

ТЕОРИЯТА НА ГЕОРГ-ХЕНРИК ФОН РИХТ  
ЗА КРИЗАТА НА РАЗУМА. РОЛЯТА НА  
„БЕЗСИЛНИЯ“ ОПТИМИЗЪМ И  
„ПРОВОКАТИВНИЯ“ ПЕСИМИЗЪМ  
КАТО MODUS VIVENDI

Философията  
и развитието  
на обществото

*Силвия Серафимова*

GEORG-HENRIK VON WRIGHT'S THEORY OF THE  
CRISIS OF REASON. THE ROLE OF POWERLESS OPTIMISM  
AND PROVOCATIVE PESSIMISM AS MODUS VIVENDI

*Silviya Serafimova*

**Abstract.** G.-H. von Wright used to warn against the consequences of the crisis of reason to human condition. Inspired by the ideas of Aristotle, M. Weber, Horkheimer and Adorno, he elaborated the issue of how overcoming the crisis of reason requires providing a philosophical critique of the role of reason itself. As an important feature of this critique, I would point out the way von Wright modifies the idea of goodness in respect with accepting or denying a given type of rationality, insofar as the latter concerns our “attempts at orientation” in the world in von Wright’s sense. In this context, I will analyze how what the Finnish philosopher calls powerless optimism and provocative pessimism are two mutually dependent modus vivendi.

**Key words:** Georg-Henrik von Wright, the crisis of reason, instrumental and technical goodness, instrumental rationality, value rationality, moderate optimism, powerless optimism, provocative pessimism.

## 1. Увод

Критическият патос на Фон Рихт относно кризата на разума, чиито негативни последствия оказват ключово влияние върху разбирането на човешката ситуация, е лайтмотив в неговите съчинения след средата на 70-те години на ХХ в. Вдъхновен от идеите на Хоркхаймер и Адорно, финландският философ доразвива концепцията защо преодоляването на кризата на разума предполага задълбочена философска критика на ролята на самия разум. В този контекст е важно да се проследи влиянието на социокултурните фактори за

приемането или отхвърлянето на определен тип рационалност (инструментална, техническа и т.н. в смисъла на Фон Рихт) в степенята, в която въпросният тип рационалност определя нашия „опит за ориентиране“ в света (Von Wright 1987: 12).

Доколкото една от основните цели на настоящото изследване е да се акцентира върху концептуалната приемственост между т.нар. аналитични произведения на Фон Рихт и по-късните му съчинения със социокултурна насоченост, отправна точка ще бъде открояването на методологическите паралели между концепцията на Фон Рихт за това какво е добро така, както е формулирана в съчинението *Видовете добро* (*The Varieties of Goodness*) (1963), и модификациите на теориите му за нормативната валидност на различните форми на рационалност.

Етапите, отнасящи се до преосмислянето на това какво е добро, ще бъдат изследвани в сравнителен план, тръгвайки от логико-семантичните аспекти на проблема, формулирани във *Видовете добро*, и стигайки до смятания за повратна точка труд на Фон Рихт *Наука и разум. Опит за ориентация* (*Vetenskapen och förnuftet: ett försök till orientering*) (1986), в който експлицитно се аргументира противопоставянето на т.нар. техническа и ценностно ориентирана рационалност.

На свой ред се проследява как идеите, изложени в *Наука и разум*, които биват доразвити в редица по-късни съчинения (предимно в монографиите *Митът за прогреса. Мисли 1987–1992, съпроводени с интелектуална автобиография* (*Myten om framsteget. Tankar 1987–1992 med en intellektuell självbiografi*) (1993), *Да разбере своето време. Мисли и други опити 1945–1994* (*Att förstå sin samtid: tanke och förkunnelse och andra försök 1945–1994*) (1994)), като времеви диагнози дават основания за реализиране на преход от „умерен“ оптимизъм в „безсилен“ оптимизъм и „провокативен“ песимизъм в смисъла на Фон Рихт.

## 2. Генеалогия на кризата на разума в концепцията на Фон Рихт

В рамките на настоящата статия анализът на кризата на разума няма да включва анализ на кризата във физиката<sup>1</sup>, която също

---

<sup>1</sup> Кризата във физиката се обуславя от прехода от Средновековието към Новото време, когато се създава нов светоглед, основаващ се на неясни идеи

е основополагаща за Фон Рихт, тъй като обект на изследване са предпоставките за осмислянето на необходимостта от философска критика. Въпросната критика ще бъде разгледана по отношение на три ключови аспекта, а именно – доколко тя предполага рефлексия върху формите на разума, илюстрирайки как различните научни картини в смисъл на Фон Рихт се определят от различен тип рационалност.

В този контекст вторият аспект се отнася до наблюдението в каква степен въпросните картини са не само научни, а имат отношение и към задаването и култивирането на критериите за добър живот.

На свой ред третият аспект е свързан с това как правилният начин на живот (съобразно възгледите на Фон Рихт) не е обект на абстрактни логически отношения сами по себе си, а зависи от конкретния социокултурен контекст, или по-точно – как „научното знание“ се явява „културен фактор“ (Ibid.: 10).

Имплицитната връзка между втория и третия аспект може да бъде открита в твърдението на Фон Рихт, че дебатът за рационалността е свързан с конфронтациите на различните видове култури, доколкото социокултурните форми на организация са основа на разбираемостта (Ibid.: 20–21).

### **3. Ролята на идеята за това какво е добро спрямо различните представи за рационалност**

В късните съчинения на Фон Рихт се обособяват две основни представи за рационалност и разумност, които се модифицират както във времето, така и помежду си във функционален план, а именно – става въпрос за т.нар. техническа рационалност, както и за заимстваното от Вебер понятие за субстантивна рационалност, което е доразвито от Фон Рихт в светлината на Аристотеловата концепция за практическа мъдрост (фронезис).

---

относно „разбираемостта“ на реалността (Von Wright 1987: 10). В контекста на гореспомнатите промени Фон Рихт определя новия светоглед (начин на мислене) като „механистичен“ (Ibid.). От друга страна, финландският философ подчертава, че основанията за подобен светоглед са разколебани и отчасти поставени под въпрос в началото на XX век: процес, който започва с „кризата в концептуалната рамка на физиката“ и продължава и до днес (Pylkkänen 2017: 375).

Първоначално идеята за това какво е добро е формулирана в съчинението *Видовете добро*<sup>2</sup>. Ето защо е важно да се отбележи, че финландският философ си поставя за цел да дефинира доброто в по-широк смисъл<sup>3</sup>. Фон Рихт предлага детайлен анализ на различните видове рационалност (включващи освен гореспоменатите два типа, медицинското и утилитарното разбиране за това какво е добро, както и научния тип рационалност<sup>4</sup>), от които ще се спрем на три основни аспекта при изследването на инструменталната и техническата рационалност.

Първият аспект е свързан с начина, по който финландският философ аргументира съотнасянето на термините „добро“ и „лошо“ като контрарни или контрадикторни понятия. Контрарността (респективно контрадикторността) се проявява в модифициран вид в

---

<sup>2</sup> Съчинението *Видовете добро* включва втората част от цикъла „Гифорд лекции“ (Gifford lectures) (1958–1960), които Фон Рихт изнася през 1960 г. в университета Сейнт Андрюс. Въпросната втора част е озаглавена *Ценности* и представлява част от проекта *Норми и ценности, изследване на концептуалните основания на морала и правото* (*Norms and Values, an Inquiry into the Conceptual Foundations of Morals and Legislation*).

<sup>3</sup> Първоначално Фон Рихт дава т.нар. „негативна“ дефиниция за доброто. То не може да бъде определено като генерическо понятие в контекста на „семейните прилики“ в смисъла на Витгенщайн, а на базата на философско-семантичен анализ (Von Wright 1963: I, §7). Фон Рихт прави заключението, че моралното добро е „вторична форма“, която не е на същото ниво с другите форми, отнасящи се до това кое е добро (Ibid.: VI, § 5). На базата на гореспоменатите уточнения в рамките на настоящото изследване ще се използва формулировката „това, което е добро“, а не „доброто“, доколкото моралното добро е предпоставено като частен случай на доброто по принцип.

<sup>4</sup> Фон Рихт подчертава нейната роля за т.нар. разбираемост на природния ред на нещата, която, от своя страна, е основополагаща за науката (Von Wright 1989: 12) (Pykkänen 2017: 378). Идеята за въпросната разбираемост е проследена до нагласата, характеризираща науката на древните гърци, и спекулацията с вярата, че човешкият ум е способен, със своите собствени сили, да „дешифрира“ логоса на нещата по същия начин, по който „ренесансовите пионери на модерната наука“ са били убедени, че „книгата на природата“ лежи отворена пред тях, за да бъде четена и разбрана от човешките същества (Von Wright 1989: 12).

противопоставянето между „потребност“ и „желание“, съответно – между „знам“ и „мога“ по отношение на идеята за прогрес така, както те са разгледани в монографиите *Наука и разум*, *Митът за прогреса* и *Да разбере своето време*. Демистифицирайки основанията за видовете противопоставяне, можем да открием генеалогията на трансформацията на „умерения“ оптимизъм в „безсилен“ оптимизъм, а впоследствие – и в „провокативен“ песимизъм, при който контрарните отношения между „добро“ и „не-добро“ („лошо“) са преекспонирани спрямо „знам“ и „мога“, респективно – спрямо „потребност“ и „желание“ в смисъла на Фон Рихт.

По думите на финландския философ „лошо К“ е „не-добро К“ (Von Wright 1963: II, §4). „Лошото“ се изразява чрез депривация, т.е. липса на добро. Когато единият от двата термина означава „депривация, липса или отсъствие“ на другия термин, то тогава значенията на двата термина са контрадикторни, а не контрарни (Ibid.). Съмнението, което възниква при определянето на доброто и лошото като контрадикторни понятия, е провокирано от трудностите да се определи дали К е „добро“ спрямо дадената цел поради неяснотата на самото понятие за добро (Ibid.). На базата на анализа на пропозициите „Х е добро К“ и „Х не е добро К“<sup>5</sup> Фон Рихт стига до извода, че определенията „не-добро“ и „не-лошо“ дават основания „доброто“ и „лошото“ да се разглеждат като контрарни понятия (Ibid.).

Вторият ключов аспект, доколкото приемаме, че неговото по-късно модифициране в социокултурен контекст се отразява върху ролята на избора между „потребност“ и „желание“ е аспектът, свър-

<sup>5</sup> Когато се каже, че „Х не е добро К“, има два варианта – „Х не е К, следователно не е добро К“, както и „Х е К, макар и не добро К“. При първия вариант от предпоставянето, че „Х не е добро К“, не следва автоматично, че „Х е лошо К“. По същия начин при твърдението, че „Х не служи добре на дадена цел“, има два варианта: или „Х изобщо не служи на дадената цел, съответно – то a fortiori не ѝ служи добре“, или „Х служи на тази цел, макар и не добре“. Ако се разбере във втория смисъл, това би означавало, че Х служи лошо на целта. В този контекст Фон Рихт прави следните заключения. „Х, което не е К, не е нито добро К, нито лошо К“. Съответно – „Х, което изобщо не служи на определена цел, не служи на тази цел по принцип, но също така не служи и лошо на целта“ (Ibid.).

зан със съжденията за инструментално и техническо разбиране за това какво е добро. По думите на Фон Рихт обективността на подобни съждения не се нарушава, ако при тях има „субективно полагане на целта“, която е предпоставена като неясна (Ibid.: II, § 5). Пренебрегването на нормативната валидност на оценъчните критерии за сметка на верификационните обаче води до методологически затруднения как да се избегне редуцирането на „субективното полагане на целта“ до епистемологически релативизъм.

Третият аспект, който разглеждаме, е имплицитно свързан с втория, а именно – как това, което е предпочетено, се възприема като това, което е добро. Последвалото екстраполиране на „предпочетеното“ до избора между „потребност“ и „желание“, респективно – между „трябва“ и „мога“ така, както са разгледани в късните съчинения на Фон Рихт, опосредства целия дебат за формите на рационалност като определящи различни *modus vivendi*.

Още в съчинението *Видовете добро* финландският философ отбелязва, че една от най-важните употреби на доброто в смисъла на „предпочитане“ е свързана със „близката в социален аспект връзка между предпочитане и инструментално разбиране за добро“ (Ibid.: II, §7). Така при „субективното полагане“ на определена цел ние по необходимост предпочитаме употребата на инструмента, който намираме за по-добър, пред този, който намираме за по-малко добър (Ibid.). В този контекст преходът от „умерения“ към „безсилния“ оптимизъм и „провокативния“ песимизъм в смисъла на Фон Рихт ще бъде разгледан като произтичащ от факта, че ние не предпочитаме по необходимост възможно най-доброто (Ibid.).

На микрометодологическо ниво проблемът е, че „X е добро K“ (по отношение на техническото и инструменталното разбиране за това какво е добро) не е твърдението с твърдението „Добре е, че X е добро K“ (Laitinen 2016). Последното разграничение предполага да бъдат направени поне две ключови уточнения за нормативната валидност на оценъчния критерий, а именно – твърдението

---

<sup>6</sup> Фон Рихт отбелязва, че по някаква причина някой може да желае да бъде „лошо K“, но няма как да желае да бъде „лошо K само по себе си“. В противен случай въпросният субект ще трябва да „желае да извършва K лошо“, което е контрадикторно терминологично противоречие (Ibid.: II, §12).

„Добре е, че“ предполага задаването на „компаративна оценъчност“, т.е. „Добре е, че X е добро K“ е не само различно от „X е добро K“, но и в определен смисъл имплицитно задава, че „Добре е, че“ е „подобре“ в някакво отношение. При подобни оценъчни съждения, съотнасянето на „субективно положената цел“ с обективността на съжденията се усложнява допълнително, доколкото „стандартите за добродетел“ (Ibid.) се пораждат от „неща“, които са определени като „добри“ и „лоши“, но не се редуцират до тях.

Например, ние можем да спекулираме в каква степен „доброто“ е по-добро от „лошото“, но това само по-себе си не е оценъчно съждение, а предпоставка за оценъчно отношение, което може да се изрази в съждение. На свой ред, когато казваме, че е „*по-добре* X да е добро K, отколкото лошо K“, „стандартите за добро“ зависят от това дали „добро“ и „лошо“<sup>7</sup> са определени като контрарни, или контрадикторни понятия. От друга страна, не трябва да се забравя, че проявяването на съждението „Добре е, че...“ зависи от това дали носители на ценности са състояния, или „неща“ (Ibid.), доколкото степента на добро варира в зависимост от субекта на рефериране<sup>8</sup>.

Аргументирането на съждението „Добре е, че...“ има и допълнително методологическо предимство. То би допринесло за снемането на едно от съществените затруднения, пред които е изправен Фон Рихт във *Видовете добро* – невъзможността да се отрече, но също така и да се обясни, защо при определени условия добри средства се използват за лоши цели, и обратното, подобно на модела, по който добри начини на действие могат да служат за лоши неща (респективно – обратното).

Ограничаването до употребата на „логическата фраза“ и философската семантика, както предлага Фон Рихт, не допринася съществено за разбирането на гореспоменатите затруднения. Ако се приеме, че изборът е резултат от непознаване на каузалните връзки, опосредстващи дадена цел, това би означавало, че не са изпълнени

---

<sup>7</sup> В случая не говорим за чисто етическото значение на двете категории.

<sup>8</sup> По-подробно за това как нормативната валидност на съждението „Добре е, че...“ зависи от това дали реферира пропозиции, състояния или факти вж. **Laitinen** 2016.

изискванията за инструментално или техническо разбиране за това какво е добро. На свой ред, ако съзнателно се избира нещо, което е лошо само по себе си, това би означавало да се изпадне във вече разгледаното контрадикторно терминологично противоречие в смисъла на Фон Рихт.

#### **4. Основания за дистинкцията между рационалност и разумност в съчинението *Наука и разум***

Трябва да се отбележи, че макар и уникална в редица отношения, концепцията на Фон Рихт за разграничаването на рационалното от разумното е повлияна от няколко основни теории. Наред с почти винаги отбелязваните рецепции на идеите на Франкфуртската школа<sup>9</sup>, за които експлицитно говори и самият фон Рихт, както и на концепцията на Аристотел за практическа мъдрост (инкорпорирана в идеята му за ценностно ориентирана рационалност) и теорията на Вебер за формална рационалност (*Zweckrationalität*), не трябва да бъде забравяна и една по-рядко споменавана рецепция, която Фон Рихт отбелязва като бележка под линия, а именно – рецепцията на тезите, изложени в статията на Чарлз Тейлър за разликата между рационално и разумно<sup>10</sup>, която е основополагаща за гореспоменатата дистинкция.

По думите на Фон Рихт нито „рационално“ (“*Rasjonell*”) и „разумно“ (“*fornuftig*”), нито „рационално” и „разбираемо“ (“*rimelig*”) са антоними, но норвежката дума<sup>11</sup> за „разбираемо“ не е толкова силно свързана с разумността<sup>12</sup>, колкото английската дума за „разумност“ (“*reasonable*”) (*Ibid.*: 23). Например, дадена аргументация може да бъде напълно рационална (логически обусловена и после-

---

<sup>9</sup> По думите на Фон Рихт съществуват „три културни провинции на Запада“, а именно – немската, френската и англоамериканската, като „най-важният принос към дебата за рационализираното и технифицираното индустриално общество“ е даден от Франкфуртската школа (*Von Wright 1987: 18*).

<sup>10</sup> Става въпрос за статията на Тейлър *Рационалност (Rationality)*, публикувана в антологията *Рационалност и релативизъм (Rationality and Relativism)* (1982). Срв. *Von Wright 1987: 24, Note 3*.

<sup>11</sup> В шведския оригинал, съответно – в превода на норвежки, се говори за „шведската“, респективно – за „норвежката“ дума за „разбираемо“.

<sup>12</sup> Същото важи и за норвежката дума за „разбираемо“ (“*vettug*”) (*Ibid.*).



дователна), но нейните предпоставки и заключение да не бъдат особено разумни в смисъла на разбираеми (*vettuge*) (*Ibid.*). На свой ред даден план може да бъде рационално разработен и същевременно да бъде неразбираем по отношение на реализацията му (*Ibid.*).

В този контекст Фон Рихт определя произхода на различieto по следния начин. Рационалното само по себе си (“*Det “blott og bart rasjonelle”*”) представлява ясно разбиране за средствата, които са необходими за реализирането на дадени цели, както и желанието да се „опитат“ различни приложения на значенията. Този тип рационалност може да бъде определен като „интелектуално умение“ (“*intellektuell ferdighet*”) или „техническа рационалност“<sup>13</sup> (“*teknisk rasjonalitet*”), както го наричат представителите на Франкфуртската школа (*Ibid.*). Въпросната рационалност е „леко обобщена форма на известното понятие на Макс Вебер за „формална рационалност“<sup>14</sup> (*Zweckrationalität*). Противоположното понятие (*Kontrastbegrepet*), отнасящо се до разумното или разбираемото (“*reasonable*” на английски), е ценностно ориентирано (*er verdiorientert*). Ето защо то е свързано с термина на Вебер за субстантивна рационалност (*Wertrationalität*). Понятието на Вебер се отнася до „правилния начин на живот, по отношение на целите, а не на средствата, по отношение на това, което е добро или лошо за човека“<sup>15</sup>. Фон Рихт прави заключение

<sup>13</sup> Понятие, въведено от Маркузе в статията му *Някои импликации на модерните технологии* (*Some Implications of Modern Technology*) (1941).

<sup>14</sup> В *Теория на социалната и икономическата организация* [II глава от част I от съчинението *Икономика и общество* (1922), преведена и издадена самостоятелно от Т. Парсънс] Вебер разграничава два типа рационалност, свързани с икономическото действие: „формална рационалност“, отнасяща се до степента на „квантитативна калкулация“, която е „технически възможна и реално приложима“, и „субстантивна рационалност“, отразяваща степента, в която (независимо от начина, по който е обособена) дадена група от хора е или би могла да бъде подсиgurена с блага „чрез икономически-ориентирания курс на социално действие“. Този курс на действие се интерпретира в рамките на набор от абсолютни ценности, независимо от тяхното съдържание (*Weber* 1947: 184–185).

<sup>15</sup> В *Никомахова етика* Аристотел отбелязва, че добродетелта се развива напълно, когато се съчетае с практическа мъдрост. Всички мъже, които са родени свободни, имат потенциала да станат добродетелни и мъдри в практическо

нието, че в този смисъл „разумното“ е и „рационално“, но рационалното само по себе си невинаги е разумно или разбираемо (Ibid.).

С оглед на терминологичната яснота е важно да се отбележи, че в рамките на настоящата статия няма да се анализира доколко Фон Рихт „правилно“ интерпретира понятията, въведени от Аристотел и Вебер<sup>16</sup>, тъй като целта на финландския философ е не да полемизира с въпросните автори, а да инкорпорира техните идеи съобразно своята собствена аргументация.

На базата на гореспоменатите наблюдения трябва да отбележим, че макар и „рационално“ и „разумно“ да могат да бъдат дефинирани при определени условия като контрарни понятия в смисъла на Фон Рихт, понятията за техническа рационалност и ценностно ориентирана рационалност са имплицитно легитимирани като контрадикторни понятия на базата на „контрадикторните“ визии, които задават за това какво е добър живот.

Кризата на разума в смисъла на Фон Рихт се разкрива при осмислянето на връзките между техническата рационалност и това какво е добро за хората като въплътени в определен тип социални системи. Въпросните системи унищожават връзката между практическата мъдрост и добрия, в смисъл на разумен, живот. В този контекст „умереният“ оптимизъм на Фон Рихт може да бъде отнесен към надеждата, че един нов тип ценностно ориентирана рационалност би гарантирал проецирането на практическата мъдрост като мъдрост, имаща нормативна валидност в социокултурния дискурс.

В рамките на монографията *Наука и разум* се открояват няколко аспекта, които опосредстват утвърждаването на въпросната ценностно ориентирана рационалност, а именно – артикулирането на идеята за разбираемост, която се задава чрез научната картина, предложена от древните гърци (Ibid.: 25).

---

отношение, като тяхното морално развитие преминава през две основни фази. По време на детството си те трябва да развият необходимите навици. Впоследствие, когато разумът им е напълно „развит“, те трябва да придобият „практическа мъдрост“ (Aristotle 2012: 1144b14–17).

<sup>16</sup> По-подробни основания за отказа от подобна интерпретация могат да бъдат открити в Österman 2009: 85, Note 16.

Като втори аспект бихме обособили акцента, който Фон Рихт поставя върху мъдростта, а не върху знанието при древните гърци. При тях ние виждаме науката като израз на „разума на хомо сапиенс“, а не на рационалността, характеризираща хомо фабер<sup>17</sup> (Ibid.: 37).

Третият аспект, който бихме открили, е методологическият синтез на първите две уточнения, а именно – той отразява в дефинитивен вид връзката между разумността, знанието и добрия начин на живот като практическа мъдрост. По думите на Фон Рихт да се живее разумно, означава човек да знае от какво се нуждае, което е равносилно на това да знае какво е добро или лошо за него. Въпросното знание, проясняващо какво е необходимо като знание за това какво е добро, представлява „прозрение за правилния начин на живот“ в смисъла на Аристотеловата практическа мъдрост (Ibid.: 146–147). Така се стига и до необходимостта от експлицитно формулиране на нормативната валидност на потребността по отношение на добрия живот, която се явява ключов момент за прехода от „умерен“ оптимизъм към „провокативен“ песимизъм.

## **5. Преходът от „умерен“ към „безсилен“ оптимизъм и „провокативен“ песимизъм като *modus vivendi***

### **5.1. „Опити за ориентация“ и времеви диагнози, отразяващи се в *modus vivendi***

Рефлексията върху целите, поставени в съчинението *Наука и разум*, може сама по себе си да бъде характеризирана като опит за времева диагноза, отрязваща спецификите на социокултурния контекст, в който необходимостта от ориентация в света се явява ключов фактор за разбирането на особеностите на човешката ситуация. Фон Рихт разглежда ролята на самата дума „ориентация“ като модус на разбираемостта, позволяващ открояването на спецификите на историческия метод (Ibid.: 12). Същевременно ориентацията не трябва да бъде ограничена до средствата на въпросния метод, защото опитът за ориентация представлява не само процес

---

<sup>17</sup> В този контекст Фон Рихт разглежда мъдростта и „умността“ като контрарни термини, които са опосредени от ролята на знанието, т.е. те са положени в релация „мъдрост–знание–умност“.

на ситуиране в света, но и отстояване на позицията на ситуиращия се. Емблематичен пример в това отношение е позицията на Фон Рихт, заявена в монографията *Да разбере своето време*, а именно – опитът му да се ориентира в света, „в който е роден да живее“ и който е довел до промяната в поведението му, доколкото е зададен от „една нова физиогномия на Земята“ (Von Wright 1994a: 9). Ефектът от тази физиогномия имат две основни проявления: глобалната интеграция на технологиите и индустриалните форми на живот, както и поляризацията между страните на запад (Ibid.).

В ретроспективен план монографията *Наука и разум* е характеризирана като първи резултат от мислите относно напрежението между човека и природата, които се явяват следствие от промяната в научните картини, формирани в контекста на две различни културни „наследства“ – наследството на юдео-християнската култура, която превръща човека в господар на природата, и наследството на древните гърци (Ibid.: 10). В монографията *Митът за прогреса* промяната на перспективата от ролята на човека по отношение на природата към историята в глобален контекст така, както тя е предзададена в *Наука и разум*, е провокирана от някои от промените в световната ситуация и по-точно – от разпадането на СССР, от разгръщането на „сепаратисткия национализъм“ и икономическото развитие на Китай (Ibid.).

На базата на гореспоменатите наблюдения стигаме до заключението, че нормативната валидност на времевата диагноза по отношение на опитите за ориентация се синтезира в „провокативния“ песимизъм, доколкото проблемът, по думите на Фон Рихт, е не толкова в „несправедливостта на настоящата ситуацията, а в привидната невъзможност на самата цел – консумация на „западно“ (vestleg) ниво по целия свят“ (Ibid.: 9).

„Умереният“ оптимизъм в смисъла на фон Рихт така, както е формулиран в *Наука и разум*, може да бъде разглеждан като породен от надеждата, че съществуват много форми на разумност, които са реализирани в науката (Von Wright 1987: 159). В рамките на тези форми се съдържа самата възможност за разумност, която би могла да противостои на предпоставките за разгръщането на рационалността не само в ирационалност, но и в неразумност. Изначалното

полагане на рационалното и разумното като методологически синоними би допринесло за избора на разумното като опит за ориентация в смисъла на Фон Рихт, която да бъде доминирана не от техническата, а от ценностно ориентираната рационалност. С други думи надеждата на „умерения“ оптимизъм може да бъде определена като надежда за осъществяване на ценностно ориентираната рационалност като редуцираща негативните ефекти от избора на техническата рационалност. Периодът на „умерения“ оптимизъм характеризира това, което наричаме първа фаза от кризата на разума съобразно концепцията на Фон Рихт.

Конкретните измерения на ориентацията, свързана с „умерения“ оптимизъм, се проецират в откриването на „разумен начин на живот“ (Ibid.). Практическата необходимост от противодействие на негативните ефекти на техническата рационалност може да бъде проследена в начините, по които фон Рихт предлага да се реализира „един протест отвътре“ (Ibid.), а именно – да бъдат насърчавани само тези иновации, които гарантират единствено желаниа, провокиращи потребности (Ibid.: 147). В този контекст правим заключението, че „умереният“ оптимизъм се изразява в надеждата, че все пак техническата рационалност притежава потенциала да гарантира определени желаниа да придобият нормативната валидност на потребности, т.е. те да обусловят даването на поле на изява на ценностно реализираната рационалност.

По отношение на времевата диагноза надеждата се преекспонира в твърдението, че от руините на предишната структура може да се създаде бъдещето на Европа, като се отиде отвъд въпросната структура чрез неизпитвани досега решения (Von Wright 1994a: 13). Като примери за „умерен“ оптимизъм бихме посочили тези, които Фон Рихт дава за трансгранично икономико-технологично развитие, водещо до появата на ЦЕРН и информационното общество (Von Wright 1987: 139–140).

На свой ред бихме характеризирали „ориентацията“, свързана с „безсилния“ оптимизъм, като отнасяща се до твърдението на Фон Рихт за илюзията, че с помощта на повече проучвания, нови технологии и баланс на търсене и предлагане на свободния пазар (Ibid.: 170) може да се избегнат негативния ефект в социума. В този контекст

крахът на надеждата е провокиран и от демистифицирането на мита за окончателните технологически решения<sup>18</sup> като легитимирани съобразно механизмите на пазара и критериите на науката. Те се оказват решения, които не могат да бъдат утвърдени като „панацейни“, доколкото не се намират критерии, позволяващи тяхното непротиворечиво утвърждаване. В рамките на терминологията на Фон Рихт относно квантификацията на прогреса като основаваща се на квантификацията на знания, съобразени с пазарните механизми (Von Wright 1994: 48), можем да характеризираме „безсилния“ оптимизъм като крах, предизвикан от надеждата, че чрез квантифицирането на средствата ще се оптимизира постигането на целите. Емблематичен пример за „безсилен“ оптимизъм са примерите на Фон Рихт, свързани с липсата на ефект от рестрикциите при експлоатацията на плажове и застрояването с летни вили и хотели<sup>19</sup> (Ibid.: 202).

Същевременно спецификите на времевата диагноза, насърчаваща утвърждаването на „безсилния“ оптимизъм като *modus vivendi*, могат да бъдат прояснени като основаващи се на надеждата, че гореспоменатата квантификация на средствата би допринесла всичко „да бъде поставено на място“ (Von Wright 1994a: 150). Именно вярата в идеята за „преподреждането“ на хаоса е характеризирана от Фон Рихт като проява на „фалшив“ оптимизъм, срещу който трябва да се борим с всички сили (Ibid.). По думите на финландския философ нито една технологическа иновация не би могла да разсея съмненията в света. В резултат понятието „съграждани“ („*med-borgere*“) губи своето значение, а хората се разделят на притежаваща сила елит и „маса от хора“ (Von Wright 1987: 151).

Интернализирането на „фалшивия“ оптимизъм като начин на живот води до налагането на „безсилния“ оптимизъм като „безотго-

---

<sup>18</sup> Мит, гласящ, че всички проблеми могат да бъдат снети чрез намирането на подходящи технологични решения.

<sup>19</sup> „Безсилието“ се състои в надеждата, че нещата ще се оправят след известно време, само ако се прояви малко търпение (Ibid.). Същевременно хората ще започнат да прозират, че развитието не трябва да продължава по начина, по който това става днес (Ibid.). Фон Рихт се позовава на израза „безсилен оптимизъм“, въведен в съчинението *Митът за прогреса*.

ворен“ оптимизъм, който бихме отнесли до „свърхдименсионалността на човешките потребности“ (Von Wright 1994a: 202). В този контекст опитът за ориентация е свързан с лесното „припознаване“ на всяко желание като потребност, което на свой ред би довело до снемането на методологическата дистинкция между потребности и желания в дългосрочен план. „Безотговорният“ оптимизъм има директни и необратими последствия не просто по отношение на идеята за добър живот, а и спрямо нейните конкретни реализации. Като един от най-съществените проблеми в практически план Фон Рихт посочва безработицата, повлияна от нарастващата технологизация на професиите.

От гледна точка на времевата диагноза, провокирана от „безотговорния“ оптимизъм, навлизането на електронните технологии (компютрите и микропроцесорите) (Von Wright 1987: 151) е интерпретирано в условията на нарастваща безработица. Финландският философ акцентира върху факта, че би могло да се противодейства на този феномен, когато всички започнат да работят по-малко вместо един човек да извършва цялата работа, а останалите да бъдат безработни (Ibid.: 153). Във въпросния ред на мисли бихме могли да определим „безотговорния“ оптимизъм като оптимизъм, който не отчита, че безработицата е не толкова икономически, колкото социален проблем, както правилно отбелязва Фон Рихт (Von Wright 1994a: 206).

На базата на гореспоменатите наблюдения правим заключението, че съобразно концепцията на Фон Рихт, „безотговорността“ на оптимизма се състои вече не толкова в преповеряването на мита за окончателните решения, било то икономически или технологически, а в нежеланието да се обърне внимание, че въпросните решения трябва да са социално приемливи, т.е. че окончателните решения трябва да бъдат решения, които да „увеличават“ добрия живот на социума като доминиран от практическата мъдрост, а не от техническата рационалност.

Така всеки опит за формулирането на „отговорен“ оптимизъм неизбежно води до утвърждаването на „провокативен“ песимизъм като *modus vivendi*, който е несводим до песимизма като вяра в поэтапното влошаване на човешката ситуация. Екстраполирайки концепцията на Фон Рихт стигаме до заключението, че „тради-

ционният“ песимизъм би могъл да бъде определен по подобие на „безсилния“ оптимизъм като „безсилен“ песимизъм, доколкото той е „констативен“ и в този смисъл „безотговорен“ към критическата рефлексия, която се изисква за легитимирането на един „отговорен“ песимизъм, какъвто е „провокативният“ песимизъм в смисъла на Фон Рихт. В този контекст правим извода, че „провокативният“ песимизъм бележи втора фаза от т.нар. от Фон Рихт криза на разума.

По думите на финландския философ песимизмът от *Наука и разум* се е задълбочил с времето<sup>20</sup>, доколкото разумът вече не може да бъде надежда за човечеството (Von Wright 1987: 170). На свой ред практическата мъдрост е отхвърлена като идеал, който подлежи на реализация. Това обаче не означава, че ценностно ориентираната рационалност като регулираща разумността трябва да бъде изцяло отхвърлена.

Каква е генеалогията на ориентацията, свързана с „провокативния“ песимизъм? В най-експлицитен вид тя може да бъде отнесена до твърдението на Фон Рихт, формулирано в съчинението *Да разбере своето време*. Търсенето на успокоение в „безсилния“ оптимизъм води до потъването в „провокативен“ песимизъм, чиито основания се откриват в мита за прогреса. Един от неговите аспекти се отнася до характера на рефлексията върху границите на разума, който може да бъде определен като „вземане на разума за затворник (заложник)“ (Von Wright 1994a: 218). На базата на гореспоменатите наблюдения стигаме до извода, че става въпрос за „провокативен“ песимизъм, доколкото субектът на въпросната рефлексия неизбежно остава „затворник“ на същия този разум.

Фон Рихт задава визията за „имплицитна“ провокативност, която е в резултат не толкова от съмненията относно избора на една

---

<sup>20</sup> В своя лекция от 1991 г. Фон Рихт отбелязва, че терминът е заимстван от норвежкия политик и писател Хартвиг Сетра, който предлага „критическа рефлексия върху нашата ситуация“ (Von Wright 1991: 9). Финландският философ обръща внимание на факта, че идеята за песимизъм е „дълбоко вкоренена в културните и цивилизационните пластове на човешката ситуация“ (Ibid.). В „поезията на редица култури и религиозни митологии е казано, че само преминавайки през периоди на изпитания и страдания, хората ще придобият мъдрост, която може да промени начина им на живот“ (Ibid.). Въпросните изпитания могат да засегнат хората по много различни начини (Ibid.).



или друга форма на рационалност, а от колебанията в нормативната валидност на разумността като такава, респективно – до каква степен тя може да бъде „овладяна“ от страна на субекта, отчитайки, че рефлексията му върху разумността е плод на същата тази разумност.

Конкретните проекции на „провокативния“ песимизъм като *modus vivendi* могат да бъдат открити в специфичната критика на разума, която той предлага, а именно – в т.нар. от Фон Рихт „рефлексивен полумрак“ (ei “reflekterande skumring”) (Ibid.: 12). На свой ред връзката на „провокативната“ ориентация, отнасяща се до утвърждаването на рефлексия, която е рефлексия върху перманентните екзистенциални съмнения относно възможностите за позоваване на разума, е обвързана с времева диагноза, която не е „традиционна“ песимистична диагноза.

По думите на финландския философ перспективата на „рефлексивен полумрак“ не е апокалиптична, отнасяща се до един Рагнарьок<sup>21</sup>, а – есхатологична, защото от гледна точка на съвременето се вижда, че времената водят към нещо, което има край и разпад (Ibid.). „Краят се нарича смърт, но не трябва да забравяме, че новият живот се ражда от смъртта“ (Ibid.).

По отношение на проявленията на есхатологичната перспектива на „провокативния“ песимизъм се открояват два основни аспекта, а именно – твърдението на Фон Рихт, че глобалното развитие е процес срещу ескалацията хаос не е „израз на песимизъм“, както и съмнението, че ние можем да напреднем по-лесно към бъдещето „чрез систематично и разумно управление“, което е определено като песимистично съмнение (Ibid.: 218). Това на свой ред означава, че ценностно ориентираната рационалност не може да бъде доминираща при формирането и прилагането на механизмите за държавно управление така, че въпросното управление да гарантира постигането на социално благоденствие в бъдеще.

### Заклучение

Целта на настоящата статия е да се анализира доколко генеалогията на кризата на разума, за която говори Фон Рихт не може да

---

<sup>21</sup> Според *Старата Еда*, а впоследствие и според *Едата на Снори*, Рагнарьок е название на епичната битка, при която загиват много богове и герои, бележеща края на „стария“ свят, завършващ с потоп.

бъде осмислена и обговорена, ако философската критика на ролята на разума не се разгледа в нейната комплексност, а именно – като зависеща от социокултурните предпоставки, при които определени форми на рационалност определят нашите „опити за ориентация“.

Открояването и легитимирането на необходима връзка между социокултурните фактори и различните форми на рационалност са търсени в начина, по който изборът на определени форми оказва ключово влияние както върху развитието на представите за това какво е добро за субекта, така и върху т.нар. социално благоденствие. За целта са анализирани модификациите на идеите за това какво е добро по начина, по който те биват доразвити в рамките на променящите се концепции на Фон Рихт за инструментално и техническо разбиране за добро, респективно – за постепенното им отграничаване от формиращата се представа за ценностно ориентирана рационалност.

Подобен анализ предполага изследването на гореспоменатите промени в сравнителна перспектива, която на свой ред обуславя открояването на методологическата приемственост в проблематиката и избягването на тематичните ограничения, а именно – разделението на идеите в съчиненията на Фон Рихт на „аналитични“ и „социокултурни“. Компаративният анализ има за цел да демонстрира как противопоставянето на техническата рационалност и ценностно ориентираната рационалност е в резултат от ограниченията и противоречията в социокултурен план, възникващи от прилагането на модифицираните идеи за инструментално и техническо разбиране за това какво е добро.

Като един от емблематичните примери, илюстриращи защо знанието, дори в неговата обективация, е само необходимо условие за определяне на ценностите, е посочено твърдението на Фон Рихт, че с добри средства могат да бъдат постигнати лоши цели и обратното. Безвъпросното приемане на гореспоменатото твърдение като „обективно“, а не като съждение за ценности в смисъла на Фон Рихт е показателно за произхода на основанията, свързани с противопоставянето на техническата и ценностно ориентираната рационалност като фундаментално социокултурно противопоставяне.

То илюстрира едно от основните затруднения, свързани с формите на рационалност като легитимиращи определена представа за

това какво е добро. Ако доброто – така, както е дефинирано от гледна точка на ценностно ориентираната рационалност, бъде оценено от гледна точка на техническата рационалност, би могло да се покаже единствено доколко знанията за т.нар. от Фон Рихт каузални условия за постигането на доброто като цел са положени по непротиворечив начин, но не и в какво се състои въпросното добро.

На базата на гореспоменатите наблюдения стигаме до заключението, че по отношение на кризата на разума – така, както тя е формулирана от Фон Рихт – можем да говорим за два етапа на философска критика, които се отнасят до няколко взаимосвързани „опита за ориентация“, времеве диагнози и начини на живот, опосредствани от съответните форми на рационалност.

Първият етап на философска критика е характеризирани като открояващ генеалогията и нормативната валидност на т.нар. от Фон Рихт „умерен“ оптимизъм като *modus vivendi*. Анализирайки съчиненията на финландския философ в сравнителен план, правим заключението, че „умереният“ оптимизъм е легитимиран чрез надеждата, че ценностно ориентираната рационалност може поне да компенсира, ако не напълно да снее, затрудненията, провокирани от техническата рационалност. В този контекст критиката на разума е ориентирана към осмисляне на факта, че зад различните видове научни картини стоят различни модели на социално развитие. Това поддържа надеждата, че „коригиращата“ функция на ценностно ориентираната рационалност би допринесла не само за очертаването, но и за реализирането на пътя към осъществяването на добрия живот в социален план.

Ето защо „опитът за ориентиране“ може да бъде отнесен именно към гореспоменатата надежда, свързана с реализацията на разумния начин на живот чрез насърчаване на желания, които провокират потребности. На свой ред времевата диагноза на „умерения“ оптимизъм е породена от вярата, че социокултурното възраждане от „руините“ на старата структура не е невъзможен процес. Именно подобна времева диагноза ни дава основания да аргументираме как „умереният“ оптимизъм като начин на живот води до утвърждаването на „безсилния“ оптимизъм в смисъла на Фон Рихт.

Втората фаза на кризата на разума е разгледана като имаща отношение към осмислянето на въпроса как „безсилният“ оптимизъм

предпоства прехода не просто към песимизъм, а към „провокативен“ песимизъм. Основанията за подобен преход са изведени на базата на модификациите, свързани с постепенно угасващата надежда, че ценностно ориентираната рационалност може да гарантира реализацията на добрия живот като въплъщение на практическа мъдрост.

Опитът за ориентация, характеризиращ „безсилния“ оптимизъм, е аргументиран чрез позоваване на съждението на Фон Рихт за илюзията, че чрез въвеждането на „повече“ изследвания, на „повече“ технологии и пазарни стратегии ще се увеличат шансовете за постигането на „по-добър“ начин на живот. С други думи илюзията се основава на презумпцията, че ако съумеем да се ориентираме в ситуацията, инкорпорирайки „повече“ средства, ние бихме могли да се „ориентираме“ как да живеем по-добре. Последното твърдение задава в имплицитен вид и основанията да говорим за времева диганоза, свързана с „безсилния“ оптимизъм, а именно – демистифицира се предположението, че чрез квантифициране на различните средства за контрол хаосът в социалния живот ще бъде регулиран като „всичко си дойде на мястото“. Подобна времева диагноза носи характеристиките на т.нар. от Фон Рихт „фалшив“ оптимизъм. Нещо повече, на базата на гореспоменатите наблюдения стигаме до извода, че спецификите на „безсилния“ оптимизъм като *modus vivendi* могат да бъдат определени чрез позоваване на твърдението на Фон Рихт за т.нар. свръхдименсионалност на човешките потребности.

От друга страна, аргументирано е защо ключовият момент, свързан с този втори етап от кризата на разума, е „провокативният“ песимизъм, при който можем да говорим за опосредстване на опитите за ориентация спрямо времевата диганоза чрез въвеждането на нов тип философска критика. Критиката на „рефлексивния полумрак“ в смисъла на Фон Рихт се основава на рефлексивно съмнение, което субектът реализира със съзнанието, че „полумракът“ не подлежи на цялостно изкореняване, а е съпътстващ елемент, обуславящ нормативната валидност на критическата рефлексия като такава.

На макрометодологическо ниво стигаме до извода, че именно гореспоменатото рефлексивно съмнение е това, което различава „традиционния“ песимизъм от „провокативния“. Същевременно различието с времевата диганоза на последния се открива в начина, по който Фон Рихт разглежда ролята на есхатологичната перспектива.

Докато времевата диганоза на „традиционния“ песимизъм може да бъде отнесена към апокалиптичната перспектива, за която говори Фон Рихт, тази на „провокативния“ песимизъм се определя от есхатологичната перспектива, обуславяща не просто примирението с края, а комплексността на един нов тип съотнасяне към човешката ситуация в общочовешки план.

Какви са конкретните аспекти на „провокативния“ песимизъм като *modus vivendi*? „Провокативният“ песимизъм като начин на живот може да индуцира критическа рефлексия върху измеренията на „загиващия“ хуманизъм в смисъла на Фон Рихт, представяйки времевата диганоза на съвременната човешка ситуация като ситуация, която функционира „против“ своите субекти.

#### ЛИТЕРАТУРА/ REFERENCES

**Aristotle.** *Nicomachean Ethics*. Chicago, 2012.

**Laitinen, A.** One More Variety of Goodness: “it is good, that...” Conference paper delivered at *Conference in Honour of Georg Henrik von Wright’s Centennial Anniversary* [May 18–20, University of Helsinki], 2016.

**Pylkkänen, P.** “The Crisis of Intelligibility in Physics and the Prospects of a New Form of Scientific Rationality”. *Acta Philosophica Fennica*, 93: 373–399, 2017.

**Von Wright, G. H.** *The Varieties of Goodness*. Thoemmes Press, 1963.

**Von Wright, G. H.** *Vetenskapen och förnuftet: ett försök till orientering*. Stockholm, 1987.

**Von Wright, G. H.** „Images of Science and Forms of Rationality”. In: *Images of Science: Scientific Practice and the Public*. S. J. Doorman (Ed.). Gower: Aldershot, 11–29, 1989.

**Von Wright, G. H.** *Vetenskapen, människan och miljön*, [[http://exergia-kademin.se/Vetenskapen\\_manniskan\\_GvW.doc](http://exergia-kademin.se/Vetenskapen_manniskan_GvW.doc), 12.03. 2016], 1991.

**Von Wright, G. H.** *Myten om fremskrittet : tanker 1987–1992: med en intellektuell selvbiografi*, Oslo, 1994.

**Von Wright, G. H.** *Att förstå sin samtid: tanke och förkunnelse och andra försök 1945–1994*, Stockholm, 1994a.

**Weber, M.** *The Theory of Social and Economic Organization*. New York, 1947.

**Österman, B.** “Att veta vad som är bra eller illa för en Georg Henrik von Wright om värderationalitet”. *Ajatus*, 73: 67–92, 2017.