



GA-2

РУДОЛФ ШАЙНЕР
РУДОЛФ ШАЙНЕР

ОСНОВНИ ДИНАМИ

НА ЕДНА ТЕОРИЯ НА ПОЗНАНИЕТО

В СВЕТОГЛЕДА НА ГЪОТЕ -

С ОСОБЕНО ПОЗОВАВАНЕ НА ШИЛЕР

превод от немски: **ДИМО ДАСКАЛОВ**

НЕРЕДАКТИРАН ПРЕВОД

ОТПЕЧАТАНО

благодарение на

Арх. АЛЕКСАНДЪР ЧАКАЛОВ

Дорнах, Швейцария

изготвил: **ПЕТЪР ИВАНОВ РАЙЧЕВ** – препис от копие

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

СТР.

1. ПРЕДГОВОР КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ.....	3
2. ПРЕДГОВОР КЪМ ПЪРВОТО ИЗДАНИЕ.....	7
3. ПРЕДВАРИТЕЛНИ ВЪПРОСИ.....	8
А. ИЗХОДНА ТОЧКА.....	8
Б. НАУКАТА НА ГЪОТЕ ПО МЕТОДА НА ШИЛЕР.....	13
В. ЗАДАЧАТА НА НАШАТА НАУКА.....	14
4. ОПИТНОСТ.....	15
А. ОПРЕДЕЛЕНИЕ НА ПОНЯТИЕТО ЗА ОПИТНОСТ.....	15
Б. УКАЗАНИЕ ЗА СЪДЪРЖАНИЕТО НА ОПИТНОСТТА.....	17
В. ИЗПРАВЯНЕТО НА ЕДНО ПОГРЕШНО СХВАЩАНЕ НА ОБЩАТА ОПИТНОСТ.....	20
Г. ПОЗАВАВАНЕ НА ОПИТНОСТТА НА ВСЕКИ ОТДЕЛЕН ЧИТАТЕЛ.....	22
5. МИСЛЕНЕТО.....	24
А. МИСЛЕНЕТО КАТО ПО-ВИСША ОПИТНОСТ В ОПИТНОСТТА.....	24
Б. МИСЛЕНЕ И СЪЗНАНИЕ.....	28
В. ВЪТРЕШНА ПРИРОДА НА МИСЛЕНЕТО.....	31
6. НАУКАТА.....	35
А. МИСЛЕНЕ И ВЪЗПРИЯТИЕ.....	35
Б. УМ И РАЗУМ.....	39
В. ПОЗНАНИЕТО.....	43
Г. ОСНОВАТА НА НЕЩАТА И МИСЛЕНЕТО.....	47
7. ПОЗНАНИЕ НА ПРИРОДАТА.....	49
А. НЕОРГАНИЧНАТА ПРИРОДА.....	49
Б. ОРГАНИЧЕСКАТА ПРИРОДА.....	55
8. ДУХОВНИТЕ НАУКИ.....	66
А. УВОД: ДУХ И ПРИРОДА.....	66
Б. ПСИХОЛОГИЧЕСКО ПОЗНАНИЕ.....	68
В. ЧОВЕШКАТА СВОБОДА.....	71
Г. ОПТИМИЗЪМ И ПЕСИМИЗЪМ.....	74
9. ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	75
А. ПОЗНАНИЕ И ХУДОЖЕСТВЕНО ТВОРЧЕСТВО.....	75

В 1883 година Йосеф Кюршнер ме покани да изготвя за издаване естествено-научните трудове на Гьоте в устроената от него "Германска национална литература", като напиша към тях съответните уводи и подходящи обяснения. За мене тази задача включваше от една страна едно обяснение с естествената наука, а от друга страна с целия светоглед на Гьоте. Тъй като трябваше да изляза пред читателите с едно такова обяснение, аз трябваше да доведе до определен завършек всичко, което си бях изработил дотогава като светоглед.

За първи том на естествено-научните трудове на Гьоте трябваше първо да разработя неговите идеи за метаморфозите. Начинът на мислене, който нарушаваше в естествената наука от началото на нейното голямо влияние върху цивилизацията на 19-то столетие, ми се стори неподходящ за добиване едно разбиране на това, към което Гьоте се беше стремил за познанието на природата и беше постигнал до висока степен. Аз открих, че за Гьотевия начин на познание не съществува никаква теория за познанието. Това ме накара да направя опит да извлека една такава теория на познанието, поне в една зачатъчна форма. Рудолф Щайнер в своята книга "Пътят на моя живот" върху своя труд "Основни линии на една теория на познанието в светогледа на Гьоте". "До сега аз излагах моите философски възгледи винаги като ги свързвах със светогледа на Гьоте. Сега с този труд надявам се да съм показал, че сградата на моите мисли е едно основано на себе си цяло, което не се нуждае да бъде извлечено от Гьотевия светоглед. С настоящия труд аз създадох един пролог съм една "Философия на свободата". Рудолф Щайнер в предговор към "Истина и Наука".

1. ПРЕДГОВОР КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ

Тази теория на познанието в Гьотевия светоглед бе написана от мене в средата на 80-те години на минало то столетие. Тогава в душата ми живеяха две мисловни дейности. Едната се беше насочила към творчеството на Гьоте и се стремеше да изгради възгледа за света и живота, който се извява като двигателна сила в това творчество. Аз имах впечатлението, че във всичко, което Гьоте беше дал на света със своето творчество, със своето изследване и със своя живот, царуваше пълното и чисто човешко естество. Никъде в по-ново време аз не намерих онази вътрешна сигурност, хармонична завършеност и онова чувство за истината, за действителността по отношение на света, който Гьоте беше проявил. От тези мисли трябваше да бликне също и признанието на факта, че също и начинът, по който Гьоте се отнасяше към познанието, произлизаше от същността на човека и света.

От друга страна моите мисли живеяха във философските възгледи, върху същността на познанието, които съществуваха в това време. В тези възг-

леди познанието застрашаваше да се вплете и обвие в собственото същество на човека. Отто Либман, остроумният философ, беше изказал изречението: Съзнанието на човека не може да излезе вън от своите собствени граници. То трябва да остане в тези граници. Това, което съществува като детинска действителност отвъд света, който изгражда в себе си, за него то не може да знае нищо. Отто Либман разработи тази мисъл за най-различните области на света на човешката опитност в блестящи съчинения. Йоханес Фолкелт беше написал своите богати в мисли книги върху "Квантовата теория на познанието" и върху "Опитност и Мислене". Той виждаше в света,кой то е даден на човека, само една връзка на представи,които се образуват в отношението на човека към един непознат в себе си свят. Вярно е, той допускаше, че в изживяването на мисленето се проявява една необходимост,когато това мислене работи в света на представите. Той казваше, че когато мисленето действа, ние чувствуваме един вид проникване на представите през света в действителността. Но какво бе добито с това? С това човек можеше да се чувства оправдан да изказва съждение в мисленето, които казват нещо за действителния свят; Но въпреки това с такива съждения той стои изцяло вътре в себе си; в неговата вътрешност не прониква нищо от същността на света.

Едуард фон Хартман, чиято философия аз много ценях, без да мога да призная нейните основи и резултати, стоеше по отношение на въпросите на теорията на познанието изцяло на становището, което след това Фолкелт изложи подробно. Навсякъде се признаваше, че със своето познание човекът се сблъсква с определени граници, вън от които той не може да излезе и да проникне в областта на истинската действителност. По отношение на всичко това аз бях убеден чрез вътрешно изживяване, че със своето мислене, когато го задълбочи достатъчно, човекът живее в действителността на света като нещо духовно. Аз считах че владее това познание като нещо, което може да стои в съзнанието със същата вътрешна яснота, както това,което се извява математическото познание. По отношение на това познание не може да съществува мнението, че има *такива* граници на познанието, каквито горепосоченото мисловно направление явяваше, че трябва да се установи.

При всичко това у мене действуваше една склонност на мислене насочена към разцъфтяващата се тогава теория на еволюцията. У Хекел тази теория прие форми, в които самостоятелното битие и действие на духовното не можеше да намери никакво място. Според нея по-късното, съвършеното трябва да е произлязло в течение на времето от съществуващото по-рано, от неразвитото. Това беше ясно за мене по отношение на външната сетивна действителност. Въпреки това аз твърде добре познавах независимата

от сетивното, почиваща здраво на себе си, самостоятелна духовност, за да дам право на външния сетивен свят на явленията. Но трябваше да се изгради мостът от сетивния свят до този на духа. В това, което хората си представяха като течение на времето в света на сетивата, изглежда, че духовното естество на човека се развива по предшествуващото го не духовно състояние. Обаче когато правилно познаем сетивното, то навсякъде ни показва, че е едно откровение, една изява на духовното. По отношение на това правилно познание на сетивния свят за мене беше ясно, че "Граници на познанието", каквито бяха установени по онова време, може да допусне само онзи, който се сблъсква с този сетивен свят и се отнася с него така, както някой би се отнесъл с една напечатана страница, когато би насочил своя поглед само върху формите на буквите и, без да има някакво предчувствие за четенето, би казал, че не може да се знае това, което се крие за тези форми. Така моят поглед бе насочен в пътя от наблюдението на сетивното към това на духовното. Зад сетивните явления аз търсих не лишени от дух светове на атомите, а духовното, което се изявява привидно вътре в човека, но което в действителност принадлежи на самите сетивни неща и процеси. Чрез поведението на познаващия човек се ражда илюзията, като че мислите за нещата са вътре в човека, докато в действителност те царуват в самите неща. Човекът има нужда да ги отдели от нещата в едно илюзорно изживяване; в истинското изживяване на нещата той отново ги възвръща на нещата. Тогава развитието на света трябва да се разбира така, че не духовното, което съществуваше по-рано, от което по-късно се развива духовното естество на човека, има наред със себе си и вън от себе си нещо духовно. По-късната одухотворена сетивност, в която се явява човекът, се явява тогава благодарение на това, че духовния прадед на човека се съединява с несъвършените не духовни форми и, преобразявайки ги, се явява после в една достъпна за сетивата форма. Този ход на мислите ме изведе над тогавашните теоретици на познанието, чието остроумие и научно чувство на отговорност аз напълно признавах. Той ме доведе до Гьоте.

Днес аз трябва да се върна назад в мислите към моята тогавашна вътрешна борба. Никак не ми беше лесно да премина над хода на мислите на тогавашните философи. Обаче моята светеща звезда беше произведеното напълно чрез само себе си признание на факта, че човекът може да наблюдава себе си вътрешно като независим от тялото дух, пребиваващ в един духовен свят.

Преди моите съчинения върху естествено-научните трудове на Гьоте и преди тази теория на познанието аз написах една малка статия върху атомизма, която не бе напечатана никога. Тя беше държана в посоченото направление. Спомням си, каква радост ми достави, когато Фридрих Теодор

Вишер, на когото изпратих статията, ми писа няколко думи изразяващи неговото съгласие с написаното от мене. Обаче сега при изследването на Гьоте ми стана ясно, как моите мисли водят до един възглед за същността на познанието, който изпъква навсякъде в творчеството на Гьоте и неговото отношение към света. Аз открих, че моите гледища ми дадоха една теория на познанието, която е тази на Гьотевия светоглед.

През 80-те години на миналото столетие аз бях препоръчан от Карл Юлиус Шрьоер, моят учител и бащински приятел, да напиша уводите към естествено-научните трудове на Гьоте за "Националната литература" на Кюршнер и да се погрижа за издаването на тези трудове. В тази работа проследих познавателния живот на Гьоте във всички области, в които той беше проявил своята дейност. Все по ясен ми стана в подробности фактът, че моят собствен възглед ме поставяше в една теория на познанието на Гьотевия светоглед. И така аз написах тази теория на познанието през време когато извършвах горепосочената работа.

Поставяйки днес отново тази теория на познанието пред себе си, тя ми се явява също като теоретико-познавателното основание и оправдание на всичко онова, което аз казах и публикувах по-късно. Тя говори за една същност на познанието, която разчиства пътя от сетивния свят към един духовен свят. Би могло да изглежда странно, че това съчинение от младините, което е вече 40 години старо, днес се преиздава неизменено, разширено само чрез някои забележки. В начина на изложението то носи признака на едно мислене, което се бе вживяло преди 40 години във философията на времето. Ако бих го написал днес, аз бих изразил някои неща по различен начин. Обаче все пак не бих могъл да дам нищо друго като същност на познанието. Но това, което бих написал днес, не би могло да носи така вярно в себе си *зародишите* на застъпения от мен е духовен светоглед. Човек би могъл да пише в такава зародишна форма само в началото на един познавателен живот. Ето защо може би това съчинение от младините може да бъде отново издадено в една неизменена форма. Това, което съществуваше по времето на неговото замисляне като теории на познание то, намери своето продължение в явилите се по-късно теории на познанието. Това, което бих имал да кажа върху тези по-нови теории на познанието, аз го казах в моето съчинение "Загадки на философията". То излиза едновременно в едно ново издание в същото издателство. Това, което скицирах по онова време като теория на познанието в Гьотевия светоглед и това малко съчинение, ми се струва, че е необходимо да бъде казано също така и днес, както преди 40 години.

**Гьотеанум в Дорнах край Базел
Ноември 1925 година Рудолф Щайнер**

2. ПРЕДГОВОР КЪМ ПЪРВОТО ИЗДАНИЕ

Когато господин професор Кюршнер ми възложи почетната задача да поема издаването на естествено-научните трудове на Гьоте за Германската Национална литература, аз имах пълно съзнание за трудностите, които ме очакват в изпълнението на тази задача. Аз трябваше да изляза срещу едно мнение, което се беше установило всеобщо.

Докато убеждението, че *поетичните творби* на Гьоте са основата на цялото наше образование, добиваше все по-широко разпространение, даже онези, които отиват най-далече с признаването на неговите *научни* стремежи, не виждаха в тези стремежи нищо друго, освен *предчувствия на истините*, които намираха своето пълно потвърждение в по-късното развитие на науката. Те считаха, че със своя гениален поглед той е успял да предчувствува закономерности, които след това бяха намерени *независимо* от него чрез строгата наука. Това, което се признава в пълен размер за останалата дейност на Гьоте, а именно, че всеки образован човек трябва да се изясни с нея, то се отрича при неговия научен възглед. Никак не може да се отрече, че чрез едно задълбочаване в научните трудове на поета може да се добие нещо, което науката не би предположила днес и без него. Когато К. Ю. Шрьоер, моят много обичан учител, ме въведе в Гьотевия възглед за света, моето мислене беше поело вече едно направление, което ми даде възможност да премина над чистите отделни открития на поета и да се обърна направо към главното: начина, по който включваше такива отделни факти в своето цялостно схващане за природата, как той го използваше, за да стигне до разбиране на връзката между природните същества, или както той сам се изразява (в статията "Съзерцателна разсъдъчна способност") така сполучливо, за да вземе духовно участие в произведенията на природата. Аз скоро разбрах, че онези постижения, които днешната наука признава на Гьоте, са несъщественото, докато важното се пропуска.

Онези отделни открития биха били действително направени и без изследването на Гьоте; но науката ще бъде лишена от неговото величествено схващане за природата, дотогава, докато не го почерпи от самия него. С това беше дадена насоката, която уводите към моето издание трябваше да вземат. Те трябва да покажат, че всеки отделен възглед изказан от Гьоте трябва да бъде извлечен от целостта на неговия гений.

Принципите, по които трябва да стане това, са обект на предстоящата книжка. Тя трябва да покаже, че това, което считаме като научни възгледи на Гьоте, е способно да бъде обосновано самостоятелно. С това считам да съм казал всичко, което трябва да предшества следващото изложение. Това, което трябва да сторя още, е да изпълня едно приятно задължение, да изкажа най-дълбока благодарност на господин професора Кюршнер,

който се отзова с извънредно благоволение към моите научни усилия и подпомогна издаване то и на това малко съчинение.

Краят на април 1886 година РУДОЛФ ШАЙНЕР

3. ПРЕДВАРИТЕЛНИ ВЪПРОСИ

А. ИЗХОДНА ТОЧКА

Когато проследим някое от главните течения на духовния живот на съвременното назад в миналото до неговите източници, ние винаги се срещаме с един от духовете на нашата класическа епоха. Гьоте или Шилер, Хердер или Лесинг са дали един импулс; и от този импулс е произлязло онова духовно движение, което продължава да съществува и днес. Цялото наше германско образование се основава така много на нашите класици, че някой, който иска да мине за изцяло оригинален, не може да отиде по-далече, освен да изкаже това, което отдавна Гьоте или Шилер са посочили.

Ние така сме се вживели в създадения от тях свят, че едва ли някой може да разчита да бъде разбран от нас, ако той би искал да се движи вън от предназначения от тях път. Нашият начин да *гледаме* на света и на живота, е така много определен от тях, че никой не може да възбуди нашето съучастие, ако той не потърси допирни точки с този свят.

За ЕДИН отрасъл на нашата духовна култура трябва да признаем, че той не е изнамерил още една такава допирна точка. Това е онзи отрасъл на науката, който се издига над чистото събиране на наблюдения, над запознаването с отделните опитности, за да достави един задоволителен общ възглед за света и живота. Той е това, което обикновено наричаме *философия*. За нея изглежда като че нашата класическа епоха не съществува. Тя търси своето спасение в едно изкуствено откъсване и аристократично изолиране от целия останал духовен живот. Това изказване не може да бъде опровергано от факта, че един доста голям брой по-стари и по-нови философи и естествоизпитатели не са добили своето научно гледище чрез това, че са развили зародишите намиращи се в научните творения на нашите духовни герои (Гьоте и Шилер). Те са добили своето научно гледище *вън* от този светоглед, който са застъпвали Шилер и Гьоте, и *след това* са го сравнили с него. Те също не са сторили това, с цел *да добият* нещо за своето направление от научните възгледи на класиците, а за да ги изпитат, дали те могат да устоят пред това тяхно собствено направление. Ние ще се върнем по-подробно върху този въпрос. Първо бихме искали да посочим последствията, които се получават за въпросната област на науката от това поведение спрямо най-висшата степен на развитие на културата на новото време.

Една голяма част от образованата публика на читателите ще отхвърли днес веднага от себе си един труд на научната литература, без да го про-

чете, ако този труд се явява с претенцията да бъде философски. Едва ли някога философията се е радвала на по-малко обич както днес. *Ако* оставим настрана съчиненията на Шопенхауер и Едуард фон Хартман, които разглеждат проблеми на живота и на света от общ интерес, и за това са намерили широко разпространение, не ще отидем много далече, ако кажем: *днес философските трудове се четат само от философите*. Никой освен тях не се интересува от тези трудове. Образованият човек, който не е специалист, има неопределено чувство: "Тази литература не съдържа нищо, което до отговаря на някои от моите духовни нужди; нещата, които се разглеждат тук, не ме засягат; те по никакъв начин не са свързани с това, от което аз се нуждаю за задоволяване на моя дух". За тази липса на интерес към философията може да носи вина само посоченото от нас обстоятелство, защото срещу тази липса на интерес стои винаги една все по-нарастваща нужда от един задоволителен възглед за света и за живота. Това, което за така продължителното време беше един пълен заместител; религиозните догми, то все повече изгубва от своята убедителна сила.

Все повече нараства стремежът, да се постигне чрез работата на *мисленето това*, което някога дължахме на *вярата в откровението: задоволяването на духа*. Ето защо не може да се каже, че липсва съучастие от страна на образованите хора, ако въпросната област на науката (философия) би вървяла действително ръка за ръка с цялото културно развитие, ако нейните представители биха заели становища към великите въпроси, които движат човечеството.

При това винаги трябва да държим пред погледа си, че никога не може да се касае за това, да създадем първо по изкуствен начин една духовна нужда, а само за това, да търсим съществуващата вече такава и да осигурим нейното задоволяване.

Задачата на науката не е да повдига въпроси, а грижливото наблюдение на въпросите, когато те са поставени от човешката природа и от дадената степен на културата и намиране на съответните *отговори*. Нашите модерни философи си поставят задачи, които съвсем не са един естествен резултат на степента на образованието, на която се намираме, и поради което никой не се грижи и не пита за намиране отговор към тях. В замяна на това те минават без да обърнат внимание покрай онези въпроси, които *трябва да постави* нашето образование по силата на онова положение, до което го бяха издигнали нашите класици. Така ние имаме една наука, която никой не търси, и една научна нужда, която никой не търси да задоволи.

Нашата централна наука, онази наука, която трябва да разреши за нас същинската загадка на света, не трябва да прави никакво изключение по от-

ношение на другите клонове на духовния живот. Тя трябва да търси своите източници там, където са ги намерили тези последните. Тя трябва не само да се обясни с нашите класици; тя трябва да търси при тях също и семената за своето развитие; тя трябва да бъде пронизана от полъха на същото течение както останалата наша култура. Това е една необходимост, която се крие в самата природа на нещата. На нея също трябва да се припише, че са станали споменатите вече по-горе обяснения на модерните изследователи с класиците. Но те не показват нищо по-нататък, освен че имат едно чувство за положението, че е неуместно да преминат просто над убежденията на тези класици към дневния ред. Те показват също, че не са стигнали до едно действително по-нататъшно развитие на *техните възгледи*. За това говори начинът, по който се пристъпва към Лесинг, Хердер, Гьоте, Шилер. Въпреки цялото превъзходство на много от съчиненията принадлежащи към тази категория, трябва да кажем за всичко, почти всичко, което е било написано върху научните трудове на Гьоте и на Шилер, че то не се е развило органически от техните възгледи, а се е поставило впоследствие във връзка с тях. Никой факт не може да подчертае повече това, освен този, че и най-противоположните научни направления са видели в Гьоте духа, който е "предчувствувал" техните възгледи. Възгледи за света, които нямат нищо общо помежду си, сочат с привидно същото право към Гьоте, когато почувствуват нуждата да видят своето становище признато на върховете на човечеството.

Не можем да си представим по-големи противоположности от тези съществуващи между учението на *Хекел* и това на *Шопенхауер*. Този последният нарече Хегеля шарлатанин, а неговата философия повърхностна сбирщина от думи, чиста безсмислица, безсмислица, варварско съчетание на думи. И двамата тези мъже нямат всъщност нищо общо помежду си освен една неограничена почит към Гьоте и вярата, че последният е споделял техния възглед за света.

Не стоят по-различно нещата и с по-новите научни направления. *Хекел*, който е изградил дарвинизма с желязна последователност и по гениален начин, когото трябва да считаме като един от най-значителните последователи на английския изследовател, вижда своя възглед предварително оформен у Гьоте. Един друг изследовател на нашето съвремие, *К. Ф. В. Йесен*, пише за теорията на Дарвин: "Удивлението, което намира у някой изследовател по специалността и у мнозина непосветени тази теория, изнасяна и от по-рано, но опровергана от едно задълбочено изследване, показва, как винаги народите много малко са познавали и разбирали резултатите на природоизследването." Същият изследовател казва за Гьоте, че той "се е издигнал до обширни изследвания в областта на неживата както и на живата природа", като е намерил в "едно разсъдливо и дълбоко

проникващо наблюдение на природата основния закон на образуването на растенията". Всеки един от изброените изследователи знае да изнесе безброй доказателства за съвпадението на неговото научно направление с разумните наблюдения на Гьоте. И щом всяко едно от тези становища с право би могло да се позове на Гьотевата мисъл, това би трябвало да хвърля твърде съмнителна светлина върху единността на тази мисъл. Но причината на това явление се крие именно във факта, че в действителност нито един от тези възгледи не е израснал от светогледа на Гьоте, а всеки един от тях има своите корени във от този светоглед. Тя се крие в това, че споменатите изследователи търсят едно външно съвпадение, една външна съгласуваност с подробности, които откъснати от цялостното мислене на Гьоте изгубват своя смисъл, но не искат да признаят *вътрешната самородност* на това цяло, неговата способност да създаде едно научно направление. Никога възгледите на Гьоте не са били *изходна точка* на научни изследвания, а само *обект на сравнение*. Тези, които са се занимавали с него, рядко са били *ученици*, които са се отдали с безпристрастно разбиране на неговите идеи, а повечето пъти *критици*, които са съди ли върху него.

Казва се именно, че Гьоте е имал твърде малко научно разбиране; той е бил толкова по-лош философ, колкото е бил добър поет. Ето защо би било невъзможно едно научно становище да се опре на него. Това е една пълно непознаване на природата на Гьоте. Без съмнение Гьоте не е бил никакъв *философ* в обикновения смисъл на думата; но не трябва да се забравя, че чудесната хармония на неговата личност накара Шилер да се изкаже: "Поетът е единствения истински човек". Това, което тук Шилер разбира под "истински човек", това е бил Гьоте. В неговата личност не липсваше нито един елемент, който да не принадлежи на най-висшия израз на всеобщо човешкото. А всички тези елементи се съединяваха в него в една цялост, която действа като *такава*. Така се получава, че на основата на неговите възгледи върху природата стои едно *дълбоко философско чувство*, въпреки че това философско чувство не стига в неговото съзнание до едно оформяне на определени научни принципи. Който се задълбочава в Гьотевата цялостна природа, ако носи със себе си философски заложби, той ще разкрие онова философско чувство и разбиране и ще може да го представи като Гьотева наука. Но той ще трябва да изходи от Гьоте, а не да пристъпи към него с един завършен възглед. Духовните сили на Гьоте действуват винаги по начин, който е съобразен с най-строгата философия, макар и той да не е оставил никакво систематично цяло на тази философия.

Възгледът на Гьоте за света е най-многостранныят, който можем да си представим. Той изхожда от един център, който лежи в единната природа

на поета и обръща навън винаги онази страна, която отговаря на природата на разглеждания предмет.

Единността в дейността на Гьотевите духовни способности лежи в природата на Гьоте, но начинът, по който тази дейност се проявява в даден момент, се определя от съответния обект. Гьоте черпи начина за разглеждане нещата от външния свят и не налага този начин на самия външен свят. Но мисленето на много хора действа по *един* определен начин; то може да следи само на определен род обекти; то не е както Гьотевото едно единно мислене, а еднообразно. Искаме да се изразим по-точно: има хора, чийто ум е способен предимно да мисли чисто механически, зависимости и действия; те си представят цялата вселена като един механизъм. Други пък имат стремеж да възприемат навсякъде тайнствения, мистичния елемент на външния свят; те стават последователи на мистицизма. Всяка една грешка се ражда от това, че един такъв начин на мислене, който е напълно валиден за даден род обекти, се обявява за всемирен. Така се обясняват споровете между многото светогледи. Ако сега едно такова едностранчиво схващане застане срещу Гьотевото, което е неограничено, понеже не взема всеобщо начина на разглеждане нещата на духа на разглеждания, а от природата на разглежданото нещо, тогава понятно е, защото се вкочва за онези мисловни елементи на същото, които са съобразени с неговото. Именно в посочения смисъл възгледът на Гьоте за света включва в себе си много направления на мисълта, а не може да бъде проникнат от нито едно едностранчиво схващане. Философското чувство и разбиране, което е един съществен елемент в организма на Гьотевия гений, има значение също и за неговите литературни творби. Макар и Гьоте да е бил далече от това, да си представи в една ясна форма на понятия това, което философското чувство му доставяше, както Шилер е бил способен на това, все пак както и у Шилера то е един фактор, който съдейства в неговото художествено творчество. Поетическите творения на Гьоте и на Шилер са немислими без стоящ на тяхната основа светоглед. При това у Шилера се касае повече за неговите оформени принципи, а у Гьоте за *начина как той разглежда нещата*. Но че най-великите поети на нашия народ не можаха да минат без философския елемент на върха на тяхното творчество, това свидетелства повече отколкото всичко друго за факта, че този философски елемент е един необходим член в историята на развитието на човечеството. Именно опирайки се на Гьоте и на Шилер ще не бъде възможно да откъснем нашата централна наука от нейната катедрена самотност и да я включим в останалото развитие на културата. Научните убеждения на нашите класици са свързани с хиляди нишки за другите техни стремежи, те са такива, каквито ги *изисква* културната епоха, която ги е създала.

Б. НАУКАТА НА ГЪОТЕ ПО МЕТОДА НА ШИЛЕР

С изнесеното до сега ние определихме насоката, която ще вземат следващите изследвания. Те трябва да бъдат едно развитие на това, което се проявяваше у Гьоте като научно разбиране, едно тълкуване на начина, как той разглежда света.

Против това може да се възрази, че не е този подходът, по който се застъпва научно един възглед, че един научен възглед не трябва в никакъв случай да почива на някакъв авторитет, а трябва постоянно да се основава на принципи. Ние искаме предварително да се спрем на това възражение. Един възглед основан на научно схващане на Гьоте не се счита за ИСТИНЕН за това, защото може да бъде извлечен от *това* схващане, а защото ние сме убедени, че можем да спрем Гьотевия възглед за света на устойчиви принципи и да го представим като нещо основано в самото себе си. Фактът, че вземаме нашата изходна точка от Гьоте, не трябва да ни попречи да се отнесем с *основанието* на застъпените от нас възгледи също така сериозно, както би се отнесъл представителя на една така наречена наука без предпоставки. Ние застъпваме Гьотевия възглед за света, обаче ние го обосноваваме съобразно изискванията на науката.

Шилер е предначертал насоката на пътя, по който трябва да вървят такива изследвания. Никой като него не е обхванал с поглед величието на Гьотевия гений. В своите писма до Гьоте той е представил на този последния един огледален образ на неговото същество; в своите писма “Върху естественото възпитание на човека” той извежда идеала на художника така, както го е познал от самия Гьоте; и в своята статия “Върху наивната и сентиментална поезия” той рисува същността на истинското изкуство, каквато е беше добил от Гьотевата поезия. С това същевременно се оправдава фактът, защо посочваме нашите изложения като изградени на основата на светогледа на *Гьоте* и на *Шилер*. Тези изложения искат да разгледат научното мислене на Гьоте според онзи метод, за който Шилер е дал образеца. Погледът на Гьоте е насочен върху природата и живота; и начинът, по който той разглежда нещата, трябва да бъде темата /съдържанието/ за нашето изложение; погледът на Шилер е насочен към Гьотевия дух; и начинът, по който той постъпва в разглеждането на този дух, трябва да бъде идеалът на нашия метод. По този начин ние считаме да сме направили научните стремежи на Гьоте и на Шилер плодотворни за нашето съвремие.

Според обикновения начин, по който нещата се назовават в науката, нашият труд ще трябва да се схваща като една *теория на познанието*.

Въпросите, които той разглежда, ще бъдат разбира се твърде различни от тези, които тази наука днес поставя почти всеобщо. Видяхме, защо това е така. Там, където днес се явяват подобни изследвания, те изхождат почти

без изключение от *Кант*. В научните кръгове съвсем не се е обърнало внимание, че наред с науката на познанието, основана от великия мислител от Кьонигберг, съществува поне потенциал но и едно друго направление, което е способно не по-малко за едно задълбочаване, обективно погледнато, както и това на Кант. В началото на 60-те години Отто Либман направи изказването: ако искаме да стигнем до един възглед за света без противоречия, ние трябва да се върнем към Кант. Тази е и причината, че днес имаме една огромна литература за Кант. Но и този път не ще помогне на философската наука. Той ще играе отново една роля в културния живот едва тогава, когато вместо да се връща към Кант, ще се задълбочи в научното схващане на Гьоте и на Шилер.

А сега да преминем към основните въпроси на една наука на познанието отговаряща на тези предварителни забележки. (науката на познанието - опистемеология).

В. ЗАДАЧАТА НА НАШАТА НАУКА

За всяка наука важи в крайна сметка това, което Гьоте така забележително изразява с думите: "по себе си и за себе си теорията не ползва нищо, освен доколкото тя ни кара да вярваме във връзката на явленията". Чрез науката ние постоянно поставяме в определена връзка отделни факти на опитността. В неорганичния свят виждаме причини и следствия отделени едни от други и търсим съответната връзка в съответната наука. В органичния свят наблюдаваме видове и родове организми и се стараем да установим взаимните отношения на същите. В историята срещаме отделни културни епохи на човечеството; стараем се да познаем вътрешната зависимост на една степен на развитието от друга такава степен. Така и смисъла на горното изречение на Гьоте всяка наука има да действа в определена област на явленията.

Всяка наука има своята област, на която тя търси връзката на явленията. Тогава остава винаги едно голямо противоречие в нашите научни стремежи: добитият чрез науките идеен свят от една страна на стоящите на неговата основа предмети от друга страна. Трябва да съществува една наука, която да изясни и тук взаимните отношения. Идеиният и реалният свят, противоположността между идея и действителност, са задача на една такава наука. И тези противоположност и трябва да бъдат познати в тяхното взаимно отношение. Да търси тези отношения, това е задачата на следващото изложение. Фактът на науката от една страна и природата и историята от друга страна трябва да бъдат доведени в съответното отношение. Какво значение има отражението на външния свят в човешкото съзнание, какво отношение съществува между нашето мислене върху предметите на действителността и самите тези предмети?

4. О П И Т Н О С Т

А. ОПРЕДЕЛЯНЕ НА ПОНЯТИЕТО НА ОПИТНОСТ

Следователно две области стоят една срещу друга, нашето *мислене и предметите*, с които то се занимава. Доколкото последните са достъпни за нашето наблюдение, те се наричат *съдържание на опитността*. Дали във въздуха от полето на нашето наблюдение съществуват и други предмети и какво е тяхното естество, за сега ще оставим съвсем настрана този въпрос. Нашата следваща задача ще бъде, да разграничим строго всяка една от посочените области, опитността и мисленето. Ние трябва първо да имаме пред нас опитността и определено очертание и след това да изследваме природата на мисленето. Ще пристъпим към първата задача.

Що е опитност? Всеки има съзнание за това, че неговото мислене се запалва в допир с действителността. Предметите в пространството и във времето застават пред нас; ние възприемаме един многостранно организиран и до най-висока степен разнообразен външен свят и изживяваме един повече или по-малко богат развит вътрешен свят. Първата форма, в която всичко това застава пред нас, стои завършена пред нас. Ние нямаме никакво участие в неговото възникване. Като възникващо от някакъв отвъден непознат свят, така се представя първо действителността на нашето сетивно и духовно схващане. Първо ние можем да оставим нашия поглед само да броди над заставащата срещу нас многообразност. Тази първа наша дейност е сетивното схващане на действителността. Това, което се предлага първо на това схващане, ние трябва да го задържим. Защото само това можем да наречем чиста опитност. Ние веднага чувствуваме нуждата да проникнем с подреждащия ум безкрайното разнообразие от форми, сили, цветове, звуци и т.н., които застават пред нас.

Ние се стараем да изясним взаимните зависимости на всички подробности, които срещаме. Когато едно животно ни се явява в определена област, ние питаме за влиянието на тази последната върху живота на животното; когато виждаме как един камък започва да се търкаля, търсим други процеси, с които това търкаляне не е свързано. Но това, което се получава по този начин, не е вече една *чиста опитност*.

То има вече един двоен произход: опитност и мислене. Чистата опитност е формата на действителността, в която тази последната ни се явява, когато ние заставаме срещу нея отказвайки се напълно от нашето себе. Върху тази форма на действителността са приложими думите, които Гюте е изказал в своята статия "природа": "ние сме заобиколени и обгърнати от нея. Без да я молим и без да ни предупреждава тя ни обхваща в кръговрата на нейния танц".

Това така силно изпъква при предметите на външните сетива, че едва ли някой може да го отрече. Едно тяло застава пред нас първо като едно мно-

жество от форми, цветове, топлинни и светлинни впечатления, които са внезапно пред нас, изникнали като от един непознат за нас първичен източник. Физиологическото убеждение, че сетивният свят такъв, какъвто той стои пред нас, не е нищо по себе си, а е вече едно произведение на взаимодействието на един непознат за нас молекулярен външен свят и нашия организъм, не противоречи на нашето твърдение. Ако действително би било вярно, че цвят, топлина и т.н. не са нищо друго, освен формата, под която нашият организъм е възбуден от външния свят, все пак процесът, който превръща ставашото във външния свят в цвят, топлина и т.н., се намира изцяло отвъд *съзнанието*. Каквато и роля да играе при това нашият организъм: пред нашата мисъл стои като завършена и натрапена форма на действителността /опитност/ немолекулярния процес, а онези цветове, звуци и т.н.

Не така ясно стои въпросът с нашия вътрешен живот. Обаче едно по-точно разсъждение ще направи тук да изчезне всяко съмнение, че и нашите вътрешни състояния влизат в хоризонта на нашето съзнание както и нещата и фактите на външния свят. Едно чувство ми се натрапва също така както и едно светлинно впечатление. Че аз го поставям в най-близка връзка с моята собствена личност, това не е от значение тук. Ние трябва да отидем още по-далече. Още щом пристъпим към изучаването на нашето мислене, ние го поставяме срещу нас, ние си представяме неговата първа форма като идваща от нещо непознато нам. Това не може да бъде иначе. Нашето мислене, особено когато обгръщаме с поглед неговата форма като индивидуална дейност сред нашето съзнание, е наблюдение, *разглежда* не, т.е. то насочва погледа навън, върху нещо, което стои срещу него. То би гледало в празнотата, в нищото, ако срещу него не би стояло нещо. На тази форма на срещу поставяне трябва да се подчини всичко, което трябва да бъде предмет на нашето знание. Ние сме безсилни да се издигнем над тази форма. Ако в мисленето трябва да добием едно средство да проникнем по-дълбоко в света, тогава то трябва да стане опитност. Ние трябва да търсим мисленето сред фактите на опитността като една опитност. Само така нашият светоглед не ще бъде лишен от вътрешното единство. Но то би било веднага лишено от такова единство, когато бихме искали да внесем в него един чужд елемент. Ние заставаме пред чистата опитност и сред самата тази опитност търсим елемента, който разпръсква светлина върху себе си и върху останалата действителност.

Б. УКАЗАНИЕ НА СЪДЪРЖАНИЕТО НА ОПИТНОСТТА

Да разгледаме сега чистата опитност. Какво съдържа тя, така както минава пред нашето съзнание, без да я обработим мислително? Тя е чисто разположение едно до друго в пространството и едно след друго във време-

то; един агрегат състоящ се от лишени от връзки подробности. Никой от предметите, които идват и отиват, нямат никаква работа с другите. На тази степен фактите, които възприемаме, които изживяваме вътрешно, са абсолютно безразлични едни от други. Тук светът е едно разнообразие от свършено равностойни неща. Никое нещо, никое събитие не може да прояви претенция, че играе по-голяма роля в процесите на света в сравнения с някой друг член на света на опитността. Ако трябва да ни стане ясно, че този или онзи факт има по-голямо значение от някой друг, ние трябва не само просто да наблюдаваме нещата, а да ги поставяме вече в мислено отношение. Недоразвития орган на едно животно, който може да няма и най-малкото значение за неговите органически функции, е за *опитността* равностоеен на най-важния орган на животинското тяло. Това по-голямо или по-малко значение ни става ясно едва тогава, когато *размишляваме* върху отношенията на отделните членове на наблюдението, когато обработим опитността. За опитността (опита) намиращият се на по-ниска степен организъм на охлюва е равностоеен на най-високо развитото животно. Разликата в съвършенството на организмите ни се явява едва тогава, когато обхванем с понятия даденото разнообразие и го преработим. Равностойни в това отношение са и културата на ескимо са и тази на образования европейец; значението на Цезар за историческото развитие на човечеството се явява за чистата опитност не по-голямо от това на един от неговите войници. В историята на литературата Гюте не стои по-високо от Готшед, когато се касае само за фактите на чистата *опитност*.

Мисловно на тази степен на наблюдение светът е за нас една свършена гладка повърхност. Нито една част на тази повърхност не се издига над друга; никоя част не показва никаква мислима разлика над друга. Едва когато искрата на мисълта проникне в тази повърхност, явяват се възвишения и вдлъбнатини, едното се явява изпъкващо повече или по-малко над другото, всичко се оформява по определен начин, преминават нишките от едно образуване към друго; всичко се превръща в една свършена хармония.

Чрез нашите примери считаме да сме показали достатъчно това, което разбираме под онова по-голямо или по-малко значение на обектите на възприятието (считани тук като имащи същото значение с това на неща та на опитността), което си представяме под онова знание, което се ражда едва тогава, когато разглеждаме тези обекти в тяхната *връзка*. С това считаме, че сме предпазени от възражението, от упрека, че нашият свят на опитността показва вече безкрайни различия в своите обекти (предмети), ПРЕДИ мисленето да е пристъпило към него. Тези, които биха ни упрекнали в това, казват, че една червена повърхност се различава от една зелена

такава и без дейността на мисленето. Това е вярно. Но който би искал да ни опровергае с това, той съвсем не е разбрал нашето твърдение. Точно това твърдим ние, че в опитността ни се предлага едно безкрайно количество ПОДРОБНОСТИ, отделни неща. Естествено тези подробности, тези отделни неща трябва да се различават едни от други, иначе те не биха ни се явили като едно безкрайно, без връзка разнообразие. Съвсем не става дума за една липса на разлика на възприеманите неща, а за съвършената липса на връзка между тях, за безусловната липса на значение на отделните сетивни факти за *цялостта* на нашия образ на действителността. Именно защото признаваме това безкрайно качествено различие, ние сме заставени да твърдим гореизложеното. Ако пред нас би застанало едно завършено, хармонично организирано единство, ние не бихме могли да говорим за едно безразличие на отделните членове на това единство едни спрямо други.

Който не би намерил за подходящо употребеното от нас по-горе сравнение (подобие), той би показал, че не го е схванал в неговата истинска сравнителна точка.

Без съмнение би било погрешно, ако ние бихме сравнили безкрайно различните форми на света на възприятията с еднообразната равномерност на една плоскост. Обаче нашата плоскост не трябва да онагледява разнообразия свят на явленията, а *единния цялостен образ*, който имаме за този свят, докато мисленето не е пристъпило към него. Върху този цялостен образ, след като е действувало мисленето, всяко отделно нещо не се явява вече така, както ни го предават сетивата, а вече със значението, което то има за *цялостта* на действителността. Следователно то се явява надарено с качество, които напълно му липсват във форма та на опитността.

Според нашето убеждение *Йоханес Фолкет* е успял отлично да обрисова в строги черти това, което ние сме оправдани да наречем опитност. Още преди 5 години в своята книга "Квантовата теория на познанието" той много сполучливо я охарактеризира и я доразви в своята нова публикация "Опитност и Мислене". Разбира се той направи това за да подкрепи един възглед, който основно се различава от нашия, и със съвършено друго намерение в сравнение с нашето настоящо намерение.

Обаче това не може да ни попречи да приемем тук неговото от лично охарактеризиране на чистата опитност. Тази характеристика ни описва просто образите, които минават пред нашето съзнание в ограничен откъс от време без да имат някаква връзка помежду си. Фолкет казва: "например сега моето съзнание има представата, че съм работил днес усърдно, като свое съдържание; непосредствено след това идва съдържанието на представите, че мога с добра съвест да отида да се разходя; но внезапно се явява образът на възприятието на отварящата се врата на влизания разносвач

на писма; образът на пощенския разносвач се явява ту протягащ ръка, ту отварящ уста, ту вършещ противоположното; същевременно със съдържанието на възприятието на отварящата се уста се свързват всякакви слухови впечатления, между другите и едно такова впечатление, че във започва да вали. Образът на пощенския разносвач изчезва от моето съзнание и представите, които влизат сега в него, имат по ред като съдържание: хващане на ножицата, отваряне на писмото, упрек за нечетливото писане, зрителни образи на най-разнообразни писмени знаци, свързващи се с това различни образи на фантазията и мисли; едва тази поредица е изчерпана, когато отново настъпва представата, че съм работил усърдно и придруженото с неприятност възприятие на продължаващия валеж; но и двете изчезват от моето съзнание и изниква една представа със съдържанието, че една трудност през време на днешната работа, която смятах за решена, не е решена; с това едновременно са налице представите: свобода на волята, емпирична необходимост, отговорност, стойност на добродетелта, абсолютна случайност, неразбираемост и т.н. и се свързват едни с други по най-различни и най-сложни начини; и по един подобен начин продължава по-нататък". Тук ние имаме описано за определен, ограничен откъс от време това, което действително *изпитваме*, онези форми на действителността, в която мисленето няма никакво участие. Сега съвсем не трябва да се мисли, че би се стигнало един друг резултат, ако освен тази всекидневна опитност бихме описали една такава, която имаме при един научен опит или при едно особено природно явление. Тук както и там това са отделни образи без връзка, които минават пред нашето съзнание. Едва мисленето установява връзката.

Трябва да признаем също и на малкото съчинение "*Мозък и Съзнание*" от *Рихард Вале* (Виена 1884 г.) заслугата, че е показало в резки очертания това, което лишеното от всякакви мисловни обработки опитност ни дава; но само с разграничаването, че това, което Вале поставя като безусловно валидни качества на явленията на външния и вътрешен свят, важи само за първата степен на разглеждането на света, което охарактеризирахме. Според *Вале* ние знаем само за едно разположение на нещата и процесите едно до друго в пространството и едно след друго във времето. Според него не може никак да става дума за някакво отношение на нещата съществуващи едно до друго и едно след друго. Например винаги някъде може да съществува някаква връзка, някакво вътрешно отношение между топлия слънчев лъчи затоплянето на камъка; ние не знаем нищо за една причинна връзка; на нас ни е само ясно, че първият факт е последван от втория. Възможно е някъде, в един недостъпен за нас свят, да съществува една вътрешна връзка между нашия мозъчен механизъм и нашата духовна дейност; ние знаем само, че и двете са успоредно протичащи процеси; не

сме никак оправдани, да приемем например някаква причинна връзка на двете явления. Ако разбира се ВАЛЕ поставя същевременно това твърдение като последна истина на науката, ние оспорваме едно такова негово разширение; то важи обаче напълно за първата форма, в която ни се представя действителността. На тази степен на нашето знание не само нещата на външния свят и процесите на вътрешния свят стоят така без връзка помежду си, но и нашата собствена личност е една изолирана единичност по отношение на останалия свят. Ние намираме себе си като ЕДНО от безбройните възприятия без връзка с нещата, които ни заобикалят.

В. ИЗПРАВЯНЕТО НА ЕДНО ПОГРЕШНО СХВАЩАНЕ НА ОБЩАТА ОПИТНОСТ

Тук е сега мястото да обърнем внимание на един съществуващ още от Кант насам предразсъдък, който вече така се е вкоренил в някои кръгове, че важи като аксиома. Всеки, който би искал да се усъмни в него, би бил обявен за дилетант, за човек, който не се е издигнал над най-елементарните понятия на модерната наука. Думата ми е за възгледа, според който като че предварително е установено, че общият свят на възприятието, това безкрайно разнообразие на цветове и форми, на звуци и топлинни различия и т.н. не е нищо друго освен нашият субективен свят от представи, който съществува само докато нашите сетива са отворени за въздействието на един непознат за нас свят. Според този възглед целият свят на явленията се *обяснява*, обявява се като една престава *вътре* в нашето индивидуално съзнание и на основата на това предположение се градят други твърдения върху природата на познанието. Фолкелт също се е присъединил към този възглед и е основал своята теория на познанието, която е отлично развита от научна гледна точка, върху него. Въпреки това този възглед не е никаква *основна истина* и е най-малко призван да стои на *челно място* в науката на познанието. Нека не бъдем крайно разбрани. Ние не искаме да вдигнем срещу съвременните постижения на *физиологията*, някакъв несъмнено безсилен протест. Обаче това, което физиологично е напълно оправдано, то съвсем не е още призвано да бъде поставено на вратата на теорията на познанието. Може да важи една неопровержима физиологична истина, че комплексът от усещания и виждания се ражда едва чрез съдействието на нашия организъм. Остава обаче сигурно, че едно такова познание е само резултат на много разсъждения и изследвания. Тази характеристика, че нашият свят на явленията е във *физиологичен смисъл* от субективно естество, е вече едно мислително *определение* на същия; следователно тя няма нищо общо с неговата първа поява. Тя предполага вече прилагането на *мисленето към опитността*. Ето защо тя трябва да бъде предхождана от изследването на връзката на тези два фактора.

Привържениците на горепосочения възглед считат, че са се издигнали над "наивността" съществуваща преди Кант, която вземаше нещата в пространството и във времето за действителност, както върши това и днес наивния човек, който няма никакво научно образование. *Фолкелт* твърди, "че всички действия които претендират да са обективно познание, са свързани неразривно с познаващото, индивидуално съзнание, че отначало те се извършват непосредствено само в съзнанието на индивида и не са в състояние да излизат вън от областта на съзнанието и да обгърнат областта на намиращия се вън от него действителни неща".

Обаче за едно безпристрастно мислене е невъзможно да открие, какво носи в себе си непосредствено явяващата се пред нас действителност (опитността), което би могло да ни оправдае по някакъв начин да я считаме като чиста представа.

Още простото разсъждение, че наивният човек не забелязва нищо при нещата, което би могло да го доведе до този възглед, ни учи, че в самите обекти не съществува една причина, която да ни принуди да го приемем. Какво носи на себе си едно дърво, една маса, което би могло да ни даде повод да го считам просто като образ на една представа? Най-малко това не трябва да се обявява като една разбираща се от само себе си истина. Като вършим последното, *Фолкелт* се заплита в едно противоречие с неговите собствени основни принципи. Според нашето убеждение той изневерява на признатата от него истина, че опитността не съдържа нищо друго освен един хаос от лишени от връзка образи без всяко мислително определение, когато твърди, че тя е от субективно естество. Иначе той би трябвало да разбере, че субектът на познанието, наблюдателят, стои също така без връзка сред света на опитността както и кой да е друг предмет на тази опитност. Но когато на възприемания свят се приписва казуемото *субективен*, това също е едно *мислително определение*, както и когато считаме падащия камък за *причина* на направения в почвата отпечатък. Но самият *Фолкелт* не иска да допусне някаква връзка на нещата на опитността. Тук е именно противоречието в неговия възглед и с това той изневерява на своя принцип, който изказва за чистата опитност. С това той се затваря в своята индивидуалност и не е вече в състояние да излезе вън от нея. Той самият безцеремонно признава това. За него остава съмнително всичко, което стои вън от разкъсаните образи на възприятията. Вярно е, че, според неговото мнение, той се старее от този свят на представите да направи заключение за една обективна действителност; обаче всяко излизане вън от този свят на представите не може да ни доведе до действително сигурни истини. Всяко знание, което добиваме чрез мисленето, не е предпазено според *Фолкелт* от съмнението. То по никой начин не стига до сигурност подобна на непосредствената опитност. Само

тази последната ни доставя едно несъмнително познание. Ние видяхме колко незадоволително е това знание. Но всичко това иде от факта, че Фолкелт приписва на сетивната действителност (опитност) едно качество, което никак не и е присъщо и след това изгражда своите по-нататъшни предположения върху тази предпоставка.

Ние трябваше да обърнем особено внимание на книгата на Фолкелт на това, защото тя е най-забележителното произведение на съвременното в тази област и също заради това, че тя може да се счита като тип на всички теорико-познавателни усилия, които са принципно противоположни на засъщяването от нас направление, изградено на основата на Гьотевия светоглед.

Г. ПОЗОВАНЕ НА ОПИТНОСТТА НА ВСЕКИ ОТДЕЛЕН ЧИТАТЕЛ

Ние искаме да избегнем грешката да припишем предварително някакво качество на непосредственото дадено, на първата форма, в която се явяват външният и вътрешен свят, и така на основата на едно *предположение* да наложим значимостта на нашето изложение. Ние определяме опитността именно като онова нещо, при което нашето мислене няма никакво участие. Следователно в началото на нашето изложение не може да става дума за някаква мислителна грешка. Именно в това се състои основната грешка на много научни стремежи, такива на нашето съвремие, че мислят да предават чистата опитност, докато не вършат нищо друго освен да извличат от нея понятията, които сами са вложили в нея. А сега може да ни се възрази, че и ние също сме приписали редица отличителни свойства на чистата опитност. Ние я нарекохме безкрайно разнообразие, един агрегат от лишени от връзки отделни неща и т.н. Не са ли е това мислителни определения? В смисъла, в който ние ги употребяваме, положително не. Ние само си послужихме с тези понятия, за да насочим погледа на читателя или на слушателя върху не проникнатата от мисленето действителност. Ние не ще приложим тези понятия към действителността, към тази действителност, която е още само чиста опитност; а само си служим с тях, за да насочим вниманието върху онази форма на действителността, с която не е свързано още никакво понятие. Всички научни изследвания трябва да бъдат извършени посредством езика, посредством говора, а той може да изразява само понятия. Но все пак съвсем не е все едно, дали се нуждаем от определени думи, за да припишем на един предмет това или онова качество, или дали си служим с тях само с цел да насочим погледа на читателя или на слушателя към един предмет. Ако е позволено да си послужим с едно сравнение, бихме казали приблизително следното: едно нещо е, когато ни казва на нас: “Наблюдавай онзи човек в кръга на неговото

семейство и ще добиеш едно съществено различно съждение за него, отколкото когато се научиш да го познаваш в кръга на неговата служебна работа”; а съвсем друго нещо е, когато той казва: “Онзи човек е отличен баща на семейството”. В първия смисъл вниманието на В е насочено в определен смисъл; обръща му се вниманието да съди за една личност при определени обстоятелства. Във втория случай на тази личност се приписва определено качество, следователно прави се едно твърдение. Както в това сравнение единият случай се отнася към другия, така началото на нашето изложение ще се отнася към това на подобни явления в литературата. Ако някъде нещата се представят привидно различно поради налагащото се стерилизиране или заради търсене на възможност да се изразим, то тук ние изрично отбелязваме, че нашето изложение има само смисъла, който обяснихме по-горе и далече не претендира да е направило някакво твърдение имащо значение за самите неща. Ако сега бихме искали да имаме едно име за първата форма, в която наблюдаваме действителността, считаме, че най-подходящ за самото естество на нещата е изразът: *явление за сетивата*. Тук под думата сетиво не разбираме само външните сетива, чрез които възприемаме външния свят, а въобще всички телесни и духовни органи, които служат за непосредственото възприемане на фактите. В психологията е общоприето да се употребява изразът: вътрешно сетиво за възприемателната способност на вътрешните изживявания. А с думата ЯВЛЕНИЕ искаме просто да назовем един възприемаем за нас предмет или един възприемаем процес, доколкото същите се явяват в пространството или във времето.

Трябва да повдигнем още един въпрос, който ще ни доведе до втория фактор, който трябва да разгледаме относно науката на познанието, а именно до *мисленето*.

Трябва ли да считаме начина, по който до сега се запознахме с опитността, като нещо основано в самата същност на нещата? Дали този начин е едно свойство на действителността? От отговора на този въпрос за виси извънредно много. Ако наистина този начин е едно съществено свойство на нещата на опитността, ако той е нещо, което в истинския смисъл на думата подхожда на тяхната природа, тогава въобще не можем да разберем, не можем да видим, как можем да се издигнем над тази степен на познанието. Би трябвало просто да се заловим да записваме като несвързани бележки всичко, което възприемаме, и този сборник от такива бележки би бил нашата наука. Защото, защо ще бъде нужно да търсим връзката на нещата, ако пълната им изолираност, която им е присъща във формата на опитността, би било тяхното истинско свойство? Съвършено различно биха стояли нещата, ако в тази форма на действителността бихме имали работа не с нейната същност, а с нейната съвсем незначителна външна

страна, ако бихме имали пред нас само една обвивка на истинската същност на света, която ни закрива този свят и ни кара да го изследваме по-нататък. Тогава би трябвало да се стремим да проникнем през тази обвивка.

Ние би трябвало да изходим от тази първа форма на света, за да овладеем неговите истински (съществени) свойства. Би трябвало да преодолеем ЯВЛЕНИЕТО (външния облик) за *сетивата*, за да развием от това една по-висша форма на явлението. Отговорът на този въпрос е даден в следващото изложение.

5. М И С Л Е Н Е Т О

А. МИСЛЕНЕТО КАТО ПО-ВИСША ОПИТНОСТ В ОПИТНОСТТА

Сред лишения от връзка хаос ние намираме, а именно отначало също като факт на опитността, един елемент, който ни извежда вън от тази несвързаност на нещата.

Това е *мисленето*. Още като факт на опитността мисленето заема сред опитността едно изключително положение. При останалия свят на опитността, ако оставам при това, което стои непосредствено пред моите сетива, аз не мога да се издигна над отделните неща. Да предположим, че имам пред себе си една течност, която довеждам до завиране. Първо тази течност е спокойна, след това виждам как се издигат парни мехурчета, тя се поставя в движение и накрая се превръща в парообразна форма. Това са отделните редуващи се възприятия. Мога да въртя и обръщам нещата както искам: ако остана при това, което ми доставят сетивата, аз не намирам никаква връзка на фактите. Не е такъв случаят при мисленето. Когато например схвана мисълта за причината, тази мисъл ме довежда чрез своето собствено съдържание до следствието. Достатъчно е само да запазя мислите в онази форма, в която те се явяват като закономерни определения.

Това, което при останалата част на опитността трябва да се вземе от някъде другаде, ако то въобще е приложимо към нея, *закономерната връзка*, в мисленето то съществува вече още в неговото първо появяване. При другата опитност не се изразява цялата вещь още в това, което се явява като явление пред моето съзнание; при мисленето цялата вещь ми се явява без остатък в това, което ми е дадено. При първия случай аз трябва да проникна през обвивката, за да стигна до ядката; във втория случай /при мисленето/ обвивката и ядката са неразделно единство. Когато мисленето ни се явява първо аналогично на останалата опитност, това е само едно общочовешко пристрастие, един общочовешки предразсъдък. Нужно е само ние да преодолеем това пристрастие при мисленето. При останалата

опитност трябва да разрешим една трудност намираща се в самата вещ. Това, което търсим в останалата опитност, в мисленето то е станало непосредствена опитност. Това ни е дадено разрешението на една трудност, която едва ли може да бъде разрешена по друг начин. Да се придържаме към опитността, да останем при тази опитност, е едно оправдано научно изискване. Но не по-малко е научно изискване търсенето на вътрешната закономерност на опитността. Следователно самата тази вътрешност трябва да се яви на някое място на опитността като такава. По този начин опитността се задълбочава с помощта на самата нея. Нашата теория на познанието изисква опитност в най-висша форма, тя отхвърля всеки опит да се внесе в опитността нещо от вън. Тя намира определението на мисленето сред самата опитност. Начинът, по който мисленето се появява, е същият както при останалия свят на опитността.

Много често принципът на опитността не се разбира правилно в неговото значение. В неговата най-рязка форма той е изискването да се оставят нещата на действителността в първата форма на тяхното явяване и само в тази форма да бъдат направени обект на науката. Това е едни чисто методичен принцип. Той не казва върху съдържанието на това, което се изпитва, абсолютно нищо. Ако някой би искал да твърди, че само *възприятията на сетивата* могат да бъдат обект на науката, както прави това материализма, тогава той не би могъл да се спре на този принцип.

Дали съдържанието е сетивно или идейно, върху това този принцип не произнася никакво съждение. Но ако трябва да бъде приложен в един определен случай в спомената рязка форма, той изисква една предпоставка. Той изисква именно, щото нещата, както ние ги изпитваме, да имат вече една форма, която да задоволява научния стремеж. Както видяхме, при опитността на външните сетива не е този случай. Това си е осъществява само при мисленето. Само при мисленето принципът на опитността може да бъде приложен в неговото най-крайно значение. Това не изключва, щото принципът да бъде разрешен и върху останалия свят. Освен неговата крайна форма той има и други форми. Ако по отношение на научното обяснение не можем да оставим един предмет така, както той е възприеман непосредствено, все пак това обяснение може да стане така, че средствата, които то изисква, се вземат от други области на света на опитността. Тук ние не сме излезли във границите на областта на "*опитността въобще*".

Една наука на познанието основана в смисъла на светогледа на Гьоте поставя главната тежест на това, че тя остава абсолютно вярна на принципа на опитността.

Никой не е познал изключителното значение на този принцип така както Гьоте го е познал. Той е застъпвал принципа напълно така строго, както

обяснихме по-горе, че това се изисква. Всички по-висши възгледи върху природата не може да се явят за него като нищо друго освен като опитност. Те трябваше да бъдат "*по-висша природа сред природата*".

В статията "Природа" той казва, че ние сме в невъзможност да излезем вън от природата. Следователно, ако искаме да обясним природата в този негов смисъл, за целта трябва да намерим средствата на самата нея. Но както бихме могли да основем една наука на познанието върху принципа на опитността, ако не намерим в някоя точка в самата опитност основния елемент на всяка научност, идейната закономерност. Както видяхме, нужно е само да приемем този елемент; нужно е само да се задълбочим в същия. Защото той се намира в опитността.

Но явява ли се за нас мисленето действително по такъв начин, осъзнаваме ли го ние с нашата индивидуалност така, че с пълно право да можем да вземем за него под внимание изтъкнатите по-горе признаци? Всеки, който насочва вниманието си върху тази точка, ще открие, как едно външно явление на сетивната действителност, даже как един друг процес на нашия духовен живот бива осъзнато, и как бива осъзнато нашето собствено мислене. В първия случай ние определено имаме съзнанието, че заставаме пред една завършена вещ; завършена именно дотолкова, доколкото тя е станала явление без ние да сме упражнили едно определящо влияние върху това ставане. Не така е при мисленето. То се явява само в първия момент подобно на останалата опитност. Когато зачеваме някаква мисъл, ние знаем, че сме вътрешно свързани с начина, по който тя се ражда. Когато имам едно хрумване, което ми е дошло съвсем внезапно и чието появяване поради това ми изглежда съвсем подобно на едно външно събитие, което аз трябва да възприема посредством очите и ушите: аз все пак зная, че полето, в което се явява тази мисъл, е моето съзнание; аз зная, че първо трябва да бъде заангажирана моята дейност, за да направя, щото хрумването да стане факт. При всеки външен обект аз съм сигурен, че той обръща към моите сетива само своята външна страна; при мисълта аз зная точно, че това, което тя обръща към мене, е същевременно нейната цялост, че тя се явява в моето съзнание като една завършена цялост. Външните двигателни сили, които трябва да предполагаме постоянно при един сетивен обект, не съществуват при мисълта.

Те са тези, на които трябва да припишем че сетивното явление застава пред нас като нещо завършено; на тях трябва да припишем произвеждането /ставането/ на сетивното явление. При мисълта на мене ми е ясно, че това *ставане (произвеждане)* не е възможно без моята дейност. Аз трябва да преработя мисълта, трябва да пресъздам нейното съдържание, трябва да го *изживея* вътрешно до неговите най-малки части, ако тя въобще трябва да има за мене някакво значение.

До тук ние добихме само следните истини. На първата степен на разглеждането на света цялата действителност ни се явява като един агрегат без връзка; мисленето е включено в този хаос. Пребродвайки това разнообразие, ние откриваме един негов член, който другите тепърва трябва да добият. Този член е мисленето. Това, което при останалата опитност трябва да бъде преодоляно, формата, в която то непосредствено се явява, именно това трябва да бъде запазено при мисленето. Този фактор на действителността, който трябва да бъде оставен в неговата първична форма, него намираме ние в нашето съзнание и сме свързани с него така, че дейността на нашия дух е същевременно явлението на този фактор. Това е едно и също нещо гледано от две страни. Това нещо е мисловното съдържание на света. Единият път то се явява като дейност на нашето съзнание, другият път като непосредствено явление на една завършена в себе си закономерност, едно определено в себе си идейно съдържание. Ние скоро ще видим, коя страна има по-голямо значение.

Поради това сега, че стоим *посред* съдържанието на мисълта, проникваме това съдържание във всички негови съставни части, ние сме в състояние да познаем действително неговата *същинска природа*. Начинът, по който това мисловно съдържание застава пред нас, е една гаранция за това, че свойствата, които му приписваме по-рано, действително му подхождат. Следователно то може несъмнено да послужи като изходна точка за понататъшното разглеждане на света, за всяка форма на едно понататъшно разглеждане на света. Неговата *същественна* характерна черта ние можем да вземем от самото него; ако искаме да получим характерната черта на останалите неща, ние трябва да започнем нашите изследвания от него. Да се изразим още по-ясно. Понеже само в мисленето изпитваме една действителна закономерност, една идейна определеност, тогава и закономерността на останалия свят, която не изпитваме при него самия, трябва да е включена вече в мисленето. С други думи: *явлението за сетивата и мисленето* стоят едно срещу друго в опитността. Обаче първото не ни дава никакво осветление върху неговата същност; второто ни дава това осветление същевременно върху себе си и върху същността на явлението за света.

Б. МИСЛЕНЕ И СЪЗНАНИЕ

Сега обаче изглежда, като че тук сами внесохме субективистичния елемент, който така решително искахме да държим далече от нашата теория на познанието. Ако и останалият свят на възприятието да не носи един субективен характер - би могло да се заключи от нашите обяснения -, все пак, според нашия възглед, мисълта носи един субективен характер. Това възражение почива на едно смесване на арената на нашите мисли с онзи

елемент, от който те получават своите съдържателни определения, своята вътрешна закономерност. Ние съвсем не произвеждаме едно мислително съдържание така, че да определим в това произвеждане, каква връзка трябва да имат нашите мисли. Ние даваме само подводната причина, щото мислителното съдържание да може да се развие *съобразно неговата собствена природа*. Ние произвеждаме мисълта "А" и мисълта "Б" и даваме на същите повод да се свържат по един закономерен начин, като ги поставяме във взаимодействие една с друга. Нашата субективна организация е тази, която *определя* по някакъв начин тази връзка на А и Б, а *единствено определящо* е съдържанието на А и Б. Че А се отнася именно по определен начин към Б, а не по друг начин, върху това ние нямаме ни най-малко влияние. Нашият дух извършва свързването на мислите само съобразно тяхното съдържание. Следователно в мисленето ние изпълняваме принципа на опитността в неговата най-рязка форма. С това е опроверган възгледът на Кант и Шопенхауер, а също и този на Фихте, според който законите, които приемаме относно обяснението на света, са само един резултат на нашата собствено духовна организация, и ние ги *влагаме* в света по силата на нашата духовна индивидуалност.

От субективистична гледна точка може да се направи още едно възражение. Щом закономерната връзка на мислите не се извършва от нас според това, което налага нашата организация, а зависи от тяхното съдържание, тогава именно това съдържание би могло да бъде един чисто субективен продукт, само едно качество на нашия дух; така щото ние бихме свързали само елементите, които първо сами произвеждаме. Тогава светът на нашите мисли би бил не по-малко една субективна илюзия.

Обаче това възражение може много лесно да бъде отхвърлено. Ако то би било основателно, ние бихме свързали именно съдържанието на нашето мислене според закони, за които действително не бихме знаели, откъде идват те. Ако тези закони не произлизат от нашата субективност, която оспорихме по-горе и сега считаме като завършен факт, кое тогава трябва да ни даде закони на свързването за едно съдържание, което ние самите произвеждаме? Следователно нашият свят на мислите е едно изградено напълно на себе си същество, едно завършено в себе си, свършено цяло. Тук ние виждаме, коя от двете страни на света на мислите е съществено: обективната страна на неговото съдържание, а не субективната страна на неговото явяване.

Най-ясно изпъква това схващане във вътрешната самородност и във вътрешното свършенство на мисленето в научната система на *Хекел*. Никой като него не е приписал на мисленето една такава свършена сила до степен, че то да може от себе си да основе един светоглед. Хегел има едно *абсолютно доверие* в мисленето, даже за него то е единствения фактор

на действителността, на който той се доверява в истинския смисъл на думата. Но колкото и правилен да бъде неговия възглед общо взето, все пак той самият е именно този, който поради твърде рязката форма, в която защитава мисленето, го е дискредитирал напълно. Начинът, по който е изнесъл своя възглед, е виновен за ужасното объркване, което е дошло в нашето "*Мислене за мисленето*". Той е искал да направи значението на мисълта, на идеята много нагледна чрез това, че е нарекъл необходимостта на мисленето същевременно като необходимост на фактите. С това той е предизвикал грешката, че определенията на мисленето не са чисто идейни, а фактически. Скоро неговият възглед бе разбран така, като че в самия свят на сетивната действителност той е търсил мисълта като една вещ. Самият той никога не е обяснил това по този начин. Трябва именно да бъде установено, че полето на мисълта е единствено човешкото съзнание. След това трябва да бъде показано, че поради това обстоятелство светът на мислите не губи нищо от своята обективност. Хегел изтъква само обективната страна на мисълта; но понеже това е по-лесно, по-голяма част от хората виждат субективната страна; и на това множество се струва, че Хегел е третира, мистифицирал нещо чисто идейно като една вещ. Даже много съвременни учени не са се освободили от тази грешка. Те осъждат Хегеля заради един недостатък, който той не притежава, но който може да му се припише, защото твърде малко е изяснил съответния въпрос. Съгласни сме, че тук за нашата разсъдъчна способност съществува една трудност. Но вярваме, че всяко енергично мислене може да я преодолее. Трябва да си представим две неща: че първо ние дейно произвеждаме като явление идейния свят и същевременно, че това, което дейно произвеждаме, на което дейно даваме съществуване, почива на своите собствени закони. Без съмнение ние сме свикнали да си представяме едно явление така, че е нужно да застанем срещу него само пасивно, наблюдателно. Но това съвсем не е едно безусловно изискване. Колкото и необичайно да ни изглежда представата, че сами произвеждаме дейно нещо обективно като явление, че с други думи не само възприемаме едно явление, а същевременно го произвеждаме: все пак такава представа никак не е недопустима. Нужно е просто да се откажем от обикновеното мнение, че съществуват толкова светове на мислите, колкото човешки индивиди. Направо казано това мнение не е нищо друго освен един стар предразсъдък. То се предлага тихо-мълком навсякъде, без да се съзнава, че най-малко е възможно също така едно друго мнение, и че основанията за валидността на едното или другото трябва да бъдат първо преценени. Да си представим на мястото на това мнение поставено следното: съществува въобще само едно единствено съдържание на мислите, а нашето индивидуално мислене не е нищо друго освен едно вработване на нашето себе,

на нашата индивидуална личност в мисловния център на света. Дали този възглед е правилен или не, не е тук мястото да проучим това; а именно показахме, че все пак е напълно възможно да докажем, че обективното мислене се приема като нещо необходимо, може да бъде изтъкано като лишено от противоречие и по друг начин.

По отношение на обективността работата на мислителя може много добре да бъде сравнена с тази на механика. Както този последният поставя силите на природата във взаимодействие и чрез това произвежда една целесъобразна дейност и проява на сила, така и мислителя поставя мислите в едно живо взаимодействие и те се развиват в мислителните системи, които съставляват нашите науки. Един възглед не може да бъде осветлен по-добре чрез нищо друго освен чрез разкриването на противостоящите му грешки. Тук отново искаме да приложим този метод, който няколкократно вече използвахме с успех. Обикновено се вярва, че ние свързваме определени понятия в по-големи комплекси или мислим въобще по определен начин затова, защото долавяме определена вътрешна (логическа) принуда, да сторим това.

Фолкелт също се е присъединил към този възглед. Но как се съгласува той с *прозрачната яснота*, с която целият наш свят от мисли присъествува в нашето съзнание? Ние въобще не познаваме нищо по-точно в света освен нашите мисли. Трябва ли тук да бъде произведена определена връзка на основата на една вътрешна *принуда*, където всичко е така ясно? Каква нужда имам аз от принудата, щом познавам изцяло природата на това, което трябва да свържа, и следователно да се ръководя по тази принуда? Всички наши мислителни операции са процеси, които се извършват на основата на *вникването* в същностите на мислите, а не според мярката на една принуда. Такава една принуда противоречи на природата на мисленето.

Възможно е все пак, същността на мисленето да е такова, че в нейното явление да отпечатва едновременно своето съдържание, но въпреки това ние да не можем да възприемем непосредствено това съдържание поради организацията на нашия дух. Но не е такъв случаят. Начинът, по който съдържанието на мисълта застава пред нас е една гаранция за нас, че тук имаме пред себе си същността на нещата.

Ние имаме съзнание, че придружаваме с нашия дух всеки процес сред света на мислите. Въпреки това можем да си представим, че формата на явлениято е обусловена от *същността на нещата*. Как бихме могли да *пресъздадем* формата на явлениято, ако не бихме познавали същността на нещата? Можем добре да си представим, че формата на явлениято застава пред нас като завършено цяло и тогава ние търсим неговата ядка. Но не

можем никак да помислим, че съдействуваме на *произвеждането* на явлението, без да работим за това произвеждане от неговата ядка.

В. ВЪТРЕШНА ПРИРОДА НА МИСЛЕНЕТО

Ние се приближаваме с още една стъпка към мисленето. До тук ние разгледахме само неговото положение спрямо останалия свят на опитността. Стигнахме до възгледа, че сред този свят на опитността мисленето заема едно изцяло предимствено положение, че играе една *централна роля*. Сега искаме да се абстрахираме от това. Тук искаме да се ограничим само върху *вътрешната* природа на мисленето. Искане да изследваме собствения характер на света на мислите, за да изпитаме, как *една* мисъл зависи от друга; как мислите стоят едни спрямо други. Едва тогава ще получим средствата да намерим отговор на въпроса: що е въобще познание? Или с други думи: що значи, да си образуваме мисли върху действителността; що значи да искаме да си обясним със света чрез мисленето? Тук трябва да се държим свободни от всяко предвзето мнение. Такова едно предвзето мнение би било, когато бихме искали да предположим, че понятието (мисълта) е образът *сред* нашето съзнание, чрез който искаме да добием осветление върху един намиращ се *вън от него* предмет. Тук на това място ние нямаме работа с това или други подобни предположения. Ние вземаме мислите такива, каквито предварително ги намираме. Дали те имат отношение към нещо друго и какво отношение имат, това именно искаме да проучим. Ето защо не можем да поставим това като изходна точка. Именно горепосоченият възглед върху отношението на понятието и на предмета е нещо твърде често. Често понятието се определя като духовен насрещен образ на един намиращ се *вън от духа* предмет. Според това мнение понятията изобразяват, възпроизвеждат нещата, дават ни една ярна фотография на същите. Често пъти, когато се говори за мисленето, се мисли, въобще само за това предположено отношение. Почти никога мислителите не се стараят да пребродят веднъж царството на мислите сред неговата собствена област, за да видят, какво ще се получи от това. Тук ние искаме да изследваме това царство по такъв начин, като че *вън от неговите граници* не би съществувало нищо повече, като че мисленето би било *цялата действителност*. За известно време ще се абстрахираме от целия останал свят.

Фактът, че в теоретико-познавателните опити, които се опират на Кант, философите не са сторили това, е станал съдбоносен на науката. Този пропуск дава подтика за едно направление в тази наука, което е изцяло противоположно на нашето.

По цялото свое естество това научно направление не може никога да разбере *Гьоте*. В истинския смисъл на думата е *негьотевски* да се изходи от едно твърдение, което не е намерено предварително в наблюдението, а се поставя възгледът; между мислене и действителност, идея и свят съществува горепосоченото отношение. Ние действуваме, постъпваме в смисъла на Гьоте само тогава, когато се задълбочим в собствената природа на самото мислене и виждаме тогава, какво отношение се получава, когато след това поставяме познатото в неговата същност мислене в отношение на опитността.

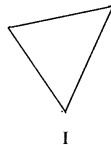
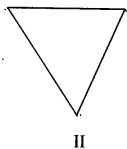
Гьоте навсякъде върви в най-строгия смисъл по пътя на опитността. Той взема първо обектите такива, каквито те са, старее се да проникне тяхната природа държейки настрана всяко субективно мнение; след това установява условията, при които тези обекти могат да влязат във взаимодействие и чака, какво ще се получи от това. Гьоте се стреми да даде на природата възможност да прояви своята закономерност при особено характерни обстоятелства, които той произвежда, стреми се да и даде възможност да изрази някакви само нейните закони. Как ни се явява нашето мислене разгледано *само за себе си*? То е едно *множество* от мисли, които са преплетени и органически свързани едни с други по най-разнообразен начин.

Обаче това множество прави, щото, когато достатъчно сме го проникнали във всички направления, да имаме пред нас само едно единство, една хармония. Всички членове имат отношение едни с други, те съществуват едни за други; единият изменя другия, ограничава го и т.н. Щом нашият дух си представи две *съответни* мисли, той веднага забелязва, че всъщност те се вливат една в друга. В областта на своите мисли той навсякъде намира неща принадлежащи едни на други; това понятие се свързва с онова, едно трето обяснение или подкрепя едно четвърто и т.н. Така например ние намираме в нашето съзнание мислителното съдържание "*организъм*"; ако разгледаме внимателно света на нашите представи, ние намираме едно второ понятие: "закономерно развитие, растеж". Веднага става ясно, че тези две мислителни съдържания принадлежат едно на друго, че те представят само две страни на едно и също нещо. А така е с цялата наша мислителна система.

Щом в съзнанието се появи една *отделна* мисъл, аз не се успокоявам докато не я доведе в съгласие с моето останало мислене. Едно такова изолирано понятие, настрана от останалия мой духовен свят, ми е съвсем непоносимо. Аз имам пълно съзнание за това, че съществува една вътрешна основана хармония на всички мисли, че светът на мислите е един единен свят. Ето защо всяка такава изолираност е за нас нещо противоположно, една неистина. Щом сме се издигнали до там, че целият наш мисловен свят да носи характера на една свършена, вътрешна съгласуваност,

тогава ние добиваме чрез нея онова задоволство, към което нашият дух се стреми тогава ние се чувствуваме в притежание на истината. Виждайки *истината* във всеобщата съгласуваност на всички понятия, с които разполагаме, пред нас възниква въпросът: няма мисленето има някакво съдържание независимо от света на сетивните явления? Не остава ли пълна празнота, един чист призрак, когато си представим настрана всяко сетивно съдържание. Че такъв би бил случаят, това е едно твърде много разпространено мнение и затова ние трябва да разгледаме този въпрос поотблизо. Както вече отбелязахме по-горе, съвременните философи си представят цялата система от понятия само като една фотография на външния свят. Без съмнение те са съгласни с това, че нашето знание се развива във *формата* на мисленето, но изискват от една "*строго обективна наука*" тя да вземе своето съдържание само отвън. Външният свят трябва да достави материала, който се влива в нашите понятия. Без този материал на външния свят тези понятия биха били празни схеми без всякакво съдържание. Ако външния свят би отпаднал, понятието и идеите не биха имали вече никакъв смисъл, защото те са заради този външен свят. Този възглед бихме могли да го наречем отричането от понятието. Защото в този случай то няма никакво значение за обективността. По отношение на тази последната то е *нещо прибавено на последно място*. Светът би стоял тук в неговото пълно съвършенство и когато не биха съществували никакви понятия. Защото те не донасят нищо ново към този свят. Те не съдържат нищо, което да не съществува и без тях. Те съществуват само затова, защото познаващият субект иска да си служи с тях, за да има в една подходяща за него форма *това*, което и без него съществува. За него те са само посредници на едно съдържание, което не е от естество на *понятията*. Така разбира нещата гореприведеният възглед. Ако този възглед би бил основателен, тогава едно от следващите три предположения би трябвало да бъде правилно: 1. Светът на понятията стои на една такава връзка с външния свят, че той само предава в друга форма цялото съдържание на този външен свят. Тук под външен свят се разбира светът на сетивата. Ако такъв би бил случаят, тогава действително не бихме могли да съзрем, защо е необходимо въобще да се издигнем над света на сетивата. Ние имаме вече дадено с този последния същественото от познанието. 2. Светът на понятията приема като съдържание само една част от "*явлението на сетивата*". Нека си представим нещата така. Правим редица наблюдения. При тези наблюдения се натъкваме на най-различни обекти. При това забелязваме, че определени признаци, които откриваме при един предмет, са били вече веднъж наблюдавани от нас. Нашето око е прегледало вече редица предмети А, Б, В, Г и т.н. А би имало признаците п, к, я, р, Б; л, м, б, н; в: к, х, в, с и Г: п, у, а, в. Ние намира-

ме при Г отново признаците а и п, които бихме намерили при А. Отбелязваме тези признаци като *съществени*. И доколкото А и Г притежават съществените признаци еднакви, ние ги наричаме аналогични (еднородни). Така ние обгръщаме А и Г като запазваме в мисленето техните съществени признаци. Тук имаме едно мислене, което не се покрива напълно със света на сетивата, следователно върху което не може да се приложи порицаното по-горе излишество и което въпреки това е твърде далече от това, да прибави нещо ново към света на сетивата. Напротив може преди всичко да се каже: за да познаем, кои свойства са съществени за дадена вещь, необходима е определена норма, която ни дава възможност да различаваме същественото от несъщественото. Нормата не може да се намери в самия обект, защото този последният съдържа същественото и несъщественото в неразделно единство. Следователно но тази норма трябва да бъде едно собствено съдържание на нашето мислене. Обаче това възражение не оборва още напълно гореспомнатия възглед. Може именно да се каже: това е едно неоправдано предположение, че това или онова е по-съществено или по-несъществено за дадена вещь. Но това и не ни интересува. Би се касаело само за това, че намираме определени еднакви свойства при няколко вещи и тези последните наричаме тогава аналогични (еднородни). Нека съвсем не става дума за това, че тези еднакви свойства са и съществени. Обаче този възглед предполага нещо, което съвсем не отговаря на истината. При две вещи от еднакъв род не съществува нищо общо, когато се задоволяваме само с опитността на сетивата. Един пример ще ни поясни това. Най-простият е най-добър той най-добре може да бъде обгърнат с погледа. Да разгледаме следните два триъгълника. Какво имат те действително еднакво, ако останем само при сетивната опитност? Съвършено нищо. Това, което те имат еднакво, а именно законът, по който са образувани и който прави, щото в двата да бъдат обхванати в понятието "*триъгълник*", ние го добиваме, когато *надхвърляме сетивната опитност*. Понятието "*триъгълник*" обхваща всички триъгълници. Ние не стигаме до него само чрез наблюдението на отделните триъгълници. Това понятие остава винаги същото, колкото и често да си го представям, докато едва ли ще ми бъде възможно да гледам два пъти *същия* "*триъгъл-*



ник". Това чрез което отделният триъгълник е напълно определеното "това", а не нещо друго, няма нищо общо с понятието. Един определен триъгълник е *това* определеното не чрез това, че отговаря на посоченото понятие, а чрез елементите, които се намират изцяло вън от понятието: *дължина на страните, големина на ъглите* и т.н. Но съвсем недопустимо е да се твърди, че съдържанието на понятието "триъгълник" е извлече от обективния сетивен свят, когато виждаме, че това негово съдържание не се съдържа въобще в никое сетивно явление. 3. Възможно е сега и едно трето положение.

Понятието би могло да бъде посредник на схващането на същности, които не са сетивно възприемаеми, но които имат един почиващ на самия себе си характер. Последният би бил тогава *непонятното съдържание на понятната форма* на нашето мислене. Който допуска такива съществуващи вън от опитността същности и ни приписва възможността на едно знание за същите, той трябва да вижда по необходимост и понятието един тълкувател на това знание.

Ние ще разгледаме още незадоволителността на този възглед. Тук искаме да обърнем внимание само на това, че във всеки случай той не говори ПРОТИВ съдържателността на света на понятията. Защото ако предметите, върху които мислим, биха се намирали отвъд всяка опитност и отвъд всяко мислене, тогава това последното още повече би трябвало да има вътре в себе си съдържанието, на което се крепи. То не би могло да мисли за предмети, от които не би могло да се намери никаква следа сред света на мислите. Във всеки случай ясно е, че мисленето не е никакъв лишен от съдържание съд, но че взето само за себе си то е пълно съдържателно и неговото съдържание не се покрива с това на никоя друга форма на явлението.

6. Н А У К А Т А

А. МИСЛЕНЕ И ВЪЗПРИЯТИЕ

Науката пропива възприемателната действителност със заченатите и обработени от нашето мислене понятия. Тя допълва и задълбочава пасивно възприемаемото чрез това, което нашият дух е издигнал той самият чрез своята дейност от тъмата на чистата възможност в светлината на действителността. Това предполага, че възприятието се нуждае от допълване чрез духа, че то съвсем не е нищо окончателно, последно, завършено.

Основна грешка на модерната наука е, че тя счита възприятието на сетивата като нещо вече приключено, завършено. Поради това тя си поставя задачата, просто да фотографира това завършено в себе си битие. Последователен е в това отношение само позитивизмът, който просто отхвърля всяко едно излизане вън от възприятието. Въпреки това днес във всички

науки виждаме стремежа да се счита за правилна тази гледна точка. В истинския смисъл на думата на това изискване би отговорила само една такава наука, която просто би изброявала и описвала нещата, както те съществуват едно до друго в пространството, и процесите, както те се редуват във времето. Естествената наука от стария стил се доближава до това изискване. По-новата наука наистина желае това, поставя една пълна теория на опитността, за да я пристъпи веднага, когато предприеме първата стъпка в действителната наука. Ние би трябвало да се откажем напълно от нашето мислене, ако бихме искали да се придържаме към чистата опитност. Ние понижаваме мисленето, когато му отнемем възможността да възприема в самото себе си същности които са недостъпни за сетивата. В действителността трябва да съществува освен сетивните качества още един фактор, който бива обхванат от мисленето. Мисленето е един орган на човека, който е определен да наблюдава нещо по-висше от това, което сетивата предлагат. На мисленето е достъпна онази страна на действителността, за която едно същество надарено само със сетива не би изпитвало никога нищо. То не съществува само за да предъквва сетивността, а за да проникне онова, което е скрито за това последното. Възприятието на сетивата доставя само *една* страна на действителността. *Другата* страна е мислителното схващане на света. Обаче в първия момент мисленето ни се явява като нещо съвършено чуждо на възприятието. Възприятието прониква от вън в нас; мисленето се изработва от нашата вътрешност. Съдържанието на това мислене ни се явява като вътрешно съвършен организъм; всичко се намира в една строга връзка. Отделните членове на мислителната система се определят едни други; всяко отделно понятие има в крайна сметка своя корен в целостта на нашата сграда от мисли. На пръв поглед изглежда, като че вътрешната непротиворечивост на мисленето, неговата самозадоволителност да прави невъзможно всяко преминаване към възприятието. Ако определенията на мисленето биха били такива, че те да могат да бъдат задоволени само по *един* начин, тогава то действително би било затворено в себе си; ние не бихме могли да излезем от него. Но не е такъв случаят. Тези определения са такива, че те могат да бъдат задоволени по *разнообразен* начин. Само че тогава онзи елемент, който произвежда това разнообразие, не трябва да се търси *вътре* в самото мислене. Да вземе мислителното определение: Земята привлича всяко едно тяло; в случая ние скоро ще забележим, че мисълта оставя възможността тя да бъде задоволена по най-различен начин. Обаче това са различия, които не могат вече да бъдат постигнати с мисленето. Тук има място за един друг елемент. Този елемент е сетивното възприятие. Възприятието предлага едно такова специализиране на мислителните определения, което е оставено открито от самите тези определения. Именно това специализиране е,

в което ни се явява светът, когато си служим само с опитността. Психологически това е първото нещо, което обективно взето е изведеното. При всяко научно обработване на действителността процесът е този: ние заставаме пред конкретното възприятие. То стои като една загадка пред нас. В нас се проявява стремеж да изследваме неговото същинско *нещо*, неговата *същност*, която то не изразява само. Този стремеж не е нищо друго освен възникването на едно понятие от тъмата на нашето съзнание. Това понятие задържае ние тогава, през време когато сетивното възприятие върви успоредно с този мислителен процес. Нямото възприятие ни заговаря внезапно един разбираем език; ние познаваме, че понятието, което сме зачели, е онази търсена от нас същност на възприятието.

Това, което е било извършено тук, е едно *съждение*. То е различно от онази форма на съждението, което свързва две понятия, без да държи сметка за възприятието.

Когато казвам: свободата е определението на едно същество из самото него, аз също съм произвел едно съждение. Членовете на това съждение са понятия, които нямам дадени във възприятието. Върху такива съждения почива вътрешното единство на нашето мислене, което разглежда в предишната глава. Съждението, за което става дума тук, има като подлог едно възприятие, а като казваемо едно понятие.

Това определено животно, което имам пред мене е едно куче. В едно такова съждение едно възприятие е включено на едно определено място в моята мислителна система. Нека наречем едно такова съждение едно възприемателно съждение. Чрез възприемателното съждение познаваме, че определен сетивен предмет съвпада по своето същество с определено понятие. Следователно ако искаме да разберем, какво възприемаме, тогава възприятието трябва да бъде *предварително образувано* в нас като определено понятие. Ние бихме минали покрай един предмет, при който това не би станало, без да сме го разбрали.

Че това е така, най-доброто доказателство за него ни доставя обстоятелството, че две лица, които водят един по-богат духовен живот, проникват също така по-дълбоко в света на опитността отколкото други, при които не е този случай. Много неща, които минават без да оставят следа при тези последните, правят на първите едно дълбоко впечатление. ("Ако окоето ни беше от слънчево естество, то не би могло да види слънцето."). Да но, ще каже някой, не срещаме ли ние в живота много неща, за които до сега не сме си образували и най-малкото понятие? Съвършено вярно. Но нима сборът на всички възможни понятия е тъждествен със сбора на тези, които аз съм си образувал в моя досегашен живот? Нима моята система от понятия не е способна да се развива? Не мога ли аз по отношение на една неразбираема за мене действителност да поставя веднага в действие моето

мислене, за да развия именно на място понятието, което трябва да държа срещу един предмет? От мене се изисква само способността да извлека от фонда на света на мислите определено понятие. Не се касае за това, щото в течение на моя живот една определена мисъл да е била осъзната от мене, а за това, че тя може да бъде изведена от света на достижимите за мене мисли. За нейното съдържание е несъществуващо, къде и как аз я зачевам. Аз вземам всички определения на мисълта от света на мислите. В това съдържание не се влива нищо от сетивния обект. Аз познавам в сетивния обект *отново* мисълта, която съм извлякъл от моята вътрешност. Наистина този предмет ми дава повод в даден момент да извлека от единството на всички възможни мисли именно това мислително съдържание, но той съвсем не ми доставя градивните камъни за същото. Аз трябва да извлека тези градивни камъни от мене самия. Когато поставим в действие нашето мислене, едва тогава действителността получава истински определения. Тя, която по-рано беше няма, говори сега ясен език. Нашето мислене е преводачът, който тълкува жестовете на опитността.

Хората така са свикнали да считат света на понятията като нещо празно, безсъдържателно и да и противопоставят възприятието като нещо пълно съдържателно, напълно определено, че за истинското положение на нещата ще бъде трудно те да разберат полагащото му се място. Изпуска се напълно изпредвид, че простото гледане на нещата е най-празното нещо, което можем да си представим, и че то получава цялото си съдържание само чрез мисленето. Естественото вярно нещо по въпроса е това, че то задържа в определена форма постоянно течащата мисъл, без да става нужда ние да съдействуваме активно за това задържане. Когато един човек, който има един богат душевен живот, вижда хиляди неща, които за духовно бедния са едно нищо, това ясно доказва, че *съдържанието* на действителността е само огледален образ на съдържанието на нашия дух и че отвън ние получаваме само празната форма. Без съмнение ние трябва да притежаваме в нас силата да се познаем като създатели на това съдържание, иначе винаги ще виждаме само отражението, а никога нашия дух, който се оглежда, отразява се. Също и този, който вижда себе си в едно фактическо огледало, трябва да се познава сам като личност, за да се *познае отново* в огледалния образ. Всяко сетивно възприятие се разтваря, що се отнася за същността, накрая в идейно съдържание. Едва тогава то ни се явява прозрачно и ясно. Науките съвсем нямат съзнание за тази истина. Мислителното определение се счита като *признаци* на предметите, както цветът, миризмата и т.н. Така се мисли, че определението ни е едно свойство на всички тела, че те продължават да се намират в състоянието на движение или на почивка дотогава, докато едно външно влияние измени

това състояние. В тази форма фигурират законът на инерцията в естествената наука. Обаче истинското състояние на нещата е свършено различно. В моята система от понятия мисълта *тяло* съществува в много изменения. Едната форма е мисълта за една вещ, която може да се постави от само себе си в почивка или движение, друга една форма е понятието за едно тяло, което променя своето състояние само вследствие на външното влияние. Тези последни тела аз наричам неорганични. Когато след това срещам определено тяло, което във възприятието ми отразява горното понятие определение, аз го наричам *неорганично* и свързвам с него всички определения, които следват от понятието за неорганично тяло. Всички науки трябва да бъдат проникнати от убеждението, че тяхното съдържание е само мислително съдържание и че те не се намират с възприятието в никаква друга връзка, освен тази, че в обекта на възприятието те виждат една особена форма на понятието.

Б. УМ И РАЗУМ

Нашето мислене има да изпълни една двойна задача: първо, да създава понятия със строго очертани граници; второ, да съедини така създадените отделни понятия в едно единно цяло. В първият случай се касае за дейността, която различава нещата, във втория за съединяващата дейност. Тези две духовни тенденции не се радват на същите грижи в науките. Остроумието, което стига до най-малките подробности в своето различаване на нещата, е достояние на значително по-голям брой хора отколкото обгръщащата способност на мисленето, която прониква в дълбините на съществата.

Дълго време задачата на науката е била търсена въобще в едно точно различаване на нещата. Достатъчно е само да помислим за онова състояние, в което Гьоте намери природознанието. Благодарение на Лине идеал на това природознание беше станало да търси точно разликите на отделните растителни индивиди, за да може по този начин да използва в най-малките признаци да установи нови видове и под видове. Два животински или растителни вида, които се различават само по извънредно малки признаци биват веднага поставяни в отделни видове. Когато при едно същество, което до сега е било поставено в някой вид, е било намирало някакво неочаквано отклонение от произволно установената характерна черта на вида, учените не се размисляли, как едно такова отклонение можело да се обясни изхождайки от самата тази характерна черта, а чисто и просто са установявали един нов вид.

Това различаване е работа на ума. Той има задачата само да отделя и да запазва понятията в такова отделно състояние. Той е една предварителна степен на всяка по-висша научност. Преди всичко той се нуждае от строго

определени, ясно очертани понятия, преди да може да търсим една хармония на същите. Обаче ние не трябва да останем при тази отделеност. За ума са разделени неща, за които човек изпитва нужда да търси едно хармонично единство. За ума са отделни: причина и следствие, механизъм и организъм, свобода и необходимост, идея и действителност, дух и природа и т.н. Всички тези разлики са произведени чрез ума. Те трябва да бъдат произведени, защото иначе светът би изглеждал като един мъглив, тъмен хаос, който би образувал едно единство само затова, защото би бил напълно неопределен за нас. Самият ум не е в състояние да излезе над тази отделеност на нещата. Той запазва отделните членове. Това излизане над отделеността е работа на разума.

Той трябва да направи създадените от ума понятия да преминат едни в други. Той трябва да покаже, че това, което умът запазва в строго отделеност, е всъщност едно вътрешно единство. Отделеността е нещо изкуствено произведено, една необходима преходна точка за нашето познание, а не неговото приключване. Който обхваща действителността само с ума, той се отдалечава от нея. Тази действителност е фактически едно единство, а такъв човек поставя на нейното място едно множество, една разнообразност, който няма нищо общо със *същността* на действителността.

От тук произхожда и раздвоението което науката обгръща само с ума изпада по отношение на човешкото сърце. Много хора, чието мислене не е така развито, че да може да стигне до един единен възглед за света, който те обхващат с яснота на понятията, са въпреки това в състояние да проникнат във вътрешната хармония на всемира с чувството. На тях сърцето им дава това, което разумът предлага на научно образование. Ако на такива хора се предложи възгледа за света добит с помощта на ума, те с презрение отхвърлят без крайното множество и се придържат към единството, което наистина не познават, но го чувствуват повече или по-малко живо. Те много добре виждат, че умът се отдалечава от природата, че той изгубва от погледа духовната връзка, която свързва частите на действителността. Разумът води отново към действителността. Единността на битието, която по-рано е била *чувствувана* или само смътно предчувствувана, е напълно прозряна от разума. Възгледът добит чрез ума трябва да бъде задълбочен чрез възгледа добит чрез разума.

Ако първият се превръща в самоцел, вместо да бъде само една необходима преходна точка, той не предава тогава действителността, а само една нейна карикатура.

Понякога е трудно да бъдат свързани създадените от ума мисли. Историата на науките ни предлага много доказателства за това. Често ние виждаме човешкият дух да води борба, за да може да хвърли мост над създа-

дените чрез ума различия. Във възгледа за света добит чрез разума човек израства в неразривно единство с този свят.

Още *Кант* е обърнал внимание на разликата между ума и разума. Той нарича разума онази способност, която възприема идеите; напротив умът се ограничава в това, да разглежда света само в неговата отделеност, в неговата изолираност. Разумът е действително способността да възприемаме идеите. Тук трябва да установим разликата между понятие и идея, която до сега не взехме под внимание. За нашите досегашни цели се касаеше само да намерим онези качества на света на мислите, които се проявяват в понятията и идеи. Понятието е отделната мисъл, както тя бива установена от ума. Когато довеждам в текучност едно множество от такива отделни мисли, така щото те да могат да преминават едни в други, да се свързват помежду си, тогава се раждат мислителните образи, които съществуват само за разума, до които умът не може да стигне. За разума създанията на ума изгубват своите изолирани съществувания и живеят по нататък вече само като една част в едно цяло.

Тези създадени от разума образи се наричат *идеи*. Че идеята превръща множеството на умствените понятия в едно единство, това е изказал още Кант. Обаче той е представил образите, които се раждат чрез разума, само като недействителни, като измамни образи, като илюзии, с които човешкият дух постоянно се залъгва, понеже се стреми непрестанно към едно единство на опитността, което не му е дадено никъде. Единствата, които са създадени в идеите, почиват според Кант не върху обективни отношения, те не произтичат от самата вещь, а са само субективни норми, според които ние внасяме ред в нашето знание. Ето защо Кант назовава идеите не като съставни принципи, които би трябвало да бъдат меродавни за вещта, а като регулативни принципи, които имат смисъл и значение само за систематиката на нашето знание. Обаче когато разгледаме начина, по който се раждат идеите, веднага виждаме, че този възглед е погрешен. Вярно е, че субективния разум се нуждае от единство. Обаче тази нужда е без всякакво съдържание, тя е един празен *стремеж* към единство. Когато среща нещо, което е абсолютно лишено от тази единна природа, той не може да роди това единство за себе си. Напротив, когато срещне едно множество, което позволява да бъде доведено до една вътрешна хармония, той извършва това. Едно такова множество е създаденият от ума свят на понятията. Разумът не предполага едно определено единство, а празната форма на единността; той е способността, която извежда на бял свят хармонията, когато тази хармония съществува в самия обект. В разума понятията сами се съединяват с идеи. Разумът довежда до изява по-висшето единство на умствените понятия, които умът наистина има в своите образи, но не може да ги види. Че това се изпуска от погледа, то е причина за много не-

доразумения относно прилагането на разума в науките. В малка степен всяка наука в своите начала, даже и всекидневното мислене се нуждае от разум. Когато в съждението: всяко тяло е тежко, свързваме понятието на подлога с понятието на сказуемото, в това имаме вече едно съединяване на две понятия, следователно най-простата дейност на разума. Единството, което разумът прави за своя обект, съществува без съмнение преди всяко мислене, преди всяка употреба на разума; само че то е скрито, съществува само като възможност, а не като фактическо явление. Тогава човешкият дух произвежда разделянето за да може да прозре напълно действителността, като съединява отделните членове чрез разума.

Който не предполага това, трябва или да счита всяко свързване на мисълта като един произвол на субективния дух, или трябва да приеме, че единството се намира зад изживения от него свят и ни принуждава по един непознат начин да приведем разнообразието към единство. Тогава ние свързваме мисли без да разберем истинските основи на връзката, която установяваме; тогава не ние познаваме истината, а тя ни е наложена отвън. Всяка наука, която изхожда от тези предпоставки, бихме могли да я наречем *догматична*. Ние ще се върнем отново към този въпрос. Всеки подобен научен възглед ще се сблъска с трудностите, когато ще трябва да посочи причините, защо извършваме това или онова свързване на мислите. Тя ще трябва следователно да търси субективни причини на свързването на обекти, чиято обективна връзка остава скрита за нас. Защо изработвам аз едно съждение, щом вешта, която изисква съпринадлежността на понятието за подлога и на това на сказуемото няма нищо общо с произнасянето на едно такова съждение?

Кант направи от този въпрос изходна точка на своя критичен труд. Ние намираме в началото на неговата книга "*Критика на чистия разум*" въпроса: как са възможни а priori синтетични съждения? т.е., как е възможно аз да съединя две понятия (подлог, сказуемо), когато съдържанието на едното не се съдържа в другото и когато съждението не е само едно съждение изведено от опитността, т.е. когато то не е установяването на един единствен факт? Кант счита, че такива съждения са възможни само тогава, когато опитността може да съществува само при предпоставката на нейната валидност. Следователно, за да можем да произнесем едно такова съждение, за нас е меродавна възможността на опитността. Когато мога да си кажа: опитността е възможна само тогава, когато това или онова синтетично съждение а priori е вярно, само тогава тя е валидна. Но това не може да се приложи към самите идеи. Според Кант те нямат тази степен на обективност. Кант намира, че теоремите на математиката и на естествената наука са такива ВАЛИДНИ синтетични принципи а преори. Той взема например изречението: $7 + 5 = 12$. В 7 и 5 съвсем не се съдържа сбо

рът 12, така заключава Кант. Аз трябва да се издигна над 7 и 5 и да апелiram към *моето виждане*, тогава намирам понятието 12. Моят възглед прави, щото по необходимост да си представя $7+5=12$. Обаче обектите на моята опитност трябва да дойдат до мене посредством моето виждане, следователно те трябва да се подчинят на неговите закони. Ако опитността трябва да бъде възможна, такива теореми трябва да бъдат правилни. Това изцяло изкуствено построение от мисли на Кант не издържа пред едно обективно обсъждане. Невъзможно е да нямам в понятието за подлога никаква опорна точка, която да ме доведе до понятието за сказуемото. Защото и двете понятия са добити чрез моя ум, и това при една вещ, която е единна в себе си. Нека не се мамим тук. Математическото единство, което стои на основата на числото, не е първото. Първото е големината, която е толкова и толковакратно повторение на единицата. Аз трябва да предположа една големина, когато говоря за една единица. Единицата е едно създание, един образ на нашия ум, който той отделя от целостта, както разделя следствието от причината, веществото от неговите качества и т.н. Когато сега мисля $7 + 5$, аз задържам в мисълта в действителност 12 математически единици, само че не наведнаж, а на две части. Когато мисля всичките математически единици наведнаж, това е едно и също нещо. И тази тъждественост аз изказвам в съждението $7 + 5 = 12$. Същото е и с геометрическия пример, който Кант изнася. Една ограничена права с крайни точки А и В е едно неделимо единство. Моят ум може да си състави за това две понятия.

Единият път той може да вземе правата като *посока* и след това като *път* между две точки А и В. От тук произтича съждението: правата е най-късия път между две точки. Всяко разсъждение, доколкото членовете, които са включени в съждението, са понятия, не е нищо друго освен едно отново съединяване на това, което умът е разделил. Връзката се получава веднага, когато разгледаме съдържанието на умствените понятия.

В. ПОЗНАНИЕТО

Действителността се е разложила за нас на две области: *опитността и мисленето*.

Опитността има значение в две отношения. Първото дотолкова, доколкото общата действителност има една форма на явлението във от мисленето, която трябва да се яви във формата на опитността. Второто дотолкова, доколкото на природата на нашия дух, чиято същност се състои в *разглеждането* (следователно в една дейност насочена навън), е присъщо предметите на наблюдение да влязат в неговото зрително поле, т.е. да бъдат отново дадени като опитност. Но може да се случи, щото формата на даденото да не включва в себе си същността на вещта; тогава самата вещ

изисква тя да се яви първо във възприятието /опитността/, за да покаже по-късно тази същност в една дейност на нашия дух надхвърляща възприятието. Друга една възможност е тази, в непосредствено даденото да се намира вече същността и ако забелязваме веднага тази същност, това, трябва да припишем само на второто обстоятелство, че за нашия дух всичко трябва да се яви пред очите ни като опитност. Първия случай срещаме при мисленето, втория при останалата действителност. При мисленето се изисква само да надделеем нашето субективно пристрастие, за да го разберем в неговата ядка. Това, което при останалата действителност е основа но *фактически* в обективното възприятие, че непосредствената форма на явлението трябва да бъде преодоляна, за да го обясним, при мисленето то се състои в една особеност на нашия дух. В първия случай са мата вещь е тази, която се дава формата на опитността, във втория случай това е самият наш дух, самата организация на нашия дух. В първия случай нямаме пред себе си цялата вещь, когато обгръщаме опитността, във втория ние я имаме. На това се основава дуализмът, който науката, мислителното познание, трябва да преодолее. Човекът се намира пред два свята, чиято връзка той трябва да установи. Единият свят е опитността, за което той знае, че тя съдържа само половината от действителността; другият е мисленето, което е завършено в себе си, в което трябва да се влее онази външна опитност на действителността, ако искаме да се получи един задоволителен възглед за света. Ако светът би бил обитаван само от същества имащи сетива, неговата същност (неговото идейно съдържание) би останала винаги скрита; наистина законите биха царували над мировите процеси, но те не биха се изявили. Ако трябва да стане това последното, тогава между формата на явлението и закона трябва да се яви едно същество, което е надарено както с органи, чрез които възприема онази сетивна, зависима от законите форма на действителността, така и със способността да възприема и самите закони. На едно такова същество трябва да се яви от едната страна сетивният свят, от другата страна идейната същност на този свят и то трябва да съедини чрез собствена дейност двата фактора на действителността. Тук виждаме съвсем ясно, че нашият дух не трябва да бъде считан като един резервоар на идейния свят, който съдържа в себе си мислите, а като орган, който възприема тези мисли. Той е също така възприемателен орган, както окото и ухото. Мисълта не се отнася към нашия дух по начин различен от този на светлината към окото, на звука към ухото. Без съмнение, никому не хрумна да счита цвета като нещо, което се отпечатва на окото като нещо трайно оставащо в него, което се задържа в него. Обаче този възглед преобладава при духа. За всеки предмет в съзнанието трябва да се образува една мисъл, която след това остава в него, за да бъде извлечена после при нужда. Върху този въпрос е

създадена една особена теория, като че мислите, за които нямаме съзнание в момента, са запазени в нашия дух; само че те се намират под прага на съзнанието. Тези приключенски възгледи се разпадат в нищо веднага, когато помислим, че светът на идеите е един свят опре делен от самия него. Какво общо има това определено чрез самото себе си съдържание с множеството се определя така, щото винаги една част от съдържанието е независима от другата. Нещата са съвършено ясни. Съдържанието на мислите е такова, че за да се изяви му е необходим един духовен орган, но броят на надарените с този духовен орган същества е безразличен. Следователно неопределено много надарени с дух индивиди могат да стоят срещу *едно и също* съдържание на мислите. Следователно духът възприема мислителното съдържание на света, като един възприемателен орган. Съществува само *едно мислително* съдържание на света. Нашето съзнание не е способността да ражда и да съхранява мисли, както многократно се вярва, а да възприема мислите (идеите). Гьоте е изразил сполучливо това с думите: "Идеята е вечна и неделима; фактът, че употребяваме множественото число, съвсем не изменя това положение. Всичко, което виждаме и за което говорим, са прояви на идеята; ние изказваме понятия и в това отношение самата идея е едно понятие".

Гражданин на два свята, на света на сетивата и на света на мислите, единият проникващ към него отдолу, другият светец отгоре, човекът овладява науката, чрез която свързва и двата тези свята в едно неразривно единство. От една страна върху нас действа външната форма, от друга страна вътрешната същност; ние трябва да съединим и двете. С това нашата теория на познанието се издига над онова становище, което най-често възприемат подобни изследвания и което не се издига над формалностите. Казва се: "Познанието е обработването на опитността", без да се определя, какво се вработва в тази опитност; определя се: "При познанието възприятието се влива в мисленето, или по силата на една вътрешна принуда мисленето прониква от опитността до намиращата зад нея същност". Това са обаче чисти формалности. Една наука на познанието, която иска да обхване познанието в неговата имаща световно значение роля, трябва да даде първо неговата идеална цел.

Тази цел се състои в това, да дадем на незавършената опитност на непълната опитност един завършек, една пълнота чрез откриването на нейната ядка. Тя е мисъл, идея. Най-после, трето, тя трябва да покаже, *как* става това откриване. Разделът "*Мислене и Възприятие*" в настоящата книга ни изяснява това. Нашата теория на познанието води до положителния резултат, че мисленето е същността на света и че индивидуалното човешко мислене е отделната форма на изява на тази същност. Една чисто формална наука на познанието не може да стори това, тя остава безплодна. Тя

няма никакъв възглед върху това, какво отношение има това, което науката добива, към мировата същност и към мировите процеси. И все пак това отношение трябва да се разкрие именно в теорията на познанието. Следователно тази наука трябва да ни покаже, докъде ще стигнем с нашето познание, накъде ни води всяка друга наука. По койкой друг път, а само по пътя на теорията на познанието ние стигаме до възгледа, че мисленето е ядката на света. Защото тя ни показва връзката на мисленето с останалата действителност. Но от какво бихме могли да съзрем за мисленето, в какво отношение се намира то с опитността, освен от науката, която си поставя направо като цел да изследва тази връзка? И по-нататък, откъде бихме могли да знаем за една сетивна или духовна същност, че тя е първичната сила на света, ако не бихме изследвали нейното отношение към действителността?

Следователно, щом някъде се касае да намери същността на една вещь, това намиране се състои винаги в едно прибягване към идейното съдържание на света. Областта на това съдържание не трябва да бъде преминалата, ако искаме да останем вътре в ясните определения, ако не искаме да вървим пипнешком в неопределеното. Мисленето е една цялост в себе си, която задоволява себе си, която не трябва да излиза въвн от своите граници, ако не иска да изпадне в празнота. С други думи казано: за да обясни нещо, то не трябва да прибягва до неща, които не намира в самото себе си. Една вещь, която не може да бъде обгърната с мисленето, би била едно недомислие. Накрая всичко преминава в мисленето, всичко намира своето място в него. Изразено по отношение на нашето индивидуално съзнание, това значи: по отношение по отношение на научните определения ние трябва да останем строго в това, което ни е дадено в съзнанието, не можем да преинем отвъд това съзнание. А когато се разбере добре, че не можем да минем въвн от границите на нашето съзнание, без да стигнем до нещо недействително, но не се разбере същевременно, че същността на нещата може да бъде намерена в нашето съзнание във възприятието на идеите, тогава се раждат онези грешки, които говорят за някаква граница на познанието. Щом не можем да излезем въвн от нашето съзнание и щом същността на действителността не е вътре в това съзнание, тогава ние въобще не можем да стигнем до същността. Казва се; нашето мислене е свързано с отсамния свят и не знае нищо за отвъдния свят.

По отношение на нашия възглед това мнение не е нищо друго освен едно неразбиращо себе си мислене. Една граница на познанието би била възможна само тогава, когато външната опитност би наложила сама по себе си изследването на нейната същност, ако тя би определяла въпросите, които могат да се поставят по отношение на нея. Но не е такъв случаят. За мисленето се ражда нуждата да постави срещу опитността, която възп-

риема,нейната същност. Мисленето може да има само съвсем определен стремеж, да вижда и в останалия свят свойствената на самото него закономерност, не обаче нещо, за което то няма ни най-малко знание. Друга една грешка трябва също да се намери тук своята поправка. Тя е тази, да се счита, че мисленето не е достатъчно да състави, да образува, че трябва да се прибавя и нещо друго (сила, воля и пр.), за да стане възможен светът. При едно по-точно разсъждение се вижда обаче веднага, че всички подобни фактори не са нищо освен отвличеност от света на възприятието, които сами очакват да бъдат обяснени. Всяка друга съставна част на мировата същност освен мисленето би наложила веднага един друг вид схващане, един друг вид познание освен мислителното. Ние би трябвало да стигнем до онази друга съставна част по друг начин освен чрез мисленето. Защото мисленето доставя само мисли. Обаче още със самия факт, че искаме да обясним участието, което онази втора съставна част в мировите процеси има, и при това си служим с понятията, ние си противоречим. Но освен това вън от сетивното възприятие и мисленето не ни е дадено никакво трето нещо, защото при едно по-близко разглеждане всички негови членове показват, че като такива те не съдържат същността на света. Ето защо тази същност може да се търси единствено в мисленето.

Г. ОСНОВАТА НА НЕЩАТА И МИСЛЕНЕТО

Кант е направил една голяма крачка във философията до толкова, доколкото е насочил човека към самия него. Той трябва да търси основите на сигурността на своите твърдения от това, което му е дадено в неговата духовна способност, а не в натрапените отвън истини. Научно убеждение само чрез самия себе си, този е лозунгът на Кантовата философия. Ето защо той нарече своята философия предимно *критична*, противоположно на *догматичната*, която запазва по предание готови твърдения и търси след това доказателства за тези твърдения. С това е дадена една противоположност на две научни направления; обаче Кант не го е мислил с онази рязкост, на която е бил способен. Нека обгърнем строго с погледа, как може да се роди едно твърдение на науката. То свързва две неща: или едно понятие с едно възприятие или две понятия. От този последен род е например твърдението: никакво следствие без причина. Възможно е сега фактическите основания, защо двете понятия се сливат, да се намират вън от това, което те съдържат, което поради това ми е единствено дадено. Аз мога тогава да имам винаги някакви формални основания (непротиворечивост, определени аксиоми), които ме насочват към определено свързване на мислите. Обаче тези последните нямат никакво влияние върху самата вещ.

Твърдението се крепи на нещо, което аз *фактически* никога не мога да достигна.

Ето защо за мене не е възможно едно разбиране на вещта; аз зная за нея нещо само като вътрешно-стоящ. Тук това, което твърдението изразява, се намира в един непознат за мене свят; само твърдението е в моя свят. Тази е характерната черта на *догмата*. Съществуват два вида догми. Догмата на откровението и догмата на опитността. Първата предава по някакъв начин на човека истини върху неща, които са извън неговия зрителен кръг. Той няма никакъв поглед в света, от който произхождат твърденията. Той трябва да *вярва* в тяхната истинност, но не може да се добере до основите. Съвсем подобно е положението и с *догмата на опитността*. Когато някой е на мнение, че трябва да оставаме само при чистата опитност и да наблюдаваме само нейните промени, без да проникнем до въздействащите сили, той прави също така твърдения върху света, до чиито основи няма никакъв достъп. И тук истината не е добита чрез вникване във вътрешната действителност на вещта, а е натрапена на вещта от нещо намиращо се вън от нея. Ако догмата на откровението властвуваше в предишната наука, то днешната наука страда под ярема на догмата на опитността. Нашият възглед показва, че всяко допускане на една основа на битието, което се намира вън от идеята, е едно недомислие. Общата основа на битието се е разляла в света, преминала е в него. В мисленето тя се показва в нейната най-съвършена форма, такава каквато тя е за себе си и по себе си. Ето защо, когато мисленето произвежда една връзка, когато изказва едно съждение, тогава това, което мисленето свързва е самото съдържание на мировата основа, която се е вляла в тази връзка, в това съждение. В мисленето не ни са дадени твърдения върху някаква отвъд на мирова основа, а самата тази мирова основа се е вляла субстанциално в него.

Ние имаме едно непосредствено разбиране и проникване във фактическите, а не само във формалните основи, защо се произвежда едно съждение. Съждението определяне нещо чуждо, а свое собствено съдържание. Ето защо нашият възглед основава една истинска *наука*, едно истинско *знание*. Нашата теория на познанието е действително критична. Според нашия възглед не само по отношение на откровението не трябва да се допуска нищо, за което не съществуват фактически основания в мисленето; но и опитността трябва да бъде позната като нещо действащо вътре в мисленето, не само като външна проява. Чрез нашето мислене ние се издигаме от съзерцанието на действителността като нещо *произведено* до нейното съзерцаване като *произвеждащ фактор*. Така същността на една вещь се явява само тогава, когато тя е поставена в отношение с човека. Защото само в този последния се явява същността на всяка вещь. Това основава една относителност като възглед за света, т.е. онова направление

на мисленето, което приема, че ние виждаме всички неща в светлината, която им е предадена от самия човек. Този възглед носи също името *антропоморфизъм*. Той има много последователи. По-голяма част от тях вярват, че чрез тази особеност на нашето познание ние се отдалечаваме от обективността, каквато тя е по себе си и за себе си. Те вярват, че ние възприемаме всичко през очилата на субективността. Обаче нашето схващане ни показва точно противоположното на това вярване. Ние трябва да гледаме нещата през тези очила, ако искаме да стигнем до тяхната същност. Светът не ни е познат само така, както той ни се явява, но той се явява такъв какъвто е, без съмнение само на мислителното съзерцание. Образът на света, образът на действителността, който човекът начертава в науката, е последният истински образ на тази действителност.

От сега нататък ни предстои още да разпрострем формата на познанието, която познахме като водеща до същността на действителността, върху отделните области на действителността. Сега ние ще покажем, *как* трябва да търсим в отделните форми на опитността тяхната същност.

7. ПОЗНАНИЕ НА ПРИРОДАТА

А. НЕОРГАНИЧНА ПРИРОДА

Като най-прост вид действие на природата за нас се явява онова, при което един процес е изцяло резултат на фактори, които стоят външно едни срещу други. Тук едно събитие или едно отношение между два обекта не е обусловено от едно същество, което се проявява като външни форми на явлението, от една индивидуалност, която изявява своите способности в своя характер в едно действие навън. Те са предизвикани само чрез това, че в своя процес една вещь упражнява определено влияние върху друга, пренася своите собствени състояния върху други. Като последствие състоянията на едната вещь се явяват като такива на другите вещи. Системата от действия, които се получават по такъв начин, че винаги един факт е последствие на един друг подобен нему, се нарича *неорганична природа*. Тук протичането на един процес има характерната черта на едно отношение зависи от външните условия; фактите носят на себе си такива признаци, които са резултат на споменатите условия. Когато се измени формата, в която се срещат външните фактори, изменя се естествено и последствието на тяхното съвместно съществуване; изменя се, произведеното явление.

Каква е сега формата на това съвместно съществуване при неорганичната природа, както тя се явява непосредствено в полето на нашите наблюдения? Тя носи напълно онзи характер, който по-горе назовахме като *непосредствена опитност*. Тук ние имаме работа само с един специален случай на онази "*всеобща опитност*". Тук важни са връзките на сетивните

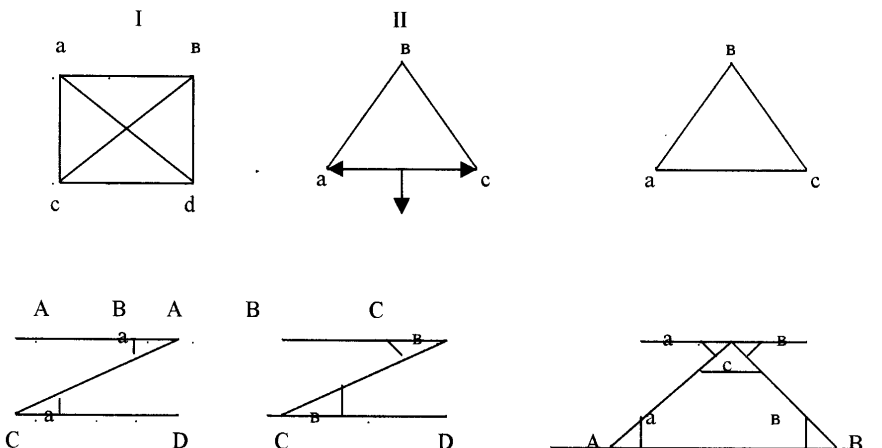
факти. Обаче именно тези връзки са, които в опитността ни се явяват неясни, непрозрачни. Пред нас застава един *факт*, но същевременно множество други. Ако на правим нашия поглед да броди над предложеното тук многообразие, ние сме свършено в неясност, кой от другите факти стои в по-близко отношение с въпросния *факт*, кой стои в по-далечно отношение. Може да има между тях такива, които само го изменят, следователно без които то би могло да настъпи, само че тогава то би имало друга *форма* при други странични обстоятелства.

С това ни е показан същевременно пътят, който познанието трябва да поеме в тази област. Ако комбинацията на фактите в непосредствената опитност не е достатъчна за нас, тогава трябва да преминем към друга, задоволяваща нашата нужда от обяснение. Трябва да създадем условия, за да може един процес да ни се яви в прозрачна яснота като необходимо последствие на тези условия. Ние си спомняме, защо всъщност мисленето съдържа своята същност още в непосредствената опитност.

Понеже се намираме не вън, а вътре в онзи процес, който от отделните мисловни елементи създава мисловни връзки. Чрез това ни е даден не само завършеният процес, произведеното, но и произвеждащото, действащото. А това е именно важното, да видим първо в някой процес на външния свят, който застава срещу нас, движещите сили, които го довеждат до центъра на мировото цяло на периферията. Непрозрачността и неяснотата на едно явление или на едно отношение на сетивния свят може да бъде преодоляна само тогава, когато видим съвсем точно, че то е резултат на *определена* констелация от факти. Ние трябва да знаем, процесът, който сега виждаме, се ражда чрез задружното действие на този и онзи елемент на сетивния свят. Тогава именно начинът на това задружно действие трябва да бъде свършено прозрачен за нашия ум. Отношението, в което са доведени фактите, трябва да бъде идейно, съобразно с нашия дух. Естествено, в отношенията, в които нещата са доведени чрез ума, те ще се отнасят съобразно *тяхната природа*. Ние веднага виждаме, какво се добива с това. Ако аз гледам само на посоки в сетивния свят, тогава виждам само процеси, които са произведени чрез съвместното действие на толкова много фактори, щото ми е невъзможно да видя непосредствено, какво всъщност се намира като действащ фактор зад това действие. Аз виждам един процес и същевременно фактите а, в, с и d. Как мога аз тук да зная веднага, кой от тези факти участва повече и кой по-малко в този процес? Нещата стават прозрачни, когато първо проуча, кой от четирите факта е *безусловно* необходим, за да може процесът въобще да настъпи. Намирам например, че а и с са безусловно необходими. След това намирам, че без d процесът наистина би настъпил, обаче със значително изменение, а напротив виждам, че в няма никакво съществено значение и би

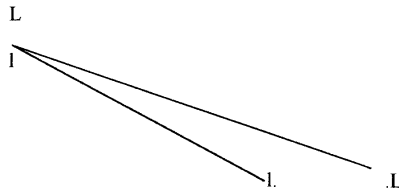
могъл да бъде заменен и чрез нещо друго. В приведеня пример чрез I изразяваме символично групирането на елементите за чистото сетивно възприятие, чрез II това за духа.

Следователно духът групира фактите на неорганичния свят така, че вижда в този процес или в едно отношение последствието на отношенията на фактите. Така духът внася необходимостта в случайността. Искаме да изясним това с няколко примера. Когато имам пред мене един триъгълник а в с, аз не виждам от пръв поглед, че сборът на трите ъгъла е винаги равен на един разтегнат ъгъл. Това става веднага ясно, щом групирам фактите по следния начин. От следващите фигури се вижда, че ъглите $a = a; v = v$. (АВ и CD съответно А В и С D са успоредни).



Сега ако вземем един триъгълник и теглим през върха С една права успоредна на основата АВ, прилагайки горното намираме, че ъглите $a = a; v = v$. Тъй като с е равен на себе си, тогава по необходимост трите ъгъла на триъгълника са равни на един разтегнат ъгъл (180 градуса). Тук аз обясних една сложна връзка на фактите благодарение на това, че я сведох до такива прости факти, чрез които от отношението, което е дадено на духа, следва по необходимост съответното отношение от самата природа на дадените неща.

Друг един пример е следният: хвърлям един камък в хоризонтална посока. Той описва един път, който имаме изобразен в линията 11. Когато разгледам движещите сили, които влизат в действие тук, намирам: 1. тласкащата сила, която аз упражних; 2. силата, с която Земята привлича камъка; 3. силата на съпротивление на въздуха.



При по-близко разсъждение намирам, че първите две сили са *важните*, те създават особеността на пътя описан от камъка, докато третата сила е второстепенна. Ако бяха действували само първите две сили, тогава камъкът би описал пътя L L. Аз намирам този последния като се абстрахирам от третата сила и поставям във връзка само първите две. Да сторя *фактически* това, е нито възможно, нито нужно. Аз не мога да отстраня всяко съпротивление. Достатъчно е само да схвана същността на първите две сили мислено, след това пак мислено да ги поставя във връзка; тогава се получава пътят L L, като такъв, който като такъв, който по необходимост би трябвало да следва ако биха действували съвместно само първите две сили. По този начин духът отвежда всички явления на неорганичната природа до такава, при които следствието изглежда да произлиза непосредствено по необходимост от действащия фактор. Ако после, когато имаме закона на движението на камъка вследствие на първите две сили, прибавим третата сила, получава се пътят I I. По-нататъшните условия биха могли да усложнят още повече нещата. Всеки сложен процес на сетивния свят се явява като една тъкан от онези прости, проникнати от духа факти и може да бъде сведен до тези последните. Едно такова явление, при което характерът на процеса следва непосредствено от природата на разглежданите фактори по един прозрачно ясен начин, ние наричаме първично явление или основен факт. Това първично явление е тъждествено с обективния природен закон. Защото в него е не само изразено, че един процес е протекъл при определени отношения, но че той трябваше да протече. Ние сме *разбрали*, че поради естеството на това, което разглеждаме, той трябваше да протече. Днес хората на науката изискват придържането към външния емпиризъм, понеже вярват, че при всяко предположение, което надхвърля емпирично даденото, се върви пипнешком в една несигурна област. Ние виждаме, че можем да останем напълно *сред* явлението и все пак да намерим необходимото. Индуктивният метод, който днес всеобщо се застъпва, не може никога да постигне това. Той постъпва по същество по следния начин. Вижда едно явление, което при дадени условия протича по определен начин. Втори път вижда при подобни условия да се явява същото явление. От това индуктивният ме-

тод прави извода, че съществува един общ закон, според който това събитие трябва да настъпи и изказва този закон като такъв. Един такъв метод остава изцяло вън от явленията. Той не прониква надълбоко. Неговите закони са обобщения на отделни факти. Той трябва винаги да очаква от отделните факти потвърждението на правилото. Нашият метод знае, че неговите закони са просто факти, които са изтръгнати от объркаността на случайността и са превърнати в нещо необходимо. Ние знаем, че когато факторите а и б са на лице, трябва да настъпи по необходимост определено следствие. Ние не излизаме вън от света на явлението. Съдържанието на науката, както ние го мислим, не е нищо друго освен обективен процес. Изменена е само формата на съчетаването на фактите. Но именно благодарение на това ние сме проникнали една стъпка по-дълбоко в обективността, отколкото ни дава възможност опитността. Ние така съчетаваме фактите, че те действуват *само* съобразно тяхната собствена природа и че това действие не е изменено от тези или онези отношения. Ние приписваме най-голяма стойност на това, че настоящите изложения могат да бъдат навсякъде оправдани, където се насочва поглед в действителната работа на науката. На тях противоречат само погрешните възгледи, които хората имат ВЪРХУ значението и естеството на научните принципи. Докато много от нашите съвременници се поставят в противоречие със своите СОБСТВЕНИ теории, когато навлизат в полето на практическото изследване, то хармонията на всяко истинско изследване с нашите обяснения може да се докаже във всеки отделен случай.

Нашата теория изисква от всеки *природен закон* определена форма. Тя предполага една връзка на факти и установява, че когато някъде тази връзка е налице в действителността, трябва да настъпи определен процес. Ето защо всеки природен закон трябва да има формата: когато този факт действува съвместно с онзи, ражда се това явление... Лесно би могло да се докаже, че всички природни закони имат действително тази форма: когато две тела с нееднаква температура граничат едно с друго, тогава от по-топлото преминава топлина в по-студеното дотогава, докато температурата на двете тела се изравнява. Когато една течност се намира в два съда се установява еднакво високо. Когато едно тяло стои между един източник на светлина и едно друго тяло, то хвърля върху това последното сянка. Това, което в математиката, физиката и механиката не е просто описание, то трябва да бъде *първично явление*. В откриването на първичните явления почива всеки напредък на науката. Когато успяваме да отделим един процес от връзките с други и да го обясним чисто като следствие от определени елементи на опитността, ние сме проникнали една крачка по-дълбоко в процесите на света. Видяхме, че първичното явление се получава чисто в мисълта, когато поставим във връзка разглежданите фактори

чрез мисленето съобразно тяхната същност. Но можем да създадем необходимите условия и по изкуствен начин. Това става при научния опит. Тук ние имаме в нашата власт определени факти. Естествено ние не можем да се абстрахираме от всички странични обстоятелства. Обаче съществува едно средство да минем над тях, да ги преодолеем. Произвеждаме едно явление в различни изменения. Оставяме да действуват веднъж тези странични обстоятелства, веднъж онези. Тогава откриваме, че нещо постоянно, неизменно, минава през всички тези обстоятелствата.

Във всички комбинации трябва да задържим именно същественото. Ние откриваме, че във всички тези отделни опитности една съставна част на опитността остава същата. Тя е *по-висока опитност в опитността*. Тя е *основен факт* или *първично явление*. Опитът трябва да ни увери, че нищо друго не влияе върху определен процес, освен това, което ние вземаме в сметка. Ние съпоставяме определени условия, чиято природа познаваме, и чакаме, какво ще се получи от това. Тук имаме обективно явление на основата на субективното създаване. Имаме нещо обективно, което същевременно е изцяло субективно. Ето защо опитът е истинският посредник между субект и обект в неорганичната естествена наука.

Зародишите на развития тук от нас възглед се намират в писмата разменени между Гьоте и Шилер. Писмата на Гьоте и на Шилер от началото на 1798 година се занимават с това. Те наричат този метод *рационален емпиризм*, защото той прави като съдържание на науката нещо друго освен обективни процеси; обаче тези обективни процеси са свързани от една тъкан от понятия /закони/, която нашият дух открива в тях. Сетивните процеси в една връзка, която може да бъде схваната само от мисленето, това е рационалният емпиризм. Ако съпоставим гореспоменатите писма от Гьотевата статия: "Опитът като посредник между субект и обект", тогава и горната теория ще видим логичното последствие от това. Следователно в неорганичната природа напълно се потвърждава общото отношение, което ние установихме между опитност и наука. Обикновената опитност е само половината действителност.

За сетивата съществува само тази половина. Другата половина съществува само за нашата духовна способност да схващаме нещата. Духът издига опитността от едно "*явление на сетивата*" до едно собствено явление. Ние показахме, как на това поле е възможно да се издигнем от произведението до произвеждащото. Това последното е намерено от духа, когато той пристъпва към първото. Ние получаваме едно научно задоволяване от едни възглед само тогава, когато той ни въвежда в едно завършено цяло. Обаче сетивния свят като неорганически не се показва в никоя точка като нещо завършено, никъде не се явява едно индивидуално цяло. Винаги един процес ни насочва към друг, от който той зависи; този ни насочва

към трети и т. н. Къде има тук завършек? Сетивният свят като неорганичен не стига до индивидуалност. Той е завършен само в неговата цялостност. Ето защо ние трябва да се стремим, за да имаме едно цяло, да разберем целия неорганичен свят като ЕДНА система. Такава система е КОСМОСЪТ. Проникващото разбиране на Космоса е цел и идеал на неорганичната естествена наука. Всеки научен стремеж, който не прониква до там, е само една подготовка; той е само един член, а не самото цяло.

Б. ОРГАНИЧЕСКАТА ПРИРОДА

Дълго време науката е спирала пред органическото. Тя считаше своите методи за недостатъчни да *разберат* живота и неговите явления. Даже вярваше въобще, че всяка закономерност, каквато е тази действаща в неорганическата природа, престава тук. Това, което се допускаше в неорганическия свят, че едно явление ни става обяснимо, когато познаваме неговите естествени предварителни условия, тук просто се отричаше. Хората си представяха организма устроен *целесъобразно* според определен план на твореца. Считаше се, че всеки орган си има своето определение предначертано; тук всяко питане би могло да се отнася само за това: коя е целта на този или онзи орган, защо съществува това или онова?

Ако в неорганическия свят изследователите се обръщаха към предварителните условия на дадено нещо, за фактите на живота тези предварителни условия се считаха като свършено безразлични и главната стойност се влагаше в *определението* на вещта. Също така при процесите, които съпровождаха живота, не се питаше както при физикалните явления за естествените причини, а се считаше, че трябва да се припишат на някаква особена жизнена сила. Това, което се образува в организма, то се считаше за произведение на тази сила, която просто не се подчинява на останалите природни закони. До началото на нашето столетие (19-ти век) науката не знаеше да започне нищо с организма. Тя се ограничаваше само в областта на неорганическия свят. Като не се търсеше по този начин закономерността на органичното в природата на обекта, а в мисълта, която творецът е следвал при неговото създаване, науката се лишаваше от възможността да стигне до едно обяснение. Как мога да узная аз онази мисъл? Аз съм ограничен само в това, което имам пред се бе си. Щом *самото то* не ми открива своите закони в моето мислене, тогава моята наука престава да съществува. Не може да става дума за едно отгатване В *научен смисъл* на плановете, които едно стоящо отвън същество е имало.

В края на миналото столетие още царуваше всеобщо възгледът, че не съществува една наука като обяснение на явленията на живота в смисъла, в който например физиката е една обясняваща наука. Даже Кант се опита да даде за този възглед едно философско основание. Той считаше именно

нашия ум за такъв, който може да отива само от частното към общото. Според него частното, отделните неща му са дадени и от това той абстрахира своите общи закони. Кант нарича този начин на мислене *дискурсивен* и го счита за единствен подходящ за човека. Ето защо, според неговото мнение, съществува една наука само за нещата, при които частното взето по себе си и за себе си напълно непонятно и може да бъде подведено под едно абстрактно понятие. Това условие Кант не намери изпълнено при организмите.

Тук отделното явление издава едно *закономерно*, т.е. *съобразно с понятието устройство*. Частното носи на себе си следи на понятието. Обаче, според възгледа на Кьонигсбергския философ, ние нямаме заложбата за разбирането на такива същности.

Ние можем да разбираме нещата само там, където понятие и отделна вещ са разделени; първото представлява нещо общо, втората нещо частно. Следователно не ни остава нищо друго освен да поставим на основата на нашите наблюдения на организмите идеята на целесъобразността; да третираме живите същества така, като че на основата на техните явления стои една система от намерения. Следователно тук Кант е обосновал научно ненаучността.

Гьоте е протестира решително срещу подобен ненаучен похват. Той никога не можеше да разбере, защо нашето мислене не ще бъде достатъчно да запита при едно живо същество: от къде произлиза то, вместо за какво служи то. Това беше присъщо на неговата природа, която постоянно го подтикваше да гледа всяко същество в неговото вътрешно съвършенство. За него беше ненаучен този начин на разглежда не на нещата, който се интересуваше само от целесъобразността на един орган, т. е. от неговата полза за не що друго. Какво общо може да има това с вътрешната същност на една вещь? За него никога не беше важно това, за което то служи; а само това, как то се развива. Той иска да разглежда един обект не като за вършена вещь, а в неговото ставане, в неговото развитие, за да познае, от какъв произход е той. Към *Спиноза* го привличаше особено това, че този не приемаше възгледа за външната *целесъобразност* на органите и организмите. Гьоте изискваше за познанието на органическия свят един метод, който да бъде научен точно в смисъла, в който е този, който прилагаме към неорганическия свят.

Нуждата от един такъв метод в естествената наука възникваше постоянно, макар и не така гениално както у него, но все пак не по-малко настоятелно. Днес обаче опитите, които бяха направени тук и там за въвеждането на този метод, са успели това е без съмнение друг въпрос. Тук преди всичко е направена голяма грешка. Хората на науката вярваха, че трябва просто да вземат метода на неорганичната наука и да го пренесат върху

царството на организмите. Те считаха въобще този метод като единствено научен и мислеха, че щом *органиката* трябва да бъде научно възможна, тя трябва да бъде такава точно в смисъла, в който е например *физиката*. Но те забравиха възможността, че може би понятието на научността е много по-широко отколкото "*обяснението на света според законите на физикалния свят*". И днес още хората на науката не са проникнали до това познание. Вместо да проучат, на какво почива всъщност *научността* на неорганичните науки и след това да търсят един метод, който да приложат към живия свят, при спазването на изискванията добити вече в неорганичната наука, те просто обясняват като всемирни законите добити на една по-ниска степен на съществуването. Но преди всичко трябва да се проучи, на какво почива въобще научното мислене. Ние сторихме това в нашата студия. В предишната глава разбрахме, че неорганичната закономерност не е единственото съществуващата, а е само един специален случай от всички възможни закономерности въобще. Методът на физиката е просто един *особен* случай на един всеобщ научен начин на изследване, при което се взема под внимание природата на разглежданите предмети, областта, на която тази наука принадлежи. Ако този метод се разпростре върху органическия свят, тогава се заличава специфичната природа на този свят. Вместо органичното да бъде изследвано според неговата природа, натрапва му се една чужда нему закономерност. По този начин, отричайки органичното, хората никога не ще го познаят. Един такъв научен подход повтаря просто на една по-висока степен това, което е добил на една по-ниска степен; и докато вярва, че поставя по-висшата форма на съществуването под установените по друг начин и на друго място закони, тази форма се изплъзва при усилията, които прави, понеже не знае да я запази и да се отнася към нея според нейната особеност. Всичко това иде от погрешния възглед, който вярва, че методът на една наука е нещо външно на обектите на тази наука, обусловено не от самите тези обекти, а от *нашата* природа. Вярва се, че върху обектите можем да мислим по определен начин, а именно върху *всички* - върху цялата вселена - по същия начин. Предприемат се изследвания, които трябва да покажат това: по силата на нашата природа ние можем да мислим само индуктивно, само дедуктивно и т.н. Това е природата на нашия дух. При това се изпуска изпредвид, че обектите, на които искаме да наложим нашия начин на разглеждане, може би съвсем не го понасят. Че е справедлив упрекът, който отправяме към органичната естествена наука на нашите дни: тя пренася върху органическата природа не принципа на научния начин на разглеждане въобще, а този на неорганическата природа, това ни показва един поглед върху възгледите, на Хегел, който без съмнение е най-забележителният съвременен теоретик на изследването на природата. Когато

той изисква от всеки научен стремеж "Навсякъде да добие значение причинната връзка на явленията", когато казва: "Ако психическата механика не би била така безкрайно сложна, ако бихме били в състояние да обгърнем напълно с погледа и историческото развитие на психическите функции, тогава ние бихме могли да ги доведем всичките в една душевна математическа формула", от това ясно се вижда, какво иска той: да третира целия свят според шаблона на метода на физиката. Но това изискване стои и на основата на дарвинизма, не в неговата първоначална форма, а в неговото днешно тълкуване. Видяхме, че в неорганическата природа един процес бива обяснен, когато показваме *неговото закономерно възникване* от други сетивни действителности, когато го извличаме от предмети, които принадлежат както и *той* самият на сетивния свят. Обаче как днешната органика (наука за организмите, биология) прилага принципа на *приспособяването и борбата за съществуване*, която и двата не можем да подложим на съмнение като израз на едно състояние на нещата? Съвременните естественици вярва, че могат да извлекат характера на определен вид растения или животни от външните условия, в които те са живели, както например затоплянето на едно тяло се обяснява от падащите върху него слънчеви лъчи. Забравя се обаче напълно, че по своите пълни със съдържание определения този характер не може никога да се счита като последствие на тези условия. Условията могат да имат едно определящо влияние, но те не са една *съдържаща* причина. Ние сме наистина в състояние да кажем: под впечатлението на това или онова състояние на нещата един вид трябваше да се развие така, че да се развие по-особено този или онзи орган; обаче съдържателната част, специфично-органичното не може да бъде извлекено от външните условия. Едно органическо същество би имало съществени свойства а, в, с; но в своето развитие то е попаднало под влиянието на определени външни условия.

Поради това неговите свойства са приели собствена форма а, в, с. Когато държим сметка за тези влияния, ние ще разберем, че а се е развило във формата на а, в на в, с на с. Обаче специфичната природа на а, в, и с не може да се получи за нас никога като резултат на външните условия. Преди всичко трябва да насочим нашето внимание върху това: от къде вземаме съдържанието на онова всеобщото, като специален случай на което считаме отделното органическо същество? Ние знаем напълно добре, че специализирането се получава чрез въздействие отвън. Обаче самата специализирана форма трябва да я извлечем от един вътрешен принцип. Че се е развила именно тази специализирана форма, върху това ние се осветляваме, когато проучим околната среда на едно същество. Но все пак тази специализирана форма е нещо по себе си и за себе си; ние я виждаме надарена с определени качества. Виждаме е за какво се касае, от какво за

висят нещата. Срещу външното явление застава едно оформено в себе си съдържание, което ни дава в ръцете това, от което се нуждаем, за да извлечем споменатите качества. В неорганичната природа ние възприемаме със сетивата един факт и за да го обясним търсим един друг факт, един трети и т.н.; и резултатът е, че първият факт ни се явява необходимо последствие от последните. Но в органическия свят не е така. Тук освен от фактите ние се нуждаем от още един фактор. На основата на въздействието на външните обстоятелства трябва да поставим нещо, което не се оставя да бъде определено от тези последните по един пасивен начин, а се определя активно от себе си под тяхното влияние.

Но какво представлява тази основа? Тя не може да бъде нищо друго, освен това, което в частното се явява като *форма на общото*. Обаче определен организъм винаги се явява в една частна форма. Но споменатата основа е поради това един организъм винаги във формата на общото. Един *общ образ на организма*, който обхваща в себе си всички негови особени форми. По примера на Гюте ще наречем този общ организъм *тип*. Няма значение, че думата тип може да означава според своето езиково развитие каквото и да е друго; ние я употребяваме в този смисъл на Гюте и при това никога не разбираме нищо друго освен даденото. Този тип не е развит в неговото съвършенство в никой отделен организъм. Само нашето разумно мислене е в състояние да го овладее, като го извлича като общ образ от явленията. Следователно *типът* е идеята на организма: животинското в животното, общото растение в специалното. Под този тип не трябва да си представяме нещо сковано. Той няма абсолютно нищо общо с това, което Агасиз, забележителния противник на Дарвин, нарече една *"въплътена творческа мисъл на Бога"*. Типът е нещо изцяло течно, от което могат да бъдат извлечени всички особени видове и родове, които можем да считаме като подтипове, като специализирани типове. Типът не изключва теорията на произхода. Той не противоречи на факта, че органическите форми се развиват една от друга. Той е само логическият протест срещу това, че органическото развитие преминава чисто в явяващите се по ред, фактически (сетивно възприемаеми) форми.

Той е онзи, който установява връзката в това безкрайно разнообразие. Той е вътрешната страна на това, което ние виждаме във външните форми на живите същества. *Теорията на Дарвин предполага типа*. Ти път е истинският първичен организъм (праорганизъм); според това, как се специализира идейно: прарастение и праживотно.

Той не може да бъде нито едно отделно, сетивно-действително живо същество. Това, което Хекел или други естественици считат като първична форма, то е вече една особена форма; то е именно най-простата форма на типа. Че по време типът се явява първо в най-простата форма, това не

обуславя, щото явяващи те се следващи по време форми да се получават като последствие на предшестващите го по време.

Всички форми се явяват като *последствие на типа*, първата както и последната са явления на същия. Него трябва да поставим на основа на една истинска наука на организмите, а не просто да извличаме едни от други отделните животински и растителни видове. Типът минава като червена нишка през всички степени на развитие на органическия свят. Ние трябва да го задържим и след това *с него* да пребродим цялото това велико, разновидно царство. Тогава то става разбираемо за нас.

Иначе той се разпада, както целият останал свят на опитността се разпада в едно лишено от връзка множество от отделни неща. Даже когато вярваме, че по-късното, по-сложното, по-устроеното произхожда от по-ранната, от *предишната* по-проста форма и считаме тази форма за първично, ние се мамим, защото сме извели само една специална форма от друга специална форма.

Веднъж Фридрих Теодор Вишер е изказал по отношение на теорията на Дарвин възгледа, че тя налага като необходима една ревизия на нашето понятие за времето.

Тук ние стигнахме до една точка, която явно ни показва, в какъв смисъл би трябвало да стане една такава ревизия. Тя би трябвало да покаже, че извеждането на нещо по-късно от нещо по-ранно не е никакво обяснение, че първото по време е принципно първото. Всяко извеждане трябва да става от нещо принципно и най-много би трябвало да се покаже, кои фактори са действували, за да се развие един растителен или животински вид ПО ВРЕМЕ преди други видове. Типът играе в органическия свят същата роля, каквато природният закон играе в неорганическия свят. Както това последният ни дава възможността да познаем всеки отделен процес като член на едно велико цяло, така и типът ни поставя в състояние да считаме отделният организъм като една особена форма на първичната форма.

Ние вече обърнахме внимание на факта, че типът съвсем не е една завършена, замразена форма на понятие, а е нещо течно, че може да приеме най-разнообразните форми. Броят на тези форми е безкраен, защото онова, чрез което първичната форма е една отделна, особена форма, няма никакво значение за самата първична форма.

Това е точно така, както един природен закон управлява безкрайно много отделни явления, защото специалните определения, които се явяват в отделния случай, нямат нищо общо със самия закон. Въпреки това тук се касае за нещо свършено различно, съществено различно отколкото в неорганическата природа. Там се касаеше за това, да покажем, че един определен сетивен факт може да протече така, а не по друг начин, защото съществува този или онзи *природен закон*. Фактът и законът стоят един срещу

друг като отделни фактори и по-нататък не е нужна никаква духовна работа, освен, когато видим един факт, да си припомним закона, който е меродавен. При едно живо същество и неговите явления това е различно. Тук се касае за това, да развием отделната форма, която се явява в нашата опитност, от типа, който трябва да сме схванали. Ние трябва да извършим един духовен процес от съвършено друг род. Не трябва да срещу поставяме на отделното явление типа като нещо завършено, както вършим това с природния закон. Че всяко тяло, ако не бъде възпрепятствувано от странични обстоятелства, пада на земята така, че изминалите разстояния в последователните времена се отнасят едно към друго както 1:3:5:7 и т.н., това е един веднъж завинаги установен закон. Той е едно *първично явление*, което се явява, когато две маси (земя, тялото върху нея) влизат във взаимоотношение. Ако в нашето наблюдение се яви един специален случай, върху който можем да приложим този закон, нужно е само да разгледаме сетивно наблюдаваните факти в онова отношение, което ни дава на ръка законът, и ще намерим потвърждението на този закон. Ние отнасяме отделния случай към закона. Природният закон изразява връзката на фактите, които в сетивния свят са разделени; обаче той остава да съществува като такъв по отношение на отделното явление. При типа ние трябва да *развием* от първичната форма онзи особен случай, който стои пред нас. Ние не трябва да срещу поставяме типа на отделната форма, за да видим, как той регулира последната; трябва да направим тази форма да произлезе от него. Законът властвува над явлението като нещо стоящо над него; типът се влива в отделното живо същество; той се отъждествява с него. Ето защо една наука на организмите, когато тя иска да бъде наука в смисъла, в който е механиката или физиката, трябва да покаже типа като най-обща форма и след това и различните идейни отделни форми. Механиката също е едно съединение на различните природни закони, при което реалните условия са приети изцяло хипотетично. Същото трябва да бъде и в науката на организмите. И тук трябва да се приемат хипотетично определени форми, в които се развива типът, ако искаме да имаме една рационална наука. След това би трябвало да покажем, как тези хипотетични форми могат да бъдат пренесени върху определена, стояща пред нашето наблюдение форма. Как в неорганичния свят отнасяме едно явление към един закон, така и тук ние РАЗВИВАМЕ една специална форма от първичната форма. Науката на организмите се ражда не като противопоставим външно общото на частното, а чрез развитието на една форма от другата.

Както механиката е една система от природни закони, така и науката на организмите трябва да бъде една поредица от развойни форми на типа. Само че в механиката ние съединяваме отделните закони и ги *подрежда-*

ме в едно цяло, докато тук трябва да направим отделните форми да произлязат живо един от други. Тук е възможно една възражение. Щом типичната форма е нещо точно, как тогава е въобще възможно да установим една верига от наредени един до друг отделни типове като съдържание на една наука на организмите? Можем добре да си представим, че във всеки особен случай, който наблюдаваме, ние познаваме една специална форма на типа, обаче по отношение на науката ние не можем просто да съберем такива действително наблюдавани случаи. Но ние можем да направим нещо друго. Можем да направим типът да измине своята редица от възможности и след това винаги да задържа (хипотетично) тази или онази форма. Така ние установяваме една редица от мисленно изведени от типа форми като съдържание на една рационална наука на организмите.

Възможна е една наука на организмите, която е наука напълно в най-строгия смисъл както механиката. Само че нейният метод е друг. Методът на механиката е показателният. Всяко доказателство се основава на определено правило. Съществува винаги определена предпоставка (т.е. дадени са възможни за опитността условия) и след това се определя, какво настъпва, когато тези предпоставки са налице. Тогава ние разбираме едно отделно явление като поставим на основата закона. Ние мислим така: при тези условия настъпва едно явление; условията са налице, ето защо явлението трябва да настъпи. Този е нашият мислителен процес, когато пристъпваме към едно събитие на неорганичния свят, за да го обясним. Този е доказателствения метод. Той е научен, защото прониква напълно едно явление с понятието, защото чрез него възприятие и мислене се покриват напълно.

Обаче ние не можем да направим нищо с този доказателен метод в науката на организмите. Типът не определя именно, че при определени условия трябва да настъпи едно определено явление; той не установява нищо върху едно отношение на членовете, които стоят един срещу друг външно и са чужди един на друг. Той определя само закономерността на *своите* собствени части. Той не сочи като природен закон над себе си. Следователно особените органически форми могат да бъдат *развити* само от *общата типова форма* и явяващите се в опитността органически същества трябва да съвпадат с някоя от тези изведени от типа форми. Тук на мястото на доказателствения метод трябва да *поставим развойния метод*. Тук не се установява, че външните условия действуват по този начин едни върху други и затова имат определен резултат, а това, че при определени външни условия от типа се е образувала една особена форма. Тази е решаващата разлика между неорганичната и органичната наука. Тази разлика не лежи по такъв последователен начин на основата на никой подход в изследването както при това на Гьоте. Никой както Гьоте не е познал, че ед

на наука на организмите трябва да бъде възможна без всякакъв мъглив мистицизъм, без теология, без приемането на някакви творещи мисли. Обаче също така никой както не го не е отхвърлял така категорично подхода, който иска да проучи органическия свят с методите на неорганическата естествена наука. Както видяхме, типът е едно по-пълна научна форма отколкото първичното явление. Той също така предполага една по-интензивна дейност на нашия дух отколкото изисква първичното явление. При размисъл върху нещата на неорганическата природа възприятието на сетивата ни дава на ръка съдържанието. Нашата сетивна организация е тази, която тук ни доставя това, което в света на организмите получаваме чрез духа. За да възприемаме сладко, кисело, топло, студено, светлина, цвят и т.н., ние се нуждаем само от здрави сетива. Тук в *мисленето* към веществото трябва да намерим само формата. Обаче в типа съдържание и форма са тясно свързани едно с друго. Ето защо типът не определя съдържанието чисто формално, както законът прави това, а той прониква живо това съдържание от вътре, като нещо собствено негово. На нашия дух се поставя задачата, едновременно с формалното да вземе продуктивно участие в създава не на съдържанието. Един начин на мислене, на който съдържанието се явява в непосредствена връзка с формалното, се е наричало винаги *интуитивно мислене*.

Интуицията се явява много пъти като научен принцип. Английският философ РЕЙД нарича интуиция способността, с която от възприятието на външните явления (сетивни впечатления) черпим същевременно убеждението за БИТИЕТО. ЯКОБИ считаше, че в нашето чувство за Бога ни е дадено не само това чувство, но същевременно и гаранцията, че Бог е. Това съждение също се нарича интуитивно. Когато виждаме, винаги характерното е, че в съдържанието постоянно ни е дадено нещо повече от самото това съдържание, че знаем за едно мислително определение, *без доказателство*, просто чрез непосредствено убеждение. Счита се, че не е нужно да се доказват мислителните определения "*битие*" и т.н. изхождайки от материала на възприятието, но човек ги има в неразделно единство със съдържанието. А този е действително случаят при типа. Ето защо той не може да даде никакво средство за доказателство, а дава на ръка само възможността да бъде развита от него всяка особена форма. Съобразно с това при схващането на типа нашият дух трябва да действа много по-интензивно отколкото при схващането на природния закон. Той трябва да поеме върху себе си една дейност, за която наричаме съзерцание (гледане, наблюдаване). Следователно на тази по-висока степен самият дух трябва да бъде съзерцаващ. Нашата разсъдъчна способност трябва да *съзерцава мислено* и да *мисли съзерцаващо*. Както Гьоте за първи път обясни, тук ние имаме работа с една съзерцаваща разсъдъчна способност. По този по

вод Гьоте е доказал, че в човешкия дух съществува като необходима форма на схващането *това*, за което *Кант* смяташе да е доказал, че то не е присъщо на човека въз основа на цялата негова заложба. Ако типът представлява в органичната природа това, което в неорганичната е природен закон (първичното явление), то интуицията (съзерцателна разсъдъчна способност) представлява доказателствена (размислителна) разсъдъчна способност. Както учените са мислили, че могат да приложат към органичната природа същите закони, които са меродавни за една по-ниска степен на познанието, така те са считали също, че същият метод важи тук както и там. И двете са една грешка. Твърде често интуицията се е подценявала в науката. Учените са считали като един недостатък на Гьотевия дух, че той е искал да постигне с интуицията научни истини.

Това, което се постига по интуитивен път, мнозина го считат за много важно, когато се касае за едно научно *откритие*. Тогава се казва, че често пъти едно *хрумване* води по-далече от методичното школуването мислене. Защото често пъти се нарича интуиция, когато някой случайно е налучкал нещо правилно, вярно, за чиято истинност изследователят се убеждава само по околен път. Но често се отрича, че самата интуиция може да бъде един принцип на науката. Това, което се разкривало на интуицията, трябва първо да бъде доказано допълнително - така се мисли - ако то трябва да има научна стойност. По този начин също учени те са считали научните постижения на Гьоте като остроумни хрумвания, които са получили своето потвърждение допълнително чрез строгата наука.

Обаче за науката на организмите интуицията е правилният метод. Считаме от нашите изложения да следва ясно, че Гьотевият дух е намерил правилния път в науката на организмите именно затова, защото е бил надарен с интуиция. Методът присъщ на науката на организмите съвпаднаше с устройството на неговия дух. Ето защо за него стана толкова по-ясно, до каква степен тази наука на организмите се различава от неорганичната естествена наука. Едното му стана ясно чрез другото.

Поради това той очертаваше също с ярки черти същността на неорганичното. За подценяване на работата с интуицията допринася не малко фактът, че на нейните постижения не се отдава онова доверие, онази степен на доверие, както на доказателните науки. Често пъти *наука* се нарича само това, което е било доказано, а останалото *вяра*.

Трябва да се помисли, че интуицията означава нещо съвършено различно в нашето научно направление, което е убедено, че в мисленето ние схващаме действително ядката на света, а не както в онова научно направление, което поставя тази ядка на света в една неизследваема отвъдна област. Който не вижда в стоящия пред нас свят, доколкото ние го изпитваме със сетивата или го проникваме с нашето мислене, нищо повече ос-

вен един отблясък, един образ на нещо отвъдно, непознато, действащо, което остава скрито не само за *първия поглед*, но и въпреки всяко научно изследване, той може да вижда без съмнение само в доказателствения метод един заместител за липсващото проникване в *същността* на нещата. Тъй като не се издига до възгледа, че една мислителна връзка се ражда непосредствено чрез даденото в мисълта *действително* съдържание, е следователно чрез самата вещ, той счита, че може да подкрепи тази мислителна връзка само благодарение на това, че тя е в съзвучие с някои основни убеждения (аксиоми), които са толкова прости, че нито са способни за едно доказателство, нито се нуждаят от такова. Ако тогава му се даде едно научно твърдение, което по цялото си естество изключва доказателния метод, то му се струва натрапено отвън; пред него застава една истина, без той да познае, какви са основанията на нейната валидност. Той вярва, че няма едно знание, едно *разбиране* в нещата, а вярва, че може да се отдаде само на една *вяра*, че съществуват някакви основания за нейната валидност вън от *неговата мислителна способност*.

Нашият възглед за света не е изложен на опитността, границите на доказателния метод да се считат същевременно като граници на научното убеждение. Той ни доведе до разбирането, че ядката на света се влива в нашето мислене, че ние не само мислим *върху* същността на света, а мисленето е едно сливане със същността на действителността. С интуицията на нас не ни се натрапва една истина от вън, защото за нашето становище не съществува едно такова външно и вътрешно по начина, по който го приема току-що споменатото от нас и противоположно на нашето научно направление. За нас интуицията е едно непосредствено разбиране, едно проникване в истината, което ни дава всичко отнасящо за нея. Тя преминава напълно в това, което ни е дадено на нашето интуитивно разсъждение. Характерното, което е важно при *вярата*, а именно, че ни е дадена само готовата истина и не основанията, и че ние не можем да вникнем във въпросната вещ, тук липсват напълно. Разбирането получено по пътя на интуицията е също така *научно* както и доказаното.

Всеки отделен организъм е развитието от типа на една особена форма. Той е една индивидуалност, която сама се регулира и определя от един център. Той е една завършена в себе си цялост, нещо, което в неорганичната природа е само *Космосът*.

Идеалът на неорганичната наука е: да схване целостта на всички явления в една единна система, за да може да застанем пред всяко отделно явление със съзнанието: ние го познаваме като член на Космоса. Напротив в органичната наука идеалът трябва да бъде, да имаме в типа и във формите на неговите явления в най-възможното съвършенство онова, което виждаме да се *развива в редицата* от отделните същества. Прекарването на типа

през всички явления е тук меродавното. В неорганичната наука съществува *системата*, а науката на организмите *сравнението* (на всяка отделна форма с типа).

Спектралната анализа и усъвършенствуването на астрономията разпростират добитите истини в ограничената област на земното върху целия свят. С това те се приближават към първия идеал. Вторият идеал ще бъде изпълнен, когато използваният от Гьоте сравнителен метод бъде познат в неговото значение.

8. Д У Х О В Н И Т Е Н А У К И

А. УВОД. ДУХ И ПРИРОДА

Ние изчерпахме областта на познанието на природата. Органиката (науката на организмите) е най-висшата форма на естествената наука. Това, което се намира над нея, са духовните науки. Тези последните изискват едно съвършено различно отнасяне на човешкия дух към обекта в сравнение с естествените науки. При естествените науки духът имаше да играе една универсална роля. На него се падаше задачата да доведе до завършек самия миров процес. Това, което съществуваше без духа, беше половината от действителността, беше незавършено, във всички точки само частично произведение. Тук духът трябва да извиква в съществуване най-вътрешните двигателни пружини на действителността, които без съмнение и без него биха имали значение и без неговата субективна намеса. Ако човекът би бил само едно същество надарено със сетива, без духовно схващане, то неорганичната природа би била не по-малко зависима от природни закони, но тези закони никога не биха се явили в съществуване. Наистина би имало същества, които биха възприема ли произведеното (сетивния свят), но не и произвеждащото. Това, което се изявява в човешкия дух, е действително същинската, а именно най-истинската форма на природата, докато за едно същество надарено само със сетива съществува само нейната външна форма. Тук науката има една роля от световно значение. Тя е завършекът на делото на творението. Това е обяснението на природата със самата себе си, което се извършва в съзнанието на човека. Мисленето е последният член в поредицата от процеси, които образуват природата.

Не така е при духовната наука. Тук нашето съзнание има работа със самото духовно съдържание: с отделния човешки дух, с творенията на изкуството, на литературата, с редуващите се научни убеждения, с творенията на изкуството. Тук духовното е схващано от духа. Тук действителността има вече идейното, закономерното в себе си, което иначе се проявява едва в духовното схващане. Това, което в естествената наука е едва произведение на размислянето върху предметите, тук то е вродено в самите предмети. Науката играе една друга роля. *Същността* би била налице в

обекта и без нейната намеса, и без нейната работа. Това е едно обяснение на човека със самия себе си и с неговия род. Науката има да изпълнява тук една мисия различна от тази по отношение на природата.

Първо тази мисия се явява отново като една човешка нужда. Както необходимост да се намери към природната действителност идеята за природата се явява първо като една нужда на нашия дух, така и задачата на духовната наука съществува също първо като стремеж на човека. Тук отново имаме един обективен факт, който се проявява като субективна нужда. Човекът не трябва да действа както съществото на неорганичната природа върху едно друго същество по външни норми, според една *господстваща* над него закономерност, той също не трябва да бъде просто отделната форма на един общ тип, а трябва сам да си поставя целта на своето съществуване, на своята дейност. Когато неговите действия са резултати на закони, тези закони трябва да бъдат такива, които той сам си дава. **ТОВА**, което той е по себе си, това, което той е между своите себеподобни в държавата и в историята, той не трябва да го бъде чрез външно определение. Как той се включва в структурата на света, зависи от него. Той трябва да намери точката, за да вземе участие в движението на света. Тук духовните науки получават своята задача. Човекът трябва да познава духовния свят, за да определя своето участие в него според това познание. Тук изниква мисията, която психологията, етнографията, историческата наука трябва да изпълняват. Тази е същността на *природата*, че закон и дейност са разделени, дейността се явява властваща от закона; напротив тази е същността на свободата, че и двете се сливат, че действащият фактор се проявява непосредствено в действието и произведеното регулира само себе си.

Ето защо *духовните науки* в превъзходен смисъл са *науки на свободата*. Идеята за свобода трябва да бъде техният център, властващата ги идея. Естетическите писма на *Шилер* стоят така високо затова, защото те искат да намерят същността на красотата и идеята за свобода, защото свободата е принципът, който ги прониква. Духът взема само онова място в общото, в мировото цяло, което той си дава като индивидуален дух. Докато в науката за организмите трябва постоянно да се държи под погледа общото, идеята за типа, в духовните науки трябва да се съблюдава идеята на личността. Важното не е идеята, както тя се из явява в общото (типа), а както тя се явява в отделното същество (индивида). Естествено меродавна е не случайната отделна личност, не тази или онази личност, а личността въобще; обаче тази личност не развиваща се от себе си в особени форми и явяваща се така в сетивното съществуване, а достатъчна в себе си, завършена в себе си, намираща в себе си своето определение. Типът има определението да се реализира първо в индивида. Личността има определени-

ето да добие едно идейно, действително почиващо на себе си съществуване. Съвършено различно нещо е, когато някой говори за едно общо човечество, отколкото за една обща природна закономерност. При последната особеното е обусловено от особеното, от частното. Когато ни се удаде да доловим в историята общи закони са дотолкова такива, доколкото историческите личности са си ги поставили като цел, като идеали. Тази е вътрешната противоположност между природа и дух. Първата изисква една наука, която се издига от непосредствено даденото, като нещо *обусловено*, към това, което духът може да схване, като обуславящ фактор, духът изисква една наука, коятонапредва от даденото, като обуславящ фактор, към обусловеното. Че *особеното* е същевременно законодателно, това характеризира духовните науки; че тази роля се пада на общото, това характеризира естествените науки. Това, което в естествената наука е за нас ценно само като преходна точка, особеното, това единствено ни интересува в духовните наука.

Това, което търсим в първата, *общото*, тук се взема под внимание само дотолкова, доколкото ни изяснява *особеното*. Би било против духа на науката, ако по отношение на природата бихме останали при непосредствеността на особеното, на частното. Но също така би било убийствено за духа, ако например бихме искали да обхванем историята на Гърция в една обща схема от понятия. В първия случай придържащото се към явлението разбиране не би постигнало никаква наука; във втория постъпващият по един общ шаблон дух би изгубил всякакво разбиране за индивидуалното.

Б. ПСИХОЛОГИЧЕСКО ПОЗНАНИЕ

Първата наука, в която духът има работа със себе си, е *психологията*. Духът стои наблюдаващ се срещу себе си. *Фихте* приписваше на човека едно съществуване само дотолкова, доколкото той поставя това съществуване в себе си. С други думи: човешката личност има само онези признаци, свойства, способности и т.н., които тя си приписва по силата на вникването в своето същество. Една човешка способност, за която човекът не би знаел нищо, той не би я признал като своя, би я приписал на нещо чуждо нему. Когато Фихте считаше, че може да основе върху тази истина цялата наука, това беше една грешка. Тя е определена да бъде и да стане най-висшият принцип на психологията. Тя определя метода на същата. Когато духът притежава едно качество само дотолкова, доколкото сам си го приписват, психологическият метод е задълбочаването на духа в своята собствена дейност. Следователно тук методът е схващането на самия себе си. Естествено е, че с това не можем да ограничим психологията в това, тя да бъде една наука на случайните качества на някакъв (този или онзи) човешки индивид. Ние освобождаваме отделния дух от неговите случайни

ограничения, от неговите странични признаци и се стремим да се издигнем до разглеждането на човешкия индивид въобще. Меродавно не е това, че разглеждаме съвсем случайната човешка отделна индивидуалност, а това, че постигаме яснота върху определящия се от себе си индивид въобще. Който би искал да каже, че тук не бихме имали работа също с нищо друго освен с типа на човечеството, той взема типа за обобщено понятие. За типа е съществено, че като нещо общо той стои срещу своите отделни форми. Но не е така с понятието за човешкия индивид. Тук общото е непосредствено действащо в отделното същество, само че тази дейност се проявява по различен начин, според обектите, върху които тя се насочва. Типът се проявява в отделните форми и в тези отделни форми той влиза във взаимодействие с външния свят. Човешкият дух има само една форма. Обаче тук неговото чувство се вълнува от онези предмети, които го одушевява този идеал за дела и т.н. Това не е една особена форма на човешкия дух; това е винаги цялостният човек, с когото имаме работа. Ние трябва да отделим този цялостен човек от неговата окръжаваща среда, ако искаме да го схванем. Ако искаме да стигнем до типа, ние трябва да се издигнем от отделната форма до първичната форма; ако искаме да стигнем до духа, ние трябва да се абстрахираме от израженията, чрез които той се проявява, от специалните дела, които той извършва, и да разгледаме по себе си и за себе си. Трябва да го подслушваме, как той въобще действа, а не как е действувал в този или онзи случай. При типа трябва да освободим общата форма от отделните форми чрез сравнения; в психологията трябва просто да освободим отделната форма от окръжаващата среда.

Тук вече не е така както в науката за организмите, да виждаме в отделното, особено същество развитието, оформянето на общото, на първичната форма, а възприятието на особеното, на частното като самата тази първична форма. Човешкото духовно същество не е ЕДНО развитие, едно оформяне на първичната форма, а развитието, оформянето на същата. Когато ЯКОБИ вярва, че същевременно с възприятието на нашата вътрешност добиваме убеждението, че на основата на тази вътрешност лежи едно единно същество (интуитивно себе-схващане), тази мисъл е погрешна поради това, защото ние възприемаме самото това единно същество. Това, което иначе е интуиция, тук става себе-разглеждане, себе-наблюдение.

Това е също необходимо фактически при най-висшата форма на съществуването. Това, което духът може да прочете от явленията, е най-висшата форма на съдържанието, която той въобще може да добие. Когато след това размисли върху себе си, той трябва да се познае като непосредствена проява на тази по-висша форма, като самият неин носител. Това, което духът намира като единство в много формената действителност, той трябва

ва да го намери в неговата отделеност като непосредствено съществено същество. Това, което той срещу поставя на отделното, на особеното като общо, той трябва да го присъди на своя индивид като негова същност.

От всичко това се вижда, че можем да добием една истинска психология само тогава, когато се задълбочим в устройството на духа като нещо действуващо. Изследователите на нашето съвремие са поискали да поставят на мястото на този метод един друг, който прави за обект на психологията явленията, в които се проявява духът, а *не самият дух*. Те вярват, че могат също така да доведат неговите прояви в една външна връзка, както това става при неорганичната природа, при фактите на неорганичната природа. Така те искат да основат една *"наука на душата (психология) без душа"*. От това, което разгледахме, следва, че при този метод се изгубва из предвид именно това, което е най-важно. Ние трябва да се освободи духа от неговите прояви и да насочим вниманието си върху него като произвеждащ фактор. Съвременните изследователи се ограничават в проучването на самите прояви, а забравят духа, който ги произвежда. Те са се оставили тук подмамани към онова погрешно становище, което иска да приложим методите на механиката, на физиката и т.н. върху всички други науки.

Единната душа ни е дадена също така като опитност, както и нейните отделни действия. Всеки има съзнание за това, че неговото мислене, чувствуване и воление изхождат от неговия "Аз". Всяка дейност на нашата личност е свързана с този център на нашето същество. Ако при едно действие изпускаме изпредвид тази връзка с личността, тогава то въобще престава да бъде едно явление на душата. То попада или под понятието на неорганичната природа, или под това на органичната. Ако върху една маса се намират две топки и аз блъсна едната върху другата, щом се абстрахирам от моето намерение и моята воля, всичко се свежда до физически или физиологически процес. При всички прояви на духа: мислене, чувствуване, воление, важното е да ги познаем в тяхната същност като прояви на личността. Върху това почива психологията. Обаче човекът не принадлежи само на себе си, той принадлежи и на обществото. Това, което се проявява в него, не е само неговата индивидуалност, а същевременно тази на народната общност, на която той принадлежи. Това, което той върши, произтича от неговата пълна сила както и от тази на неговия на род. Със своята мисия той изпълнява една част от тази на неговата народностна общност. Важното е, неговото място сред народа му да бъде такова, че може да прояви напълно силата на своята индивидуалност. А това е възможно само тогава, когато организмът на народа е от такова естество, че отделният човек да може да си намери мястото, на което да може да постави своя лост. Не трябва да бъде оставено на случайността, дали той ще

намери това място. По какъв начин трябва да се проучи, как индивидуалността се проявява сред народностната общност, това е работа на етнографията и на държавната наука. Индивидуалността на народа е предмет на тази наука. Тя има задачата да покаже, каква форма трябва да приеме държавният организъм, когато в тази форма трябва да се изрази индивидуалността на народа. Конституцията, която един народ си дава, трябва да бъде развита от неговата най-вътрешна същност. И тук в обръщение са не малко грешки. Науката за държавата не се счита като една наука на опитността. Вярва се, че конституцията на всички народи трябва да бъде изработена по определен шаблон. Обаче конституцията на един народ не е нищо друго, освен неговият индивидуален характер доведен в строго определени законни форми. Който иска да набележи направление- то, в което трябва да се движи определена дейност на неговия народ, той не трябва да натрапва нищо външно на този народ: той трябва просто да изрази това, което лежи несъзнателно в характера на народа. "Умният не царува, но умът: неразумният, а разумът", казва Гьоте.

Да се разбере индивидуалността на народа като нещо разумно, този е методът на етнографията. Човекът принадлежи на едно цяло, чиято природа е организацията на разума. Тук отново можем да приведем едно важно изказване на Гьоте: "Разумният свят трябва да се разглежда като един велик безсмъртен индивид, който непрестанно върши необходимото и чрез това става даже господар на случайността". Както психологията има задачата да изследва същността на отделния индивид, така и етнографията (психологията на народите) има задачата да изследва гореспоменатия *"безсмъртен индивид"*.

В. ЧОВЕШКАТА СВОБОДА

Нашият възглед относно източниците на нашето познание не може да остане без влияние върху възгледа за нашите практически действия. Човекът действа според мислителни определения, които са в него. Това, което върши, се насочва според намерения, цели, които той си поставя. Но напълно самопонятно е, че тази цел, намерения, идеали и т.н. ще носят същия характер, както останалият мисловен свят на човека. И така ще има една практическа истина на догматичната наука, която има един характер същевременно различен от този, който се получава като следствие на нашата теория на познанието. Ако истините, до които човек стига в науката, са обусловени от една фактическа необходимост, която има своето седалище вън от мисленето, такива ще бъдат и идеалите, които той поставя на основата на своите действия. Тогава човекът действа според закони, основанието на които във фактическо отношение му липсват: той си мисли една норма, която е предписана отвън на неговото действие. То-

зи е обаче характерът на *заповедта*, която човекът трябва да съблюдава. Догмата като практическа истина е морална заповед.

Съвсем различно е положението, когато за основа се постави нашата теория на познанието. Тази последната не познава никаква друга основа на истините, освен намиращото се в тях съдържание на мислите. Обаче когато се ражда един морален идеал, тогава вътрешната сила, която се намира в неговото съдържание, е тази, която направлява нашето действие. Ние действуваме според един идеал, не защото той ни е даден като закон, а защото по силата на своето съдържание този идеал е действителен в нас и ни ръководи. Подтикът за действие не се намира вън, а вътре в нас.

Ние се чувствувахме подчинени на моралната заповед, трябваше да действуваме по определен начин, защото така ни повелява този закон. Тук на първо място идва *трябва* и след това *искам*, което трябва да се прибави към първото. Но не е така при нашия възглед. Тук волението е властващо. То само изпълнява това, което се намира като мислително съдържание в човешката личност. Човекът не се оставя една външна сила да му дава закони, той е своят собствен законодател.

Кой би трябвало да му даде тези закони, според нашия възглед за света? Първопричината на света се е разляла напълно в света; тя не се е оттеглила от света, за да го управлява отвън, а го движи отвътре; тя не се е укрила от него. Най-висшата форма, в която първопричината на света /Бог/ се явява след действителността на обективния живот, е мисленето и с него заедно човешката личност. Следователно, ако Първопричината на света има някакви цели, те са тъждествени с целите, които човекът си поставя, когато се проявява. Човекът действува според намеренията на Първопричината на света не когато изследва някакви заповеди на Ръководителя на света, а когато действува според своите собствени разбирания. Защото в тях се проявява Ръководителят на света. Този Ръководител на света не живее като *воля* някъде вън от човека; той се е отказал от всяка собствена воля, за да направи всичко зависимо от човешката воля. За да може човекът да стане свой собствен законодател, всички мисли върху извън човешки мирови определения и тем подобни трябва да бъдат изоставени. По този случай обръщаме вниманието върху съвсем сполучливата студия на *Крайенбул* в списанието "*Философски месечни тетрадки*", том 18, 3-та тетрадка. В тази студия е изложено по един правилен начин, как максимите на нашето действие следват непосредствено от нашия индивид; как всичко велико се изпълнява не чрез силата на моралния закон, а чрез непосредствения подтик на индивидуалната идея. Само при този възглед е възможна истинска свобода на човека. Когато човекът не носи в *себе си* основанията на неговото действие, на своето постъпване, а трябва да се ръководи според закони, той действува под една прину-

да, стои под властта на една необходимост, почти само като една природна твар. Ето защо нашата философия е философия на свободата в истинския смисъл. Тя показва първо теоретично, как трябва да отпаднат всички сили и т.н., които биха ръководили света отвън, за да направи след това от човека свой собствен господар в най-добрия смисъл на думата. Когато човекът постъпва морално, за нас това не е изпълнение на дълг, а проява на неговата изцяло свободна природа. Човекът действа не за това, защото трябва, а защото иска.

Този възглед е имал предвид също и Гьоте, когато е казал: "Лесинг, който неволно е чувствувал известно ограничение, влага в устата на един от своите герои думите: никой не трябва да трябва. Един остроумен, весело настроен човек е казал: който иска, той трябва. Един трети, несъмнено един образован, прибави към това: който разбира, той също иска". Следователно за нашето действане не съществува някакъв друг подтик освен нашето разбиране. Без да се яви някакво принуждение, свободният човек действа според своето разбиране, според *заповедите, които сам си дава*. Около тези истини се въртеше известния спорен въпрос на Кант и Шилер. Кант стоеше на становището на повелението на дълга. Той считаше, че унижава моралния закон, ако го направи да зависи от човешката субективност. Според неговия възглед човекът действа морално само тогава, когато при действието се освобождава от всички субективни подтици и се преклонява чисто на величието на дълга. Шилер виждаше в този възглед едно унижение на човешката природа. Нима тази човешка природа е така лоша, че трябва напълно да държи настрана своите собствени подтици, когато иска да бъде морална! Светогледа на Гьоте и на Шилер може да се присъедини само към дадения от нас възглед и да го признае. Изходната точка на действоването на човека трябва да се търси само в самия човек.

Ето защо и в историята, чийто обект е човекът, не трябва да се говори за външни влияния върху неговите постъпки, за идеи, които почиват във времето и т.н.; и най-малкото може да се говори за един план, който лежи на нейната основа. Историята не е нищо друго освен развитието на човешките действия, възгледи и т.н. "През всички времена само индивидите са тези, които са действували за науката, не епохата". Епохата на Сократ беше тази, която погуби Сократа чрез отрова; епохата изгори на кладата и Хус; епохите са останали винаги подобни на себе си, казва Гьоте. Всяко априорно построение на планове, които трябва да стоят на основата на историята, е против *историческия метод*, както той се получава от същността на историята. Историята се стреми да открие, какво са допринесли хората за прогреса на техния род; да познае, какви цели си е поставила тази или онази личност, каква насока е дала тя на своето време. Историята

трябва да бъде основана изцяло на човешката природа. Нашата наука на познанието изключва напълно положението, да се вмъкне в историята някаква цел, като тази например, хората да бъдат възпитани от една по-нисша степен на съвършенството до една по-висока степен и др. подобни. Също така погрешно е по отношение на нашия възглед, както *Хердер* върши това в своята книга "Идеи към философията на историята на човечеството", когато някой иска да схваща историческите събития както фактите на природата според редуването на причина и следствие. Законите на историята са от по-висше естество. Един факт на физиката се определя от друг факт така, че законът стои *над* явленията. Един исторически факт се определя като нещо идейно от нещо идейно. Тук може да става дума за причина и следствие само тогава, когато се придържаме към външността на нещата. Кой би могъл да повярва, че предава самият факт, когато нарича ЛУТЕРА причина на ре-формацията? Историята е по същество една идеална наука. Нейната действителност са вече идеи. Ето защо придържането към обекта е единствено правилният метод. Всяко излизане извън този обект е не историческо.

Психология, етнография и история са най-големите форми на духовната наука. Както видяхме, техните методи са основани на непосредственото схващане на идейната действителност. Техен обект е *идеята*, духовното, както обект на неорганичната наука е природния закон, а на науката за организмите *типът*.

Г. ОПТИМИЗЪМ И ПЕСИМИЗЪМ

Човекът се оказва за нас като център на мировия ред. Като дух той постига най-висшата форма на съществуването и извършва в мисленето най-съвършения миров процес. Нещата са действително само такива, каквито той ги осветлява. Това е един възглед, според който човекът има опората, целта и ядката на своето съществуване в самия себе си. Той прави от човека едно същество достатъчно за себе си.

Следователно достатъчно и за своето щастие. Ако трябва да има такова щастие, той трябва да го дължи на самия себе си. Всяка сила, която би му го раздала отвън би го осъдила на не свобода. Не може да се гарантира задоволяването на човека, ако той самият не си дари първо тази способност. Ако нещо трябва да означава радост за него, ние трябва първо да му дарим онази сила, чрез която той може да стори такова нещо. Удоволствие и неудоволствие съществуват за човека в по-висш смисъл само тогава, и дотолкова, доколкото той ги чувства като такива. С това обаче пропада всеки оптимизъм и песимизъм. Оптимизмът допуска, че светът е такъв, че в него всичко е добро, че той води човека до най-висшето задоволение.

Но ако това е така, тогава човекът трябва сам да добие от предметите на света нещо, което той желае, т.е. той не може да бъде щастлив чрез света, а чрез самия себе си. Напротив песимизмът вярва, че устройството на света е такова, че то вечно оставя човека незадоволен, че той никога не може да бъде щастлив. Горното възражение е валидно естествено и тук. По себе си външния свят е нито добър, нито лош, той става такъв чрез човека. Ако песимизмът би бил основателен, тогава човекът би трябвало сам да се направи нещастен. Той трябва да храни желание за нещастieto. Обаче именно задоволяването на неговото желание създава щастieto. Песимизмът би трябвало да приеме с последователност, че човекът вижда своето щастие в нещастieto. Но с това неговият възглед би се разпаднал също в нищо. Това единствено разсъждение показва достатъчно ясно погрешността на песимизма.

9. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

А. ПОЗНАНИЕ И ХУДОЖЕСТВЕНО ТВОРЧЕСТВО

Нашата теория на познанието съблече познанието от чисто пасивния характер, с който то често е облече но, и го обясни като ДЕЙНОСТ на човешкия дух. Обикновено се вярва, че съдържанието на науката е нещо взето отвън: мисли се, че на науката може да се осигури обективност дотолкова по-голяма степен, колкото повече духът се въздържа от всякаква прибавка към разглеждания материал. Нашето изложение показва, че и истинското съдържание на науката въобще не е възприеманата външна материя, а схванатата в духа идея, която ни въвежда по-дълбоко в процесите на света отколкото всяко разлагане и наблюдение на външния свят само като опитност. Идеята е съдържание на науката. По отношение на пасивно приетото възприятие науката е следователно продукт на дейността на човешкия дух. С това ние приближихме познанието до художественото творчество, което е също така едно дейно произведение на човека. Но същевременно ние изтъкахме и необходимостта да изясним тяхното взаимно отношение. Както познавателната така и художествената дейност почиват на това, че от действителността като произведение човекът се издига до нея като произвеждащ фактор; че от създаденото той се издига до създаването, от случайността до необходимостта. Докато външната действителност постоянно ни показва само едно създаване на творещата природа, в духа ние се издигаме до единството на природата, която ни се явява като творец. Всеки предмет на действителността ни представя *една* от възможностите, от безкрайните възможности, които лежат скрити в лоното на творещата природа. Нашият дух се издига до съзерцаването на онзи извор, в който са съдържат всички тези възможности. Науката и изкуството са само обекти, в които човекът отпечатва това, което му предлага това

съзерцание. В науката това става само във формата на идеята, т.е. в непосредствено духовната среда; в изкуството това става в сетивния или духовно възприемаем обект. В науката природата се явява като нещо "обхващащо всичко отделно" чисто идейно; в изкуството един обект на външния свят се явява като нещо изобразяващо това всеобхващащо. Безкрайното, което науката търси в крайното и се стреми да го изрази в идеята, изкуството го отпечатва в един материал взет от сетивния свят. Това, което в науката се явява като идея, в изкуството то е образ. Това е същото безкрайно, което е предмет на науката както и на изкуството, само че в първата то се явява по начин различен от тези във второто. Начинът на изобразяване е различен. Ето защо Гьоте укоряваше тези, които говорят за една идея на красивото, като че самата красота не е просто сетивният блясък на идеята. Тук се показва, как истинският художник трябва да черпи посредственото от Първоизточника на всяко битие, как той отпечатва на своите произведения необходимото, което име търсим идейно в природата и в духа на науката. Науката подслушва от природата нейната закономерност; изкуството върши не по-малко това, само че то всагда още тази закономерност в грубата материя. Едно произведение на изкуството е не по-малко природата от едно произведение на природата, само че в произведението на изкуството природната закономерност е вече така влята, както тя се явява на човешкия дух. Великите произведения на изкуството, които Гьоте видя в Италия, му се явиха като непосредствен отпечатък на необходимостта, която човекът открива в природата. Ето защо за него изкуството е също едно проявление на тайни природни закони. Всичко в изкуството се касае до това, доколко художникът е въплътил идеята в материята. Важното не е, както той третира, а *как* го третира. Ако външно възприеманата материя се е потопила изцяло в науката, така че да остане нейната същност, *идеята*, то в изкуството тази материя трябва да остане, само че нейната особеност, нейната случайност трябва да бъде съвършено превъзможната чрез художественото третиране. Обектът трябва да бъде напълно повдигнат от сферата на случайното и пренесен в тази на необходимото. В художествено красивото не трябва да остане нищо, на което художникът да не отпечатал *своя* дух. Третираният материал трябва да бъде победен от това, *как* той е третиран. Побеждаването на сетивността чрез духа, тази е целта на изкуството и на науката. Науката побеждава сетивността, като я разтваря напълно в дух; изкуството отпечатва в нея духа. Науката гледа *през* сетивността *идеята*, изкуството вижда идеята в сетивността. Едно изречение на Гьоте, което изразява тези истини по един обхванен начин, може да завърши нашите разглеждания: "Мисля, че бихме могли да наречем науката познание на всеобщото, отвлеченото знание; напротив изкуството нейния механизъм, ето защо бихме могли да

го наречем практическа наука. Така в крайна сметка науката би била теоремата, изкуството проблемата”.