в действията си:

Движението на света на образоваността и на вярата сменя тази абстракция на лицето и чрез завършеното отчуждение, чрез най-висшата абстракция субстанцията става за насочеността на духа към себе си най-напред обща воля, а най-после нейна собственост (Хегел 2011: 477).

Целта на моралното съзнание е реинтеграцията на принципа на общото добро и индивидуалния живот. Този проблем е засегнат при Кант. Кое е по-върховната инстанция, кое трябва да се подчини? Възможна ли е интеграция без субординация, или, както е според изискването на Кант, за взаимно целесъобразяване на морал и щастие?

Индивидуалното добро, съществувайки за и осъществявайки ползата на индивида, не редуцира в името на своята цел (щастие) общото добро. Като имат за свое начало индивидуален стремеж, желание, действията на съзнателния индивид се съобразяват с тези нравствени цели, които стоят въвн от него. Едва когато има синхрон между индивидуално и общо, може да се говори за пълно индивидуално осъществяване.

С други думи, ако се търси хармония на чистия разум и индивидуалното съзнание, то тя почива върху единството на разума и желанието на индивида. И при Кант, и при Хегел, макар и по различен начин, присъства идеята за рационално ядро в понятието за общото добро, към което индивидуалният разум се ориентира. Това е точката, възелът, който разплита (при Кант) или заплита по-нататък (при Хегел) още повече опита на мисълта. В

Кантовата система самият разум е достатъчен, за да реши проблема на желанието. Когато желанието и разумът водят субекта в различни посоки, той няма как, дори при задоволяване на желанията си, да постигне най-висшето благо, т.е. винаги ще преживява това базисно за собствената му рационална конституция разцепване. Тъй като желанието, взето изолирано, няма как да се разгърне отвъд принципите на разума, няма как субектът да постигне щастие в този най-висш смисъл, в който щастieto е нещо много повече от задоволяване, от постигане на целта на нагоните и страстите. Хегел стои много близо до Кантовата мисъл, когато извежда рационалната структура на доброто. Субектът се стреми към доброто, както се стреми към разумното.

Според постановката на Кант, представена от Хегел, тогава, когато индивидът преживява конфликт на желанията с понятието за общо добро, но успее да съобрази двете, като ги хармонизира, тогава е налице действие на моралното съзнание, тогава се постига единство на моралността и волята. Важните моменти тук са два. Първият е рационалното ядро в понятието за добро, защото именно то гарантира отнасянето на индивида ако не към доброто, то поне към онова, което разбира интуитивно като разумно в доброто. По този начин, дори когато субординира желанието, субектът прави това свободно, по собствена воля, заради принципите на разума, а не поради въздействието на външна за него инстанция. Собствено моралността не е такава за него. Тя е интернализирана, доколкото той споделя принципите на разума, на които се основава и общото добро. Така общото добро престава да бъде нещо външно, абстрактно, рестриктивно. В самия субект индивидуалното, единичното съзнание търси своята принадлежност, потвърждава опита си в устоите и законите на чистия разум. Това потвърждаване консолидира и неговия етически опит. Ето защо в представата за изпълнението на дълга при моралното съзнание не се открива единствено един морален закон и ред, който стои отвъд индивида и към който той трябва да се отнася (против желанието/разума си). Напротив, изпълненият дълг означава единството на моралното действие и реализираната индивидуалност (Хегел 2011: 480). Или, обратно, степента на моралното съзнание е постигната тогава, когато действията според желанията на индивида съвпадат с изискванията на общата етика. Продължавайки линията на Кант, тук Хегел добавя един момент, свързан с удоволствието от моралното действие и хармонията му с индивидуалното желание: от единството на чистото и практическото и съотнасянето на желанието спрямо тях идва една особена наслада. Тя не е резултат единствено от удовлетворяването на желанието, нито само от изпълнения дълг, т.е. не се съдържа и не се познава и утвърждава единствено в понятието за моралност. Тя се явява в интегритета на двете. Това е удоволствието от благо, което е винаги повече от задоволяването, от удовлетворяването дори на най-висшите желания на индивида, но и донякъде е свободно от тях.

В следващата част от същата глава на „Феноменология на духа“ – „Изопачаването“ – Хегел задълбочава и осветлява допълнително сложността при

постигането на единство на разум, етика и желание, което при Кант звучи като постулат на разума, но което за Хегел остава утопично или поне трудно осъществимо. Ако Кант се опитва да дестилира общия, трансцендентален закон на това хармонизиране, за Хегел е необходимо завръщане в сложността на интеракцията на силите в конфликта, в противоречието. Още повече, предложеното от Кант решение, което в голяма степен намира своя твърда основа едва при субрептивното доказателство на съществуването на Бога, за Хегел като че ли остава неясно, дори проблематично. Това все още не означава, според настоящия прочит, че Хегел отрича моралния императив на Кант, нито понятието за най-висшето благо. Означава само, че той се насочва към най-проблемните и най-сложните места в системата на своя предшественик и се опитва да ги мисли в разнообразната конкретика на реалното, за да се опита на свой ред да предложи решение благодарение на своя диалектически инструментариум. Ако Хегел чете Кант критически, то това не означава, че го чете критично; ако коментира остро някои части от аргументацията на Кант, това все още не доказва подриването на неговата система, а кристализира необходимостта от прецизирането на предложените доказателства на изведените принципи. Хегел тръгва от противоречието:

Но това биващо в себе си и за себе си е поставено също така като нещо такова, което не е свободно от самосъзнанието, а е заради него и чрез него. Ето защо моралният светоглед в действителност не е нищо друго освен развитието на това лежачо в основата противоречие – нека си послужим с един израз на Кант, който тук е най-подходящ – с цяло гнездо от нямащи смисъл противоречия. Съзнанието се отнася в това развитие така, че фиксира един момент и преминава от него непосредствено към другия, като сменя първия; но веднага щом е изтъкнал този втори момент, то също така го изопачава отново и прави същност по-скоро обратното. Същевременно също така съзнава своето противоречие и извършването от самото него изопачаване, защото преминава от единия момент към противоположния непосредствено в отношение към самия първи момент; тъй като единият момент няма реалност за него, то поставя тъкмо в него реален или, което е същото, за да утвърди един момент като биващ в себе си, то утвърждава като биващ в себе си противоположния. С това то признава, че в действителност не отдава сериозно значение на никой от тях (Хегел 2011: 488 – 489).

Цитираме екстензивно този пасаж, за да видим в него не тоталното отричане на Кант при Хегел, а опита да се разгледа проблема за интеграцията на желание и етика по модела на антиномиите. Всъщност противоречията, с които Хегел ще се занимава тук, могат да бъдат прочетени като продължение на неговите антиномии. В следващите редове ще се опитаме да изложим накратко и тезисно хода на основния аргумент в „Изопачаването“:

Първи постулат: необходимо е да се мисли хармонията на природата и моралността.

1. Хармонията на природата и моралността трябва да бъде „в себе си“, т.е. тя не трябва да бъде присъстваща за действителното съзнание. Присъст-

вието на хармонията показва противоречието на природа и моралност.

Присъствие означава наличност в действителността, което означава, че действителността не е в хармония с нея.

2. Дейността изопачава хармонията на приетата като налична моралност (намерението). Дейността създава действителност, определена от целта. Тъй като целта е вън от дейността, то дейността няма как да съответства напълно на целта. От тук – разрывът на действителност и морална цел.

3. Постъпката (действието) не съвпада с постулираната морална цел (която Хегел определя като нещо отвъдно).

Тук се налага да отбележим, че Хегел подсилва твърде тази вън-поставеност на моралната цел. Тя е идеал, действително, и никоя постъпка в действителността не би могла да бъде напълно идентична с всеобхватността на тази морална цел, но това измества Кантовия морален закон сякаш като идеал в трансцендентното, вместо да го мисли като трансцендентален, за да запази неговата практическа приложимост в реалността. От своя страна трансценденталното не означава такава вън-поставеност. Но Хегел има основание да посочи невъзможността за пълна тъждественост на коя да е крайна постъпка с тоталността на идеала на най-висшето благо.

И така, в хода на този аргумент на първия постулат Хегел измества вниманието си към постулирането към постъпката, която е съобразна с моралния идеал, но не може да бъде тъждествена с него. Това положение на несъответствие прераства изведнъж до следното положение, което привидно подрива самата идея за най-висшето благо: „Тъй като трябва да се осъществи общото благо, не се прави нищо добро“ (Хегел 2011: 490). Така се достига и до първото изопачаване. От него следва необходимостта да се постави противоположната теза, в която собствено насочеността на моралното съзнание към идеала се взема като изходна:

1. Теза: Моралното действие има за своя същност чистия дълг, затова то не е нито случайно, нито ограничено. Въпреки ограничението всяко действие е насочено към изпълнението на крайната цел. С думите на Хегел: „действието като осъществяване на целта, въпреки цялото останало ограничение, е изпълнение на абсолютната цел“ (Хегел 2011: 490).

2. Антитеза: Това, че работата не е в действителността (включително природата), а е в чистия дълг, е обратното изопачаване, защото моралното съзнание е дейно съзнание, т.е. такова, което утвърждава идеала чрез действие.

3. Извод: Ако най-висшето благо се приеме за същност и съзнанието действа, оставайки винаги незавършено по отношение на нея, то това отвежда към възможността моралното съзнание да не отдава особено значение на моралността:

Следователно постулатът за хармонията на моралността и действителността – за една хармония, породена от понятието за морална дейност, която се стреми да приведе в съответствие двете – се изразява и от тази страна така: тъй като моралната дейност е абсолютна цел, абсолютната цел е тази да няма никаква морална дейност (Хегел 2011: 491).

Така се стига отново до изопачаване, при което отпада всяка дейност и всяка моралност. Оттук Хегел тръгва в нова посока, за да изведе своя:

Втори постулат на моралното съзнание и природата: природата е непосредствено в моралното съзнание, в сетивността.

1. Изходна теза: Целта на моралното съзнание е чиста, независима от склонностите и влеченията.

2. Антитеза: Моралното съзнание осъществява целта си и самосъзнателната сетивност е средният термин между чистото съзнание и действителността. При това склонностите и влеченията не се потискат, а се модулират в съответствие с разума (заслужава си мимоходом да отбележим близостта на Хегел до Кант в този пункт).

3. Антитеза на антитезата: Моралността не може да бъде движеща сила на наклонностите. Съзнанието, на което биха съответствали те, би било по-скоро съответстващо на тях.

4. Извод: Хармонията на моралното съзнание и сетивността е постулирана в себе си. Този завършек е ново изопачаване, тъй като моралността е абсолютна цел в противоположност на всички други цели (например на влеченията). Следователно твърдението на моралното съзнание, че целта остава винаги незавършена, е изопачаване.

5. Втора теза: За съзнанието има значение по-скоро междинното състояние на незавършеност – състояние, което трябва да бъде напредване към завършеността.

6. Антитеза: Напредването в моралността води до намаляване на интервала на различие между съзнанието и моралността и прави излишна моралността. В термините на Хегел: напредването в моралността води до гибел на моралността.

6.1. Втора антитеза: В моралността не може да става дума за количествени разлики: един чист дълг, една моралност, една добродетел.

Стигнал до тази поредица от нови изопачавания, Хегел се връща отново към първия постулат за необходимата хармония между природата и моралността, но тук с новия акцент, който отново въвлича Кант – за хармонията на щастието и достойнството. Това са двете категории, които формират понятието за най-висше благо при Кант, т.е. дори тук, почти в края на своята разгърната диалектическа спирала, Хегел остава близо до Кант относно термините, които дефинират благото. Достигнал обаче до идеята за незавършеността на моралното съзнание, Хегел подчертава, че изпълнението на чистия дълг не води непременно след себе си до щастие за индивида, защото щастието може само да се желае и да се очаква по милост и то може да се мисли като случайност, като произвол на природата и на действителността. Това означава самодостатъчност на щастието, но и отношение на независимост между щастието и моралното самосъзнание и действие.

Така се достига и до следващата теза и следващото ниво на диалектическото изследване:

1. Теза: Ако щастието е независимо от моралния опит, то то е възможно и в неморалния живот. Става възможно да се мисли връзка между неморалното действие и щастието.

2. Антитеза: Ако горното е вярно, е налице несправедливост, което от своя страна води след себе си особена завист на морално действащото съзнание.

Тук се открояват две следствия по отношение на моралността:

1. Моралността на моралното съзнание е винаги незавършена.

2. Завършената моралност, или чистият дълг, е винаги една друга същност спрямо незавършеното и несъвършено морално съзнание, т.е. тази моралност е негов свещен морален законодател.

Следствие от 1: Теза: Незавършената моралност е неморалност (Хегел 2011: 494) – това е ново изопачаване.

Следствие от 2: Второто (антитеза): Моралното съзнание е за себе си абсолютно и то следователно синтезира свещеното чрез самото себе си и в него – това е също изопачаване. То означава, че свещеното се полага от моралното съзнание според неговата сетивност и свободна воля, която едновременно с това е идентична с чистия дълг. По този начин Хегел достига до една теза за моралността, която не е чиста абстракция, не притежава вън-поставеност спрямо действителността, а се актуализира, има комплексна реалност.

След дългия и тежък кръговрат на този анализ на противоречията в последния завършващ момент Хегел достига неизбежно до понятието за лицемерие, което в този случай обозначава опита да се запази единството на реалното морално съзнание и абстрактния чист дълг, към който то се ориентира, при предварително определен като невъзможен опит да съвпадне с него. Лицемерието тук се разбира като акт на презрение към изопачаванията, които не могат да бъдат преодолені. Нека да отбележим на финала на този опит да бъдат тезисно изложени моментите на Хегеловия анализ, че дори когато се поставя тезата за тази невъможна тъждественост на действителност и най-висше благо, понятието остава един, макар и подобен на блуждаещ огън, необходим хоризонт, към който моралното съзнание се стреми. Обявяването му за лицемерно е силно като реторически жест, но не го отрича, нито отрича необходимостта от целия ход на моралното съзнание към него. Защото именно този дълг и трънлив път доказва действителността на идеала, който се полага колкото в идеалното отвъдно, толкова и във всяко несъвършено и – ако си послужим с Хегеловия термин – неморално, което значи несъвършено морално действие на съзнанието.

В настоящия прочит разгледахме понятието за най-висшето благо при Хегел през две ключови глави на „Феноменология на духа“. Макар че те не съдържат завършеното разгръщане на аргумента, именно там се полага основата на опита на Хегел да продължи усилията на Кант при дефинирането на хармонията на индивидуалното щастие и моралния закон. Диалектичните лабиринти, през които Хегел дръзко повежда читателя в търсене на

фундаменталното единство между практически, чист разум и естетически опит, разкриват непреодолимата дистанция между света такъв, какъвто е, и един идеал за свят, синтезиран в понятието за най-висшето благо. Това благо остава като блуждаещ огън, като непостижим, но и екзистенциално необходим хоризонт. Антиномичните възможности, в които Хегел смело се впуска и проследява, показват действието на една необходима непостижимост в гънките на реалността. Именно експерименталното поставяне на въпроса за осъществимостта на идеала представлява етически отговорен философски акт: то едновременно доказва и на практика разкрива невъзможността на неговото отрицание. Хегел не се отнася към Кантовата концепция, за да я отрече или обезсили, а за да я развие – да разкрие нейната комплексност не като цел, а като непрекъснат процес.

## Библиография

- Кант 1993: Кант, Имануел. *Критика на практическия разум*. София: Издателство на Българска академия на науките. [Kant 1993: Kant, Immanuel. *Kritika na prakticheskiya razum*. Sofia: Izdatelstvo na Balgarska akademiya na naukite.]
- Хегел 2011: Хегел, Георг Фридрих Вилхелм. *Феноменология на духа*. Прев. Г. Дончев. София: Изток-Запад. [Hegel 2011: Hegel, Georg Fridrih Vilhelm. *Fenomenologiya na duha*. Prev. G. Donchev. Sofia: Iztok-Zapad.]
- Хегел 2018: Хегел, Георг Фридрих Вилхелм. *Философия на правото*. Прев. Ив. Стефанов, Д. Денков. София: Изток-Запад. [Hegel 2018: Hegel, Georg Fridrih Vilhelm. *Filosofiya na pravoto*. Prev. Iv. Stefanov, D. Denkov. Sofia: Iztok-Zapad.]
- Beiser 2005: Beiser, Frederick. *Hegel*. New York, London: Routledge.
- Otto-Apel 2004: Otto-Appel, Karl. Kant, Hegel and the Contemporary Question Concerning the Normative Foundations of Morality and Right. – In: Pippin, R., O. Höffe (eds.). *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 49 – 77.
- Pippin 2004: Pippin, Robert. Introduction. – In: Pippin, R., O. Höffe (eds.). *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1 – 18.
- Recki 2016: Recki, Birgit. “Mixtum Compositum”: On the Persistence of Kant’s Dualism in the Doctrine of the Highest Good. – In: Höwing, Th. *The Highest Good in Kant’s Philosophy*. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 71 – 88.
- Stern 2013: Stern, Robert. *The Routledge Guidebook to Hegel’s Phenomenology of Spirit*. London, New York: Routledge.