



GA - 3

РУДОЛФ ЩАЙНЕР
РУДОЛФ ЩАЙНЕР

И С Т И Н А
И
Н А У К А

НА Д-р ЕДУАРД ФОН ХАРТМАН
ПОСВЕЩАНА С ДЪЛБОКО УВАЖЕНИЕ –
А В Т О Р Ъ Т

Изготвил: ПЕТЪР ИВАНОВ РАЙЧЕВ – препис от копие

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

	СТР.
1. Предговор.....	3
2. I. Въведение.....	6
3. II. Основният теоретико-познавателен въпрос на Кант.....	7
4. III. Теорията на познанието след Кант.....	12
5. IV. Изходни точки на теорията на познанието.....	19
6. V. Познание и действителност.....	26
7. VI. Свободната от предпоставки теория на познанието и Наукоучението на Фихте.....	31
8. VII. Теоретико-познавателно заключение.....	40
9. VIII. Практическо заключение.....	41

ПРЕДГОВОР

Съвременната философия страда от една нездрава вяра в Кант. Нека настоящия труд допринесе за преодоляването на тази вяра. Би било престъпно да подценим безсмъртните заслуги на този човек за развитието на немската наука. Обаче ние сме длъжни да осъзнаем най-после, че само тогава ще поставим началото на едно действително задоволяващо обхващане за света и живота, когато застанем на решителна противоположна позиция спрямо този ум. Какво направи Кант? Той показва, че първоосновата на нещата, намираща се извън обсега на нашите сетива и нашия разум и които неговите предшественици са търсили с помощта на невярно разбирали понятия, е недостъпна за нашата познавателна способност. От това той заключава, че нашият научен стремеж трябва да се придържа в пределите на достойното за опита и не може да се издигне до познанието на свръхсетивната първооснова на "вещта в себе си". Но ако тази "вещ в себе си", заедно с отвъдната първооснова на нещата, е само един признак, що тогава? Лесно е да се разбере, че работата стои именно така. Да се изследва най-дълбоката същност на нещата, тяхното основно начало е едни неотделни от човешката природа стремеж. Този стремеж лежи в основата на всяка научна деятелност. Но няма никакъв повод да се търси първооснова извън дадения ни сетивен и духовен свят дотогава, докогато всестранното проучване на този свят не покаже, че вътре в него се намират моменти указващи ясно някакво въздействие отвън.

В този труд аз опитвам да докажа, че за нашето мислене е достижимо всичко, което е нужно за обяснението и разбирането на света. Допускането на едно начало на този свят намиращо се извън него, се оказва предрасъдък на една умираща философия, живееща в едно тщеславно увлечение в догми. До този извод трябваше да стигне Кант, ако той действително би изследвал на какво е способно нашето мислене. Вместо това той най-подробно доказваше, че вследствие устройството на нашата познавателна способност, ние не можем да стигнем до последните начала, намиращи се отвъд границата на нашия опит. Но разумът ни най-малко не ни заставя да пренесем тези начала в такъв отвъден свят. Кант действително опроверга догматичната философия, но не постави нищо на нейното място. Ето защо последвалата го немска философия се разви навсякъде в противоречие с Кант. Фихте, Шелинг, Хегел не искаха повече да знаят за установените от техния предшественик граници на нашето познание и търсеха основните начала на нещата вътре в кръга на това, което за човешкия разум се явява в отсамния свят. Даже Шопенхауер, който твърди, че резултатите от Кантовата критика на разума са истини навеки неоспорими, но може да тръгне към познанието на последните причини на света освен по един път, който се откло-

нява от пътя на неговия учител. Тези мислители имаха нещастната съдба да търсят познанието на най-важните истини, без да положат основите на такова начинание, като изследват природата на самото познание. Ето защо гордите умопостроения на Фихте, Шелинг и Хегел стоят пред нас лишени от основа. Но отсъствието на такава основа, действуваше вредно и в хода на мислите на философите. Без познаване значението на чистия свят на идеите и тяхното отношение към областта на сетивните възприятия, те създадоха заблуждение над заблуждение, едностранчивост над едностранчивост. Нищо чудно, че твърде смелите системи не можеха да издържат на трудностите на епохата, враждебна на философията и много от хубавите неща, съдържащо се в тях, беше безжалостно запаметено заедно с лошото. Следващите изследвания трябва да дойдат в помощ на посочения недостатък. Тези изследвания искат да изобразят но това, което познавателната способност не може, както стори това Кант. Тяхната цел не е такава, а напротив да докажат, каква може действително тази способност.

Резултатът от тези изследвания е, че истината не представлява, както обикновено се разбира, едно идеално отражение на нещо реално, а е свободно създание на човешкия дух, създание, което въобще не би съществувало никъде, ако ние сами не го бихме произвели. Задачата на познанието не се състои в едно повторение във форма на понятия на нещо вече съществуващо на друго място, но в създаването на една свършено нова област, която единствена заедно с дадения ни по сетивен начин свят ни дава пълната действителност. Висшата дейност на човека, неговото духовно творчество, се включва с това органически в общия миров процес. Без тази дейност мировият процес би бил напълно немислим като завършено в себе си цяло. По отношение на мировия процес човекът не е празен зрител, повтарящ образно в пределите на своя дух това, което става в космоса без неговото действие, той е деен сътворец на мировия процес; а познанието е най-висшият член в организъма на вселената.

Важно последствие на такова въззрение за законите на нашите постъпки, за нашите нравствени идеали е това, че те трябва да се разглеждат не като отражение на нещо, намиращо се вън от нас, а като нещо, намиращо се в самите нас. С това се отстранява също така и властта, която би трябвало да считаме като диктуваща нашите нравствени закони. Ние не знаем за някакъв "категорически императив" подобен на глас от отвъдния свят, който би ни предписал, кое следва да вършим и кое да не вършим. Нашите нравствени предмети са наше собствено свободно създание. Ние трябва да изпълняваме даже това което предписваме на себе си, като карма на нашата деятелност. Читането на истината като дело на свободата обоснована по този начин нравственото учение, чиято основа е свършено свободната личност.

Естествено тези положения имат значение само за тази част на нашата дейтелност, чиито закони ние постигаме идейно и свършеното познание. Докато тези закони остават само естествени или още логически неясни мотиви, естествено някой стоящ по-високо в духовно отношение може да узнае, до каква степен тези закони на нашите действия са обосновани в пределите на нашата индивидуалност, обаче самите ние ги чувствуваме като действувачи върху нас отвън и принудително. Всеки път, когато ни се удаде да обгърнем ясно с познанието такъв мотив, ние извършваме завоевание в областта на свободата.

Как нашите възгледи се отнасят към най-забележителното философско явление на настоящето време, към светоразбирането на Едуард фон Хартман това читателят ще види подробно в този труд, доколкото става дума за проблемата на познанието.

С настоящия труд ние създадохме пролог към "Философия на свободата". Тази "Философия на свободата" ще последва скоро в подробно изложение. Повелението ценността на битието на човешката личност това е целта на всяка наука. Който се занимава с науката не с тази цел, той работи само затова, защото е видял, че така работи и неговият учител; той "изследва" затова, защото случайно е научил това. Той не може да се нарече "свободен мислител".

Това, което придава на науката, истинската дейност, е само философското изложение /оценка/ на това, какво е значението на нейните резултати за човека. На такава оценка исках аз да съдействувам. Но, може би науката на нашето време не се нуждае от своето философско оправдание? Тогава две неща са очевидни: първо, или аз съм дал един ненужен труд, второ - или съвременната ученост бълнува на посоки и сама не знае що иска.

В заключение на този предговор аз не мога да се въздържа от една лична забележка. До сега аз съм излагал може философски възгледи винаги и с връзка с миогледа на Гьоте, за пръв път бях въведен в този миоглед от дълбоко почитаемия мой учител Карл Юлиус Шрьос, който за мене стои така високо в областта на изучаването на Гьоте поради това, че неговият възглед винаги се издига зад пределите на частното към идеите.

Надявам се с този труд да съм показал, че сградата на моите мисли представлява нещо цяло, обосновано в самото себе си, което не се нуждае да бъде извлечено от миогледа на Гьоте. Моите мисли, както те са изложени тук и ще бъдат развити във "Философия на свободата" възникваха в продължение на много години. Аз изхождам само от дълбоко чувство на благодарност, когато казвам, че пълното с любов отношение, което срещнах в семейството Шпехт във Виена, когато имах обязаността да възпитавам децата на това семейство, представяше единствената желана среда за

изработването на моите идеи. И по-нататък, настроението, нужно за последното завършване на някои мои мисли от "Философия на свободата", което само споменавам в последната глава на тази книга, аз дължа на оживените беседи с моята високоценена приятелка Роза Майредер във Виена, чиито литературни работи, произтичащи от нейната тънка, благородна, художествена природа, трябва да се надявам да бъдат скоро издадени. Написано във Виена в началото на декември 1891 г. Д-р Рудолф Щайнер.

I. ВЪВЕДЕНИЕ

Следващите разсъждения имат за задача да формализират правилника, посредством стигация до последните елементи анализ на акта на познанието, проблема на познанието и да набележат пътя към неговото решение. Те показват, по пътя на критиката на различните серии на познанието, че от тази гледна точка никога не ще бъде възможно решението на поставените въпроси. Естествено, при това трябва да признаем, че точното определение на понятието даденото, както се опитваме да сторим това тук, би било твърде затруднено без предварителните основни работи на Фолкелт,^{1/} в които основно е изследвано понятието на познанието. Но надяваме се, че положихме основата за опровержението на субективизма, присъщ на теорията на познанието, която изхожда от Кант; а именно, мислим, че сторихме това, като покажахме, че субективната форма, в която се явява образът на света за акта на познанието до обработването на този образ чрез науката, е само една необходима преходна степен, преодолела в процеса на познанието. За нас така нареченият опит, който позитивизмът и неокантианството толкова охотно биха искали да представят за единствено достоверен, а именно истински субективизъм. И, показвайки това, ние обосноваваме Обективния идеализъм, като необходимо следствие на разбиращата себе си теория на познанието. Този идеализъм се отличава от метафизическия, абсолютен идеализъм на Хегел с това, че той търси основанието за разлагане на действителността в дадено битие и понятие, в субекта на познанието и вижда тяхното свързване но в обективната мирова диалектика, а в субективния процес на познанието. Авторът на тези редове вече изложи веднъж в литературата това становище в 1885 година в своите "Основни черти на познанието" - Берлин и Щутгарт, във основа на изследванията, които върно е, по метод се различаваха съществено от настоящите и в които липсва също издигането до първите елементи на познанието.

Най-новата литература, взета под внимание в тези разсъждения, е следващата. Ние привеждаме не само това, към което нашето изложение има непосредствено отношение, но и всички трудове, в които се третираат въпроси, близки до изложените от нас. Не считаме за необходимо да привеждаме

самите съчинения на класиците на философията.

За теорията на познанието въобще могат да бъдат взети под внимание:.....

/Особено встъпителните глави, в които става дума за отношението на теорията на познанието към останалите науки/1/.

Тук естествено не се взимат под внимание многочислените съчинения появили се по случай юбилея на Фихте в 1862 г., обаче трябва да споменем речта на Тренделенбург /1/ съдържаща важни теоретически гледища.

На откритието на механичния еквивалент на топлината и на закона за запазването на енергията. С една дума, успехът на научните изследвания съществено зависи от това, в състояние ли сме да поставим правилно проблема. И въпреки, че теорията на познанието качеството си на предпоставка на всички други науки заема съвършено особено положение, все пак можа да се предвиди, че и при нея успешното движение напред с изследването ще бъде възможно само тогава, когато основните въпроси бъдат правилно наблюдавани.

Следващите разсъждения се стремят преди всичко към такива формулировки на проблема на познанието, при които строго ще бъде съблюдуван характера на теорията на познанието, като наука изцяло лишена от предпоставки. Те искат също така да осветлят отношението на Фихтевото "Научноучение" към такава основна философска наука. Защо привеждаме в по-тясна връзка с тази задача именно опита на Фихте да създаде за науката една безусловно достоверна основа, това ще се изясни от само себе си в течение на изследването.

II. ОСНОВНИЯТ ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЕН ВЪПРОС НА КАНТ

За създател на теорията на познанието в съвременния смисъл на тази дума се счита обикновено Кант. Естествено, против този възглед би могло справедливо да се възрази, че историята на философията до Канта познава много изследвания, които с право трябва да се считат за нещо повече от прости задатъци на подобна наука. Така в своя основни труд по теорията на познанието Фолкелт /1/ отбелязва, че критическата обработка на този въпрос води своето начало още от Лок. Но и у много по-ранните философи, даже още у гръцките философа, могат да се намерят разсъждения, които днес е прието да се ползват в теорията на познанието. Обаче всички въпроси, за които става дума тук, бяха открити от Кант в тяхната пълна дълбочина и многочислените мислителни които се придържат към него, така всестранно разработихме тези проблеми, че срещнати по-рано опити за тяхното разрешение ние намираме отново ту у самия Кант, ту у някои от неговите епигони. Когато по този начин става дума за чисто фактическото, а не за исто-

рическото изучаване теорията на познанието, едва ли ще изпуснем някое важно явление, ако отчетем само времето, начинаей от появяването на Кант с неговата "Критика на чистия разум". Това което е било дадено по-рано в тази област, се повтаря отново в тази епоха.

Основният теоретико-познавателен въпрос на Кант е следният: По какъв начин са възможни синтетическите съждения.....Да разгледаме този въпрос от гледна точка на неговата лишеност от предпоставки. Кант поставя този въпрос, защото поддържа мнението, че можем да постигнем безусловно достоверно знание само тогава, когато сме в състояние да докажем правилността на синтетическите съждения..... Той казва: "В разширението на посочената по-горе задача е включена едновременно възможността за чистата употреба на разума при обосноваването и излагането на всички науки, които съдържат теоретическо познание.....на предмета."/2/

И "от разрешението на тази задача зависи всецяло дали е възможна метафизиката, а следователно и нейното съществуване". /1/.

Този въпрос, така както Кант го поставя, свободен ли е той от всякакви предпоставки? Съвсем не, тъй като той постави възможността на безусловно достоверната система на знанието в зависимост от това, че тя се построява, само синтетически и такива съждения, които се получават независимо от какъвто и да е опит. Кант нарича систематически съждения такива, при които понятието на сказуемото прибавя към понятието на подлога нещо, намиращо се напълно вън от този последния, "макар и то да стои във връзка с него"/2/, докато в аналитическите съждения сказуемото изразява нещо, което вече се съдържа /в скрита форма/ в подлога. Тук не е място да се впускате в остроумните възражения на Йоханес Ремке/3/ против едно такова деление на съжденията. За нашата настояща цел достатъчно да се убедим, че можем да постигнем истинско знание само с помощта на такива съждения, които към едно понятие прибавят друго, чието съдържание, най-малко за нас, не е включено в първото. Ако заедно с Кант наречем този род съждения синтетически, ние все така можем да признаем, че познанията във форма на съждения могат да се добият само тогава, когато съединението на сказуемото с подлога бъде такова синтетично. Но работата стои другояче с втората част на въпроса, които изисква, щото тези съждения да бъдатт.е. получени независимо от всякакъв опит. Напълно е възможно/4/ такива съждения да не съществуват./*4 С това подразбираме, естествено, простата възможност на мислене/. За началото на теорията на познанието трябва да считаме за напълно неустановено, можем ли да стигнем до съждения без да имаме опитност или само чрез опитност. Нещо повече, за непревзетото мислене такава независимост изглежда предварително невъзможна. Така щото, какъвто и да бъде предметът на нашето знание,

той трябва да се срещне с нас първо като непосредствено индивидуално преживяване т.е. като опитност. И самите математически съждения ние добиваме не по друг път, освен добивайки опитност за тях и определени отделни случаи. Даже ако, както прави това, например, Ото Либман/5/ ги считаме основани на известна организация на нашето съзнание, все пак работата не се изменя. Тогава, естествено, може да се каже: това или онова положение има принудителна значимост, защото ако премахнем неговата истинност, тогава заедно с това бихме премахнали и съзнанието; обаче неговото съдържание, като познание, ние можем да получим само, ако то стане за нас преживяване, съвършено така, както кое и да е събитие във външната природа. Нека съдържанието на такова положение да включва елементи, които служат като залог за неговата абсолютна значимост, или нека тази значимост да бъде обезпечена по силата на други основания, аз все пак не мога да ги усвоя иначе, освен при условие това положение да ми се представи като опитност.

Това е едно.

Второто съмнение се заключава в това, че в началото на теоретико-познвателните изследвания никак не бива да твърдим, че от опитността не могат да се получат никакви безусловно значими познания. Без съмнение, отлично може да се мисли, че самата, опитност може да има такъв признак, с който да бъде обезпечена достоверността на добитите от него истини.

И така в постановката на въпроса са заложили два предпоставки: първо, че освен опита ние трябва да имаме още един път за постигане на познанието и второ, че всяко опитно знание има само условна значимост. Че тези положения се нуждаят от проверка, че можем да се съмняваме в тях, това Кант никак не съзнава. Той просто ги пренася, като предразсъдъци, от догматическата философия и ги поставя в основата на своите критически изследвания. Догматическата философия ги предполага като значими и просто ги прилага за постигането на съответстващото за тях знание. Кант ги предполага като значими и само се запитва; При какви условия могат те да бъдат значими? Но, ако въобще те нямат значимост? Тогава цялата сграда на Кантовското учение е лишена от всяка основа. Всичко, което Кант излага в петте параграфа, предшествуващи формулировката на неговия основен въпрос, е опит да се докаже, че математическите съждения са синтетични./1/ /*1 Опит, който обаче ако и не напълно опроверган, е останал все пак твърде спорен вследствие възраженията на Роберт Цимерман/. Обаче приведените от нас по-горе предпоставки се оказват именно научни предразсъдъци. Във второто въведение към "Критика на чистия разум" се казва: "Вярно е, опитът ни учи, че нещо е създадено така или иначе, но не ни похвалява, че то би могло да бъде и друго", и: "Опитът никога не дава на вашето

съждение истинна или строга всеобщност, а само допусната и относителна /чрез индукция/"; "Прологомени" § 1 намираме: "Отначало, що се касае за източниците на метафизическото познание, още в самото понятие за него е заложено, че то не може да бъде емпирическо. Принципите на такова познание /тук се отнасят не само основните изложения, но и неговите основни понятия/ не могат да се получат от опита, тъй като то трябва да бъде не само физическо, но и метафизическо, т.е. познание намиращо се извън опита". Най-после в "Критика на чистия разум"/1/ Кант казва: "Преди всичко трябва да отбележим, че собствено математическите съждения са винаги съждения....., а не емпирични, защото те носят в самите себе си необходимостта, която не може да се добие чрез опита. Ако не искат да признаят това, нека бъде така: тогава аз ще огранича моето положение в чистата математика, чието понятие включва вече в себе си, че то съдържа в себе си не емпирическо, а само чисто познание.....". Можем да отворим "Критиката на чистия разум" на кое да е място, навсякъде ще намерим че всички изследвания в това съчинение се водят с предпоставката за тези догматически положения. Коен/1/ и Щадлер/2//*2 Кантовата теория на опитността, стр. 90 и сл./ се опитват да докажат, че Кант е изяснил априорната природа на математическите и *чисто* естествено-научните положения. Обаче всичко, което се опитаха да направи критиката, може да бъде сведено до следното: тъй като математиката и чистото естествознание са априорни науки, то формата на всеки опит трябва да се основава в самия обект. И така, емпирически даденото остава само като материал на усещането. Този материал, посредством заложените в думата форми, се преустройва в системата на опитността. Формалните истини на априорната теория имат своя смисъл и значение само в качеството на регулиращи принципи за материала усещането; те правят опита възможен, но не излизат на неговите предели. В такъв случай тези формални истини са синтетични съждения....., които с това, като условия на всеки възможен опит, не трябва да отидат по-далече от самия опит. По този начин "Критиката на чистия разум" ни най-малко не доказва априорността на математиката и на чистото естествознание, а само определя областта на тяхната значимост при тази предпоставка, че истините на тази наука трябва да бъдат добити независимо от опита. Даже Кант толкова малко сепуска в доказването на тази априорност, че просто изпусна цялата онази част на математиката /виж по-горе/, в която и по негово виждане тази априорност може да бъде подложена на съмнение и се ограничава в тази част, в която, както той мисли, може да извлече априорността от чистото понятие. Йохан Фолкелт също намира, че Кант изхожда от определената предпоставка, че фактически съществува всеобщо и необходимо знание". Той говори за това по-нататък: "Тази никога подложена от

Кант на изследване предпоставка се намира в такова противоречие с характера на критическата теория на познанието, щото трябва сериозно да си зададем въпроса; може ли критиката на чистия разум да се счита за критическа теория на познанието?" Наистина Фолкелт намира, че има пълно основание на този въпрос по необходимост да се отговори утвърдително, но чрез тази догматическа предпоставка критическа позиция на Кантовата теория на познанието коренно се нарушава./1/ С една реч и Фолкелт намира, че Критиката на чистия разум е теория на познанието попълнена от предпоставки.

По същество с нашите възгледи са съгласни и тези на О.Либмал/1/, Хьолдер/2/, Винделбалд/3/, Ибербег/4/, Ед.Ф.Харгман/5/ и Куне Фишер/6/. По отношение на Куне Фишер Фолкелт Греин, когато.....казва: "От изложението на Куно Фишер не е ясно, дали според неговото мислене, Кант предполага, че фактичността на всеобщност и необходими съждения е само психологическа, или тяхната значимост и правилност е едновременно и обективна". Тъй като на приведеното място Фишер казва, че главната трудност в Критиката на чистия разум трябва да се търси в това, че нейните "обосновани зависят от известни предпоставки, които трябва да признаем, за да признаем следващите". Тези предпоставки и за Фишер са основание, защо "първо" трябва да бъде установен "Фактът на познанието", и след това с помощта на анализа да бъдат намерени способностите на познанието, "от които се обяснява самият факт на познанието".

Относно обстоятелството, че Кант поставя априорната значимост на чистата математика и естествознанието и качеството на предпоставки начело на своите разсъждения.

Фактите, че действително притежаваме познания, независимо от всякакъв опит и че този последният ни дава само относителни всеобщности, ние можем да признаем само като извод от други съждения. Това твърдение би трябвало да предхожда изследваното същността на опита, а също така и същността на нашето познание. От първо изследване би могло да следва първото, от второто - второто от приведените по-горе положения.

Против изнесените от нас доводи Критиката на разума би могло да се възрази още следното. Би могло да се каже, че всяка теория на познанието би трябвало да доведе читателя още там, където може да бъде намерена една изходна точка лишена от предпоставки. Понеже това, което притежаваме като познание в кой да е момент на нашия живот, е вече твърде отдалечено от тази изходна точка, ние трябва отново да се върнем към нея по изкуствен път. Всъщност, такива чисто дидактически уговорки относно началото на науката за познанието е една необходимост за всеки гноселог. Но тази наука трябва във всеки случай да се ограничи с указанието, доколкото това

начало на познанието, за което става дума, е действително начало; тя би трябвало да се състои напълно само от разбиращи се от само себе си аналитически положения и да не поставя никакви действителни, съдържателни твърдения, оказващи влияние върху съдържанието на по-нататъшните разсъждения, както това става у Канта. Гносеологът е длъжен също да покаже, че приетото от него начало е действително свободно от предпоставки. Но всичко това няма нищо общо със самата същина на това начало, намира се свършено вън от него, не говори нищо от него. В началото на преподаването на математиката аз също трябва да убедя ученика в аксиоматическия характер на известни истини. Но никой не иска да твърди, че съдържанието на аксиомата е зависимо от тези предварителни съображения/1/ /* Дали ние така се отнасяме с нашите собствени теоретико-познавателни съображения, това ще покажем в IV глава: Изходните точки на теорията на познанието./ Точно по същия начин и гносеологът в своите встъпителни забележки би трябвало да покаже пътя, как можем да стигнем до свободното от предпоставки начало; обаче самото съдържание на това начало трябва да бъде независимо от тези съображения. Във всеки случай от такова встъпление е далече този, който подобно на Кант поставя в началото твърдения със свършено определен догматически характер.

III. ТЕОРИЯТА НА ПОЗНАНИЕТО СЛЕД КАНТ.

Погрешната постановка на въпроса, у Канта оказва по-голямо или по-малко влияние върху всички следващи гносеолози. Кантовият възглед, че всички дадени предмети са наши представи, е резултат на неговия априоризъм. От сега нататък този възглед, става основно положение и изходна точка на почти всички теоретико-познавателни истини. Всичко, което за нас е преди всичко и непосредствено достоверно, е единствено положението, че ние имаме знание за нашите представи; това е станало общопризнато убеждение на философите. Още в 1792 г. Г.Е.Шулце в своя..... твърди, че всички наши познания са просто представи и че ние никога не можем да отидем зад границите на нашите представи. Шопенхауер със свойствения си философски патос изказва възгледа, че здравата придобивка на кантовската философия е възгледът, че светът е моя представа. Едуард Ф.Хартман намира това положение толкова безспорно, че в своя труд "Критически обосновки на трансценденталния реализъм" предполага въобще само такива читатели, които са се освободили критически от наивното отъждествяване на образа на своите възприятия с вещите в себе си и са дошли до признанието, че даденото посредством акта на представянето, във вид на субективно-идеално съдържание на съзнанието, обектът на съзерцаването и независимата от акта на представянето и от формата на съз-

нанието, съществуваща сама по себе си вещь са неща абсолютно хетерогенни, т.е. той предполага такива читатели, които са проникнати от убеждението, че цялата съвкупност от това, което ни е дадено непосредствено, е редица от представи/1/. В своята, последна теоретико-познавателна работа Хартман се опитва, да обоснове своя възглед. Нашите следващи разсъждения ще покажат, как трябва да се отнася към такова обоснование свободната от предпоставки теория на познанието. Ото Либман насочва като най-свещено, най-висше в основното положение на всяка теория на познанието следното: "съзнанието не може да прескочи над самото себе си"/2/. Фолкелт изказва съждението, че първата най-непосредствена истина е тази, че всяко наше знание се простира преди всичко върху нашите представи и нарича, това позитивистически принципи на познанието. Той счита за "критическа до насока степен" само такава теория на познанието, която поставя на челно място този принцип, "в качеството на това, което е единствено твърдо установено в началото на всяко философствуване и вече след това последователно го обмисля/1/. У други философи намираме поставени на свой ред начело на теорията на познанието други твърдения, като например, че истинския проблем на теорията на познанието се заключава във въпроса за отношението между мисъл и битие и във възможността за посредничество между двете /Дорнер-2/; или във въпроса по какъв начин съществуващите неща стават съзнателни /Ремке/ и т.н. Кирхман изхожда от двете гносеологически аксиоми: "възприеманото съществува" и "противоречието не съществува."/3/. Според Л.Е.Финер познанието се състои в знанието за фактическото, за реалното/4/ и оставя тази догма съвсем непроверена, както и Гьоринг, който също твърди нещо подобно: "Да познаваме значи винаги: да познаваме нещо съществуващо; това е факт, който не може да отрече нито скептицизмът, нито Кантовият критицизъм"/5/. Последните двама просто обявяват: ето, що е познание, без да се питат, с какво право вършат това.

Даже ако тези различни твърдения биха верни или биха довели до верната постановка на проблема, би било свършено невъзможно те да бъдат поставени на обсъждане в самото начало на теорията на познанието. Понеже всички те, като свършено определени възгледи, се включват вече в границите на областите на познанието. Когато казвам: моето знание се простира преди всичко само върху моите представи, това е вече свършено определено познавателно съждение. Чрез това положение аз присъединявам към дадения за мой свят казуемо /предикат/, а именно съществуването във форма на представа. Обаче от къде, преди още всякакво познание, трябва аз да зная, че дадените за мене неща са представи?

Ние по-добре от всичко ще се убедим, че не бива да доставяме в началото

на теорията на познанието това положение, ако проследим пътя, по който трябва да мине човешкият дух, за да стигне до това положение. Това положение е станало почти съставна част на съвременното научно съзнание. Доводите, които са довели до него намираме със сравнителна пълнота съпоставени систематически в V. отдел от труда на Ед. Ф.Хартман! - "Основен проблем на теорията на познанието". Изложеното в този труд може да служи като своего рода ръководна нишка, ако си поставим задачата да обясним всички основания, които могат да доведат до приемането на указаното положение.

Тези основания са фактически, психо-физически, физиологически.

Чрез наблюдение на онези явления, които стават в окръжаващата ни среда, например, когато имаме усещането на звука, физикът стига до извода, че на основата на това явление не стои нищо такова, което да има и най-отдалечено сходство с това, което непосредствено възприемаме като звук. Там навън, в окръжаващото ни пространство, може да се намерят само надлъжни трептения на телата на въздуха. От тук водим заключението, че това което в обикновения живот наричаме звук или тон, е изключително една субективна реакция на нашия организъм спрямо това вълнообразно движение. По същия начин се намира, че светлината и цветовете или топлината са нещо чисто субективно. Явленията на разлагането на светлината, на пречупването, на интерференцията и поляризацията ни учат, че на посочените по-горе качества на усещанията във външното пространство отговарят известни напречни трептения, които се чувствуваме принудени да приписваме отчасти на телата, отчасти на едно неизмеримо тънко еластично вещество - на етера. По-нататък физикът се чувствува принуден - изхождайки от някои явления в телесния свят - да се откаже от вярата в непривността на предметите в пространството и да сведе тези предмети към системи от извънредно дребни частици /молекули, атоми/, чиито размери по отношение разстоянието им една от друга са неизмеримо малки. От това се вади заключение, че всяко действие на телата едно върху друго става чрез празното пространство и по този начин, то се явява истинско /действие на разстояние/. Физиката счита за правилно да приеме, че действието на телата върху нашите сетивни органи става не чрез непосредствено съприкосновение, защото винаги трябва, да съществува известно, макар и малко разстояние между съответното на тялото място върху кожата и самите тези тела. От тук следва, че това, което чувствуваме като твърдост и топлина на телата, е само реакция на окончанията на нашите осезателни топлинни нерви към действащите чрез празното пространство молекулярни сили на телата.

Към тези доводи на физика, като допълнение, се присъединяват и доводите

на психо-физика, намерили своя израз в учението за специфичните енергии на сетивата. Йохан Мюлер е показал, че всяко сетиво може да бъде възбудено само по свойствен за него начин, обусловен от неговата организация и че то винаги реагира еднакво, каквото и външно впечатление да му действувa отвън. Ако възбудим зрителния нерв, ние ще изпитаме светлина, безразлично дали на нерва въздействува електрическият ток или светлината. От друга, страна, еднакви външни процеси предизвикват съвършено различни усещания, според това, от кои сетива се възприемат. От това се прави извода, че във външния свят съществува само едни род процеси, а именно движение, и че многообразието на възприемания от нас свят е всъщност само реакция на нашите сетива към тези процеси. Съгласно този възглед, ние възприемаме не външния свят, а само предизвикателите от него субективни усещания в нас.

Към доводите на физиката трябва да прибавим и доводите на физиологията. Първата изучава явленията, извършващи се вън от нашия организъм и отговарящи на възприятията; втората се стреми да изучава процесите и собственото тяло на човека, които стават през време, когато в нас е предизвикало известно усетно качество. Физиологията учи, че епидермисът е съвършено нечувствителен към раздразненията на външния свят. Така например, за да могат въздействията на външния свят да възбудят окончателно на нашите осезателни нерви в периферията на нашето тяло, процесът на трептенията трябва да бъде продължителен отначало през епидермиса. При усещането на слуха или зрението, външният процес на движението преди да стигне до нерва се изменя освен това в цяла редица предавателни органи на сетивата. Това възбуждение на нервното окончание трябва да стигне чрез нерва до централния орган и тук само може да се извърши това, от което, въз основа на чието механическите процеси в мозъка, се предизвиква усещането.

Ясно е, че благодарение на тези изменения, които изпитва раздразнението, действащо на сетивните органи, това раздразнение толкова много се изменя, че трябва да се заличи всяка следа на сходство между първото въздействие на сетивата и появяващото се, накрая, усещане в съзнанието. Хартман приключва равносметката на тези разсъждения със следните думи: "Това съдържание на съзнанието се състои първоначално от усещания, с които душата реагира рефлексно на състоянието на движение на своя мозъчен център, но които нямат ни най-малко сходство с молекулярните състояния на движение, които ги предизвикват".

Който размисли до края този ход на мислите, трябва да се съгласи, че ако той би бил верен, в нашето съзнание не би се съдържало и най-малкия остатък от това, което може да се нарече външно съществуване.

Хартман прибавя към физическите и физиологически доводи против така наречения "наивен реализъм" още и такива, които той нарича философски в собствения смисъл на тази дума. При логическото разглеждане на двата първи довода ние забелязваме, че можем да бъдем, всъщност, до посочения резултат само тогава, когато изхождаме от съществуването и връзката на външните неща, така както ги приема наивното съзнание и след това проучим, как този външен свят може при нашата организация да проникне в нашето съзнание. Видяхме, че всяка следа от такъв външен свят се изгубва за нас по пътя на сетивното впечатление до влизането му в нашето съзнание и в това последното не остава нищо, освен нашите представи. Ето защо трябва да приемем, че образът на външния свят, който ние в действителност имаме, се изгражда чрез душата от материалите на усещанията. Отначало от усещанията на зрителното и осезателното, сетивата си изграждат пространственият образ на света, в който след това се включват усещанията на останалите сетива. Ако се видим принудени да /търсим/ мислим известен комплекс от усещания, като нещо свързано, ние идваме до понятието на субстанция, която разглеждаме като техен носител. Ако забележим, че в някоя субстанция едни качества на усещането изчезват, а други се извяват отново, ние приписваме това на управляваната от закона причинност за промяната на явленията. Така според това разбиране, целият наш образ на света е съставен от субективното съдържание на усещанията, регулирано от нашата собствена душевна дейност. Хартман казва: "Възприеманото от субекта е винаги само изменението на неговите собствени психически състояния и нищо друго"/1/.

Сега нека се запитаме: по какъв начин считаме до такова убеждение? Схемата на изминатия път на мислите е следната: ако съществува външен свят, той е възприеман не като такъв, но се изменя, поради нашата организация, в свят на представите. Тук имаме работа с предпоставка, която последователно развита се самоунищожава. Но способен ли е този ход на мислите да обоснове някакво убеждение? Имаме ли ние право да считаме дадения ни образ на света като субективно съдържание от представи, само заради това, че до този възглед, ако го премислим строго довежда, това което наивното съзнание допуска? Нали нашата цел се заключава в това, да докажем недействителността именно на това, което наивното съзнание допуска. Тогава би се оказало възможно да бъде доказана неверността на твърдението и въпреки това резултатът, до който то води, да бъде верен. Това ще рече, би могло да се случи; обаче тогава вече резултатът в никой случай не може да се счита за доказан, ако изхождаме от това твърдение.

Обикновено мирогледът, който признава действителността на дадения образ на света като нещо, което не подлежи на съмнение, се нарича пасивен

реализъм. Напротив противоположния мироглед, който счита този образ на света само като съдържание на нашето съзнание, се нарича трансцендентален идеализъм. По този начин ние можем да изразим резултата на предишните разсъждения със следните думи: Трансценденталният идеализъм доказва своята правдивост като за целта оперира със средствата на новия реализъм, към опровергаването, на който той се стреми. Той е прав, ако наивният реализъм е лъжлив; но този лъжливият се доказва с помощта на самия неверен възглед. За този, за който това става очевидно, не остава нищо друго, освен да напусне пътя, начертан тук за постигането на някакъв мироглед и да хване друг път. Не трябва ли ние да търсим този път чрез налучкване, чрез опитване, докато случайно намерим верния? Едуард Ф. Хартман несъмнено се придържа към този възглед, когато мисли, че е доказал значимостта на своята теоретико-познавателна гледна точка с това, че тя обяснява явленията на света, докато другите гледища не правят това. Според възгледа на този мислител отделните светогледи влизат в своего рода борба за съществуване и онова мировозрение, което се окаже най-добро, е обявено за победител. Обаче такъв способ на действие ни се струва несъстоятелен затова, защото много добре могат да съществуват няколко хипотези, които еднакво задоволително водят до обяснението на световните явления. Ето защо по-добре е да се държим за споменатия по-горе ход на мислите за опровержението на наивния реализъм и да разгледаме, в какво се състои неговият недостатък. Нали наивният реализъм е такова разбиране, от което изхождат всички люде.

Именно затова се препоръчва да се започне изправянето именно от него. Когато след това намерим, защото той трябва да е недостатъчен, ние ще намерим верния път вече със съвършено друга увереност, отколкото ако бихме се опитали да го търсим просто чрез налучкване.

Скицираният по-горе субективизъм се основава на мислителната преработка на известни факти. По този начин той предполага, че при фактическа изходна точка, с помощта на последователното мислене /логическото съчетание на известни наблюдения/, могат да се добият верни убеждения. Обаче самото право на такова прилагане на нашето мислене не се проверява от тази гледна точка и в това се състои и нейната слабост. Докато наивният реализъм изхожда от непровереното признание, че възприеманото от нас съдържание на нашата опитност има обективна реалност, посоченото по-горе гледище изхожда също така от непровереното убеждение, че чрез прилагането на мисленето можем да стигнем до едно правилно научно убеждение. Противоположното на наивния реализъм това схващане може да се нарече наивен рационализъм. За да оправдаят такава терминология бихме искали да направим тук кратка забележка за понятието "наивно". Дернит се

опитва да определи по-отблизо това понятие в своята статия: "За понятието на наивния реализъм"./1/ Относно това той казва: "Понятието наивност означава един вид нулева точка върху скалата на размишление над собственото положение. По своето съдържание наивността може напълно да съвпадне с правилното, понеже въпреки че е лишена от размисъл, а именно затова е лишена и от критика или с други думи тя е некритична, това отсъствие на размисъл и критика изключва само обективната увереност в нейната правилност; това крие в себе си опасност и възможност от погрешност, но в никой случай необходимостта да бъде погрешно. Съществува наивност на чувствата и желанията също така, както и такава на представите и мисленето в най-широкия смисъл на тази дума; по-нататък съществува наивност на изразяването на тези вътрешни състояния, противоположно на надаването и изменението на това изразяване, предизвикана от съображенията и размисъла. Наивността не се поддава, поне съзнателно на влиянието на производното, разумното и предписаното; тя, както изразява това самата дума....., се явява във всички области безсъзнателна импулсивна, инстинктивна, демоническа".

Изхождайки от тези положения искаме да определим по-точно понятието за наивното. Във всяка деятелност, която извършваме, се вземат под внимание две неща: самата деятелност и познанието на нейните закономерности. Ние можем всецяло да се потопим в първата, без да питаме за втората. В такова положение се намира художникът, който не е проникнал със своята мисъл в законите на своето творчество, а се ползува от тях по чувство, по усет. Него ние наричаме наивен. Обаче съществува особен род самонаблюдение, което си задава въпроса относно законите на собствените действия в което заменя, току-що описаната наивност със съзнанието, че знае с точност пределите и правомерността за това, което върши. Такъв род самонаблюдение ще наречем критическо. Смятаме, че по този начин изразихме по-добре смисъла на това понятие, както то с по-малко или повече ясно съзнание е добило право на гражданство във философията от времето на Кант. Съобразно с това, критическото обмисляне се явява като противоположност на наивността.

Ние наричаме критическа такава позиция, която обладава законите на собствената деятелност, за да узнае нейната сигурност и гаранция.

Но теорията на познанието може да бъде само критическа наука; нейн обект се явява в най-висока степен субективната деятелност на човека, а именно познанието и това, което тя нека да докаже, сиреч - закономерността на познанието. По такъв начин от тази наука трябва да бъде изключение всяка наивност. Тя трябва да вижда своята сила точно в това, че върши онова относно което много умове обърнати към практичното се хвалят, че

никога не са вършили, именно "мислене върху мисленето".

IV. ИЗХОДНИ ТОЧКИ НА ТЕОРИЯТА НА ПОЗНАНИЕТО

В начало на теоретико-познавателните изследвания след всичко, което вече лиза в самата област на познанието. Познанието е нещо произведено от човека, нещо, което възниква чрез неговата деятелност. За да се разпрости теорията на познанието върху цялата област на познанието, хвърляйки светлина върху нея, то трябва да вземе за изходна точка нещо, к. да остане свършено незасегнато от тази деятелност, от което по-скоро самата тази деятелност получава първия тласък. Това, с което трябва да започнем, се намира познанието, самото то още не може да бъде познание. Но ние трябва да го търсим непосредствено преди познанието, така щото вече следващата стъпка, която изхождайки от него, човек трябва да направи, се явява вече познавателната деятелност. Следователно способът, с който трябва да бъде определено това абсолютно първично, трябва да бъде такъв, че в това абсолютно първично да не се съдържа нещо, което произхожда от познанието.

Такова начало може да бъде направено само с непосредствено дадения образ на света, т.е. с този образ на света, който стои пред човека, преди той да го е подложил на някакъв начин на процеса на познанието, преди той да е направил и най-малкото изказване върху него, преди да е предприел и най-малкото негово определение чрез мисленето. Това, което тогава преминава покрай нас и ние преминаваме покрай него, това е един лишен от всякаква връзка и все пак неразделен на индивидуални части образ на света/1/, в който нищо не е отделено едно от друго, нищо не е обусловено едно от друго и нищо не се определя едно от друго, това е непосредствено даденото. /*1 Разделянето на индивидуални части от свършено слято дадения образ на света е вече акт на мислителната дейност/. На тази степен на съществуването - ако можем да употребим този израз - нито един предмет, нито едно събитие не се явява по-важно, по-значително от друго. Рудиментарният орган на животното, нямащ, може би, при по-късната, осветена вече от познанието степен на познанието, никакво значение за неговото развитие и живот, има еднакво право на внимание, както и най-благородната и необходима част на организма. До момента на всяка познавателна дейност в образи на света нищо не се явява като субстанция, нищо като случайност, нищо като причина или действие; противоположностите на материята и духа, на тялото и душата, още не са създадени. Но за намиращия се на тази степен образ на света ние трябва да се въздържаме от всяко друго сказуемо. Този образ на света ни може да бъде разбираем нито като субективен или обективен, нито като случаен или необходим; дали той е вещ в себе си

или просто представа, това не бива да решаваме на тази степен. Както вече видяхме, познанията на физиката и физиологията, съблазняващи ни да подведем даденото под една от посочените категории, не могат да бъдат поставени начело на теорията на познанието.

Ако внезапно от нещо би било създадено едно същество е напълно развит човешки интерес и то би застанало пред света, първото впечатление, което този последният би оказал на неговите сетива и на неговото мислене би било приблизително това, което нарекохме непосредствено даден образ на света не се представя на човека в този вид и нито един момент на неговия живот. В неговото развитие никъде не съществуват граници между чистото, пасивното обръщение навън към непосредствено даденото и неговото известно съмнено към нашето установено начало на теорията на познанието. Едуард Ф. Хартман, например, казва: "Ние не питаме, какво е съдържанието на съзнанието у спящия спрямо съзнанието на детето или у стоящото на по-ниска степен на живите същества животни, понеже философствувания човек няма за това никаква опитност и изводите с помощта, на които той се опитва да възстанови това съдържание на съзнанието на примитивните биогенетически или онтогенетически степени, трябва все така да се основава на неговата лична опитност. По този начин ние трябва преди всичко да установим, какво представлява по себе си съдържанието на съзнанието, намерено от философствувания човек в началото на философското размишление/1/. Но против това може да възрази, че образът на света, който имаме в началото на философското размишление носи вече в себе си сказуемите, добити посредством познанието. Тези сказуеми не трябва да се приемат без критика, но трябва щателно да се отделят от образа на света, за да се яви той свършено чист от всичко, присъединено към него чрез процеса на познанието. границата между даденото и познатото въобще не съвпада в никой момент на човешкото развитие, а трябва да я прокараме изкуствено. Това може да стане на всяка степен на развитието, ако правилно прекараме разграничението между това, което ни се представя без мислителното определение на познанието и това, което се създава още от него само чрез познанието.

Но сега можем упрекнати в това, че вече натрупахме цяла редица от мислителни определения, за да отделим онзи ум непосредствен образ на света от образи, допълнен от човека чрез познавателната обработка. Но против това може да се възрази следното: Мислите, които приведохме, не би трябвало да охарактеризират някак този образ на света, не би трябвало да му предават никакви свойства или да изкажат каквото да било за него; те би трябвало само така да насочат нашето разглеждане, за да бъде то приведено към онези граници, където познанието се вижда поставено пред своето начало.

Затова никъде не може да става дума за истинност и погрешност за правилност или неправилност на онези разсъждения, които според нашето разбиране, предшествуват онзи момент, когато стоим в началото на теорията на познанието. Всички те имат задачата да ни доведат целесъобразно към това начало. Никой от възнамеряващите да се занимават с теоретико-познавателните проблеми не стои същевременно пред така нареченото начало на познанието, но притежава вече до известна степен развити познания. Отстраняването от тези познания на всичко, което е добито чрез работата на познанието и установяване началото, намиращо се преди тази работа, може да стане само чрез съображения, изразени във формата на понятие. Но на тази степен понятията нямат никаква познавателна стойност, те имат чисто отрицателната задача да отстранят от зрителното поле всичко, което принадлежи на познанието и да доведат там, където това последното едва започва. Тези съображения се явяват показателни на пътя към онова начало, с което е свързан актът на познанието, но не принадлежи още на това начало. Във всичко, което гноселогът трябва да изложи до установяването на началото, има по този начин само целесъобразност или нецелесъобразност, но не истина или заблуждение. Но и в самата тази начална точка е изключено всяко заблуждение, тъй като това последното може да се получи само заедно с познанието, следователно не може да се намира преди него.

На това последното положение не може да претендира никаква друга теория на познанието, освен тази, която изхожда от нашите разсъждения. Там, където обектът /или субектът/ установява изходната точка от мислителното определение, там, естествено заблуждението е възможно и в началото, а именно при самото това определение. Защото оправданието на това последното зависи от законите, които се поставят в основата на акта на познанието. Но то може да се яви само в течение на теоретико-познавателното изследване. Само когато се казва: аз изключвам всички мислителни, постигнати чрез познанието определения, от моя образ на света и запазвам само всичко онова, което се явява на хоризонта на моето наблюдение без моето участие, само тогава е изключена всякаква грешка. Там където по принцип се въздържам от всякакво изказване, там аз не мога да направя никаква грешка.

Доколкото гносеологически става въпрос за заблуждение, то може да се намира само вътре в акта на познанието. Измамата на сетивата не може да бъде заблуждение. Когато при изгрев луната изглежда по-голяма, отколкото когато се намира на зенита, имаме работа не със заблуждение, а с факта добре обоснован в законите на природата. Грешката в познанието би възникнала само когато при съчетанието на данните на възприятията в мисленето, бихме изтълкували по неправилен начин споменатото по-горе "по-

голямо" или "по-малко". Но това тълкуване се съдържа вече вътре в акта на познанието.

Ако искаме действително да разберем познанието в неговата цяла същина, нужно е без съмнение преди всичко да го хванем там, където то стои пред своето начало, където то започва. Ясно е също така, че онова, което се намира преди това начало, не може да бъде привлечено за обяснение на познанието, но трябва да бъде именно предположено. Именно в проникването в същността на това, което тук ни се представя, се заключава и задачата на научното познание в неговите отделни разклонения. Но тук ние искаме да получим не особени познания за това или онова, а да изследваме самото познание. Само след като сме разбрали акта на познанието, можем да си съставим съждение за това, какво значение имат изказванията за съдържанието на света, произведени в познанието на това съдържание.

Ето защо да се въздържим от каквото и да е било определение на непосредственото даденото до тогава, докато не знаем, какво отношение има такова определение към определеното. Даже със самото понятие "непосредствено дадено" ние не изказваме нищо за това, което се намира преди познанието. Това понятието има единствената цел да укаже на това непосредствено дадено, да насочи нашия поглед към него. формата на понятието тук, в началото на теорията на познанието, е само първото отношение, в което се поставя познанието към съдържанието на света. С това обозначение е предвиден и случаят, че цялото съдържание на света е само признак на нашето собствено "Аз"; така щото тук би запазил своите права и изключителният субективизъм, тъй като за дадеността на този факт не може и да става дума; той може да бъде само резултат на познавателни съображения, т.е. да се окаже правилен само благодарение на теорията на познанието, но не може да и служи за предпоставка.

В това непосредствено дадено съдържание на света е включено вече всичко, което може да се появи въобще само в границите на хоризонта на нашите преживявания в най-широкия смисъл на думите: усещания, възприятия, въззрения, чувства, действия на волята, създанията на съня и фантазията, представите, понятията и идеите.

На тази степен илюзиите и халюцинациите са още съвършено равноправни с другите части на съдържанието на света, защото, какво отношение имат те към другите възприятия, това можем да узнаем само познаващото наблюдение.

Ако теорията на познанието изхожда от допускането, че всичко току-що приведено е съдържание на нашето съзнание, то естествено веднага възниква въпросът: по какъв начин минаваме ние от съзнанието към познанието? Къде се намира преходът, който ни превежда от субективното в транс-

субективното? Но за нас както съзнанието, така и представата за "Аза" са преди всичко части на непосредствено даденото, и какво отношение имат първите към последните - това да бъде вече резултат на познанието. Ние искаме да определим познанието не от съзнанието, а напротив: от познанието да определим съзнанието и отношението на субективното и обективното. Тъй като ние оставяме даденото временно без всякакво сказуемо, трябва да запитаме: по какъв начин преминаваме ние въобще към определението на това дадено? Как да започнем някъде акта за познанието? Как можем, например, да обозначим една част на света като възприятие, другата като понятие, едната като битие, другата като видимост, това като причина, другото като действие? Как можем да отделим самите нас от обективното и да гледаме на себе си като на "Аз" в противоположност на "не-Аза"?

Ние трябва да намерим мост от дадения образ на света към този, който развиваше чрез нашето познание. Но при това се сблъскваме със следната трудност. До тогава, докогато гледаме пасивно на даденото, ние никъде не можем да намерим началната точка, към която да се присъединим, за да продължим нишката на нашето познание. Ние трябва да намерим някъде в даденото такова място, където трябва да встъпим, където е заложено нещо еднородно на познанието. ако действително всичко би било само дадено, би се случило да останем при простото гледане на външния свят и при съвършено равноценното нему гледане в света на нашата индивидуалност. Най-много, което бихме могли, е да описваме нещата, като намиращи се вън от нас, но никога да не ги разберем. Нашите понятия биха имали чисто външно отношение към това, към което те се отнасят, но никакво вътрешно отношение. За истинското познание всичко зависи от това, да намериш някъде в даденото една област, в която нашата познавателна действителност не би предпоставяла на себе си нещо, като дадено, но би пребивавала дейно вътре в това дадено. С други думи: ако строго се придържаме само с даденото, трябва именно да се изясним, че не всичко е само дадено. Нашето изискване би трябвало да бъде такова, щото при неговото строго съблюдаване то частично да премахне самото себе си. Ние поставихме това изискване не за да установим произволно някакво начало на теорията на познанието, а за да намерим действително едно такова начало. В нашия смисъл на думата може да стане дадено всичко, даже и това, което по своята вътрешна природа не е дадено. Тогава за нас то се явява само формално дадено, но после при по-точно разглеждане от само себе си се разкрива, че то е действително такова.

Цялата трудност в разбирането на познанието се състои в това, че ние не произвеждаме съдържанието на света из самите нас. Ако ние бихме вършили това, не би съществувало въобще никакво познание. За мене може да

възникне въпрос по повод на нещата само, когато те ми са "дадени". Това, което произвеждам, аз го снабдявам с определения; по този начин за мене отначало не е нужно да питам за тяхната законност.

Това е втората точка на нашата теория на познанието. Тя се заключава в постулата: в областта на даденото трябва да се намира нещо, където нашата деятелност не би витала в празнота, където в тази деятелност би влязло самото съдържание на света.

Определяйки по този начин началото на теорията на познанието, ние поставихме това начало всецяло пред познавателната деятелност, за да не затъмним вътре с никакъв предразсъдък самото това познание; сега ние определяме първата стъпка, която правим в нашето развитие и я определяме по такъв начин, че не може да става дума за заблуждения или невярности. Тъй като ние не произнасяме никакво съждение за нещо, а само отбелязваме изискването, което трябва да бъде изпълнено, за да може въобще да се състои познанието. цялата работа е в това, че ние създаваме с пълна критическа предпазливост следващото: ние поставяме като постулати самата характеристика, която можем да започнем нашата дейност на познанието.

Да постъпим иначе е свършено невъзможно. Съдържанието на света, като дадено, е свършено лишено от определение. Нито една негова част не може да даде тласък към това, за да се започне от нея внасянето на порядък в този ход. Тук познавателната деятелност трябва по такъв начин да произнесе повелята и да каже: "тази част трябва да бъде такава". Такава повеля никак не засяга даденото в неговото качество. Тя не внася в науката какво произволно твърдение. Тя не твърди именно нищо, а само казва: ако възможността на познанието трябва да се подава на обяснение, то трябва да се търси такава област, каквато я охарактеризирахме по-горе. Ако такава област съществува и обяснение на познанието, в противен случай - не. При това, както ние започнахме теорията на познанието с "даденото" въобще, сега ние ограничаваме изискването с това, че обръщаме вниманието върху определена точка на това дадено.

Сега да дойдем по-близо до нашето изискване. Къде намираме ние в образа на света неща такива, което не е просто дадено, но е дадено само до толкова, доколкото то е произведено същевременно в акта на познанието?

Трябва да ви бъде свършено ясно, че ние трябва да имаме това произведение отново дадено в цялата негова непосредственост. За неговото познаване не трябва да има още нужда от заключения. От това следва, че сетивните качества не задоволяват нашето изискване. Тъй като за обстоятелството, че те възникват не без нашата деятелност ние не знаем непосредствено, а само чрез физически и физиологически съображения. Но ние знаем действително непосредствено, че понятията и идеите влизат в сферата на непосред-

редствено даденото винаги в акта на познанието или чрез него. Ето защо никой човек не се излъгва относно такъв характер на понятията и идеите. Естествено може да се счита каква да е халюцинация за дадена отвън, но никой никога не мисли за своите понятия, че те ни са дадени без нашата собствена мислителна работа. Умопобърканият смята за действителни само нещата и отношенията, снабдени със казуемото "действителности", въпреки че фактически те да не са такива; но той никога не ще каже за своите понятия и идеи, че те се явяват в света на даденото без неговата собствена дейност. Всичко друго в нашия образ на света носи именно такъв характер, че то трябва да бъде дадено, ако искаме да го преживеем; само при понятията и идеите настъпва още и обратното: ние трябва да ги произведем, ако искаме да ги преживеем. Само понятията и идеите ни са дадени в онази форма, която е била наречена интелектуално съзрение. Кант и много нови придържащи се към него философи напълно отричат на човека тази способност, затова защото всяко мислене се отнася само към предметите и не произвежда абсолютно нищо от себе си. В интелектуалното съзрение заедно с формата на мисленето трябва да бъде дадено едновременно и съдържанието. Но не става ли това при чистите понятия и идеи?/1/

/*1 Под понятие аз разбирам правилото, по което се съединяват в единство несвързаните елементи на възприятията. Например причинност е понятие. Идеята е само понятие с по-голямо съдържание. Организмът, взет съвършено абстрактно, е идея./

Нужно е само да ги разгледаме в онази форма, в която те са още съвършено свободни от всякакво емпирично съдържание. Когато например, искаме да постигнем чистото понятие за причинност, ние не трябва да се държим за някаква определена причинност или за сбора на всички причинности, а само за понятието за нея. Причините и действията ние трябва да търсим в света; причинността, преди да можем да намерим в света първите. Но ако се държим за Кантовото твърдение, че понятията без съзряване са празни, немислимо би било да се докаже възможността за определяне на дадения свят чрез понятия. Но да допуснем, че са дадени два елемента на съдържанието на света: А и Б. Ако трябва да търся отношението между тях, аз трябва да сторя това с помощта на правило, определено в смисъла на съдържанието; но такова правило аз мога да произведа в самия акт на познанието, тъй като не мога да го извлека от обекта затова, защото определенията на този последния трябва да бъдат още само получени с помощта на правилото. Такова правило за определението на действителното влиза по този начин всецяло в състава на логическите същности на чистите понятия.

Преди да отидем по-далече, нека отстраним още едно възможно възражение. А именно казва се, че по някакъв начин в хода на мислите несъзна-

телното играе ролята на представата на "Аза" личния субект и че ние сме се възползували от тези представи в хода на развитието на нашите мисли, без да докажем правото за това. Това става когато, например, казваме: "ние произвеждаме понятията" или "ние поставяме тези или онези изисквания". Обаче нищо в нашето изложение не дава повод да се вижда в тези изречения нещо повече от стилистически обръщения. Това, че актът на познанието принадлежи на някакво "Аз" и изхожда от него това, както вече казахме, може да бъде установено само въз основа на познавателните съображения. Собствено казано, ние трябва да говорим временно само за акта на познанието, даже без да схващаме неговия носител, понеже всичко установено до тук се ограничава в това, че пред нас е "даденото" и че от една точка на това дадено произтича приведенният по-горе постулат; накрая, че понятията и идеите - това е област, която отговаря на този постулат. С това не се отрича, че точката, от която произтича този постулат, е "Азът". Но на първо време ние се ограничаваме с установяването и тяхната чистота на двете посочени по-горе стъпки на теорията на познанието.

V. ПОЗНАНИЕ И ДЕЙСТВИТЕЛНОСТ

И така, понятията и идеите - ето в кое имаме ние дадено това, което едновременно ни извежда зад пределите на даденото. Но чрез това се дава възможност да определи също и същността на останалата познавателна дейност.

Посредством постулата ние отделихме от дадения образ на света една част, защото естеството на познанието е такова - да изхожда именно от такъв род. По този начин това отделяне бе сторено само за това, за да се направи възможно разбирането на познанието. При това същевременно трябва да ни бъде съвършено ясно, че ние изкуствено разкъсваме единството на образа на света. Ние трябва да разберем, че отделната от даденото част, независимо от нашето искане и въвн от него, стои в необходима връзка със съдържанието на света. С това е дадена следващата стъпка в теорията на познанието. Тя ще се състои в това, да възстанови единството, което беше разкъсано, за да направим възможно познанието. Това възстановяване се извършва в мисленето за дадения свят. В мислителното разглеждане на света фактически става съединяването на двете части на съдържанието на света: тази, която ние разглеждаме като дадена на хоризонта на нашите преживявания и тази, която трябва да бъде произведена в акта на познанието, за да бъде също дадена. Актът на познанието е синтез на тези два елемента и при това във всеки отделен акт на познанието единият от тях се оказва произведен в самия акт, прибавен е чрез този акт към това, което е само дадено. Само в началото на самата теория на познанието това, което

обикновено бива произведено, се явява като дадено.

Но проникването на дадения свят с понятия и идеи и мислително разглеждане на нещата. По този начин мисленето фактически е актът, посредством, което се осъществява познанието. Само когато мисленето от себе си подрежда съдържанието на образа на света, може да се състои познанието. Самото мислене е действие, което произвежда собственото си съдържание в момента на познанието. Доколкото по този начин познаването съдържание произтича от самото мислене, за познанието то не представлява никаква трудност. Тук за вас е достатъчно да наблюдаваме и имаме същността непосредствено дадена. Описанието на мисленето е същевременно наука на мисленето. Всъщност логиката никога не е била нищо друго, освен описание на формата на мисленето, тя никога не е била доказваща наука. Доказателството настъпва само тогава, когато става синтезът на мислимото с друг род съдържание на света. Ето защо право говори Гидеон Спикер в своята книга: "Мирогледът на Лесинг" /стр.5/: "Дали мисленето е правилно по себе си, това ние никога не можем да узнаем, нито емпирически, нито логически". Можем да прибавим: При мисленето се прекратява всяко доказано, тъй като доказателството предполага вече мислене. Естествено може да се докаже отделен факт, но не и самото доказване. Ние можем само да опишем, що е това доказателство. В логиката всяка теория е само емпирика; в тази наука има само наблюдение. Но когато искаме да познаем нещо въвн от нашето мислене, ние можем да сторим това само с помощта на мисленето, т.е. мисленето трябва да пристъпи към нещо дадено и да го приведе от хаотична в систематична връзка с образа на света. По този начин мисленето пристъпва към даденото съдържание на света като формиращ принцип. При това процесът е следващият: Отначало мислено се отделят известни отделности от съвкупността на мировото цяло, понеже, собствено казано, в даденото никъде няма отделни неща, а всичко се намира в непреривна свързка. Тези отделени отделности мисленето ги съотнася едно към друго съобразно произведените от него форми и накрая, определя това, което произтича от това отношение. Чрез това, че мисленето създава отношение между двете обособени части на съдържанието на света, то още нищо не определя от себе си за тези части. То изчаква това, което се получава от само себе си вследствие установяването на това отношение. Само този резултат е именно познанието за съответстващите части на съдържанието на света. Ако природата на това последното би била да не изразява въобще нищо за самото себе си чрез това отношение, тогава естествено, опитът на мисленето е несполучлив и на негово място трябва да се яви ново отношение. Всяко познание почива на това, че човекът привежда в правилна връзка помежду им два или няколко елемента на действителността и

постига това, което се получава от тук.

Без съмнение, не само в науките, както за това достатъчно ни учи историята, но и в обикновения живот ние правим много такива напразни опити на мисленето; само че в обикновените случаи, които най-често срещаме, правилният опит така бързо заема мястото на лъжливите, че тези последните много рядко или никак не идват до съзнанието.

Пред Канта е плувала изведената от нас дейност на мисленето, служаща за систематично разчленение на съдържанието на света, при неговото "синтетическо" единство на аперцепцията, но колко малко е съзнавал той при това собствената задача на мисленето личи от това, че той смята, какво от правилата, по които става този синтез, може да извлече законите на чистото естествознание. При това той не съобразил, че синтетическа деятелност на мисленето е само тази, която подготвя намирането на законите на природата в собствен смисъл. Да си представим, че от картините на света виждаме две някакви съдържания А и Б. За да дойдем до познанието на закономерната връзка между А и Б, мисленето трябва първо да преведе А в такова отношение към Б, което да направи възможно щото съществуващата зависимост да ни се представи като дадена. Собственото съдържание на закона на природата произтича по този начин от даденото и на мисленето се пада само делът да предизвика условието, благодарение на което частите от образа на света се привеждат в такива отношения, че става явна тяхната закономерност. По този начин само от синтетическата дейност на мисленето не произтича никакви обективни закони.

Сега трябва да се запитаме, какво участие взима мисленето при установяването на нашия научен образ на света в противоположност на само даденото. От нашето изложение следва, че това се изпълнява от формата на закономерността. Да допуснем, че в приведената по-горе наша схема "А" е причината, "Б" действието. Причинната връзка между А и Б никога не може да стане незнание, ако мисленето не беше в състояние да образува понятието за причинност. Но за да признаем в дадения случай "А" за причина, "Б" за действие, необходимо е и двете да отговарят на това, което се разбира под названието причина и действие. Съвършено така стои въпросът и с други категории на мисленето.

Тук ще бъде целесъобразно да посочим в няколко думи разсъжденията на Юм за понятието на причинността. Юм казва, че понятията на причина и действие водят своето начало изключително от нашите привички. Ние често наблюдаваме, че определено събитие е последвано от друго и свикваме да считаме и двете събития в причинна връзка, така щото, когато забелязваме първото, очакваме да настъпи и второто. Но за това разбиране изхожда от съвършено погрешна представа за причинното отношение.

Ако няколко дни поред в момента на излизането от дома се срещна все един и същ човек, аз наистина ще свикна постепенно да очаквам следването във време и на двете събития, но никак не ще ми мине през ума да контактирам тук причинната връзка между появяването на същото място на самия мене и на другия човек. За обяснението на следващите непосредствено един след друг приведени факти аз ще търся съществено други части от съдържанието на света. Ние определяме причинната връзка именно съвсем не според следването във времето, а по съдържателното значение на означените като причини и действия части на съдържанието на света.

От това, че мисленето проявява само формалната дейност при осъществяването на нашия научен свят, следва, че съдържанието на всяко познание не може да бъде твърдо установено в преди наблюдението /мисленето трябва да се ориентира в даденото/, а трябва да произтича без остатък от последното /от наблюдението/. В този смисъл всички наши познания са емпирични. Но също така съвършено непонятно е, как би могло да бъде иначе. Защото Кантовските съждения а всъщност не са никакви познания, а само постулати. В Кантовски смисъл може да се говори винаги така: за да може вещта да стане обект на някакъв възможен опит, тя трябва да се подчинява на тези закони. Такива са предписанията, които правят субекта обект. Но би следвало да предположим, че ако познанията на даденото трябва да стане наше достойние, тези познания трябва да произтичат не от субективността, а от обективността.

Мисленето не изказва нищо а за даденото, като установява онези форми, които сложени в основата а правят да се изяви закономерността на явленията.

Ясно е, че този възглед не може да реши а нищо за степента на достоверност, което добитото познавателно съждение имагинацията. Защото и достоверността не може да се добие от нищо друго, освен от самото дадено. На това може да се възрази, че наблюдението никога не говори нищо друго, освен само това, че веднъж е станала някаква връзка на явления, а не че тя трябва да стане и винаги става при твърждествени случаи. Но и това допускане е погрешно. Защото когато познавам известна връзка между частите на образи на света, в нашия смисъл тя не е нищо друго освен това, което произтича от самите тези части; тя не е нещо, което аз прибавям чрез мисълта към тези части, а нещо което съществено им принадлежи и което, следователно, по необходимост трябва да присъства, когато те присъствуват.

Само възгледът, изхождащ от това, че всяка научна дейност се заключава в съединението на фактите на опита, може да се мисли, че А и Б могат да бъдат съединени днес по един закон, утре по друг. /Джон Стюарт Милл/. Оба-

че, който разбира, че законите на природата водят своето начало от даденото и затова това, което съставлява и определя свръзката на явленията, нему съвсем не минава през ума да говори само за относителности, всеобщност на получените чрез наблюдения закони. С това,естествено, ние не искаме да твърдим, че законите, признати веднъж от нас за правилни, трябва да имат безусловно значение; обаче ако следващият случай събаря установения закон, това става не защото този закон първият път може да е бил изведен с относителна всеобщност, но защото и тогава още той е бил изведен неправилно. Истинският закон на природата не е нищо друго, освен израз на свръзката в дадения образ на света и той съществува толкова малко без тези факти, които управлява, колкото и самите тези факти съществуват без него.

По-горе ние определихме за природа на познанието това, че при мисленето ние проникваме образа на света с понятия и идеи. Какво следва от този факт? Ако в непосредствено даденото би се заключавала завършената цялост, тогава такава негова обработка в познанието би била невъзможна, а също така и ненужна. Тогава ние просто бихме приели даденото, такова каквото то е и бихме били задоволени от него в този му вид. Само ако в даденото има нещо, което още не се появява, когато разглеждаме това дадено в неговата непосредственост, а се появява само с помощта на порядъка, внесен от мисленето, само тогава е възможен актът на познанието. Това, което лежи в даденото до мислителната обработка, то не е неговата пълна цялост.

Това става веднага още по-ясно, когато се занимаем по-отблизо с факторите, които имат значение и фактът на познанието. Първият от тях е даденото. Дадеността не е свойство на даденото, а само израз за неговото отношение към втория фактор на акта на познанието. Що е даденото по своята природа, това остава по този начин при такова определение свършено неизменено. Вторият фактор, логическото съдържание на даденото, мисленето го намира в акта на познанието необходимо свързан с даденото. Сега да се запитаме: 1/ Къде става разделянето на даденото и понятието? 2/ Къде се намират те съединени? Отговорът и на двата тези въпроса без съмнение е даден в нашите предидущи изследвания. Разделянето става изключително в акта на познанието, съединението е заложено в даденото.

От това следва по необходимост, че понятията, като съдържание, са само част на даденото и че актът на познанието се заключава в това, да съедини една с друга съставните части на света, които му са дадени отначало разделени. Даденият образ на света става заедно с това пълен само чрез онзи посредствен под даденост, който се предизвиква от мисленето. В своята непосредствена форма образът на света се явява първоначално в свършено

непълнен вид.

Ако в съдържанието на света в самото начало бяха съединени съдържанието на мислите с даденото, тогава не би съществувало познание, защото никъде не би възникнала нуждата да се отиде зад пределите на даденото. Обаче ако заедно с мисленето и в него ние бихме родили цялото съдържание на света и тогава също не би съществувало познание. По този начин познанието почива на това, че съдържанието на света ни е дадено първоначално в такава форма, която е несъвършена, не го съдържа на цяло, но която освен това, което предлага непосредствено, тя има още една втора съществена страна. Тази втора, първоначално не дадена страна на съдържанието на света ни се открива чрез познанието. По този начин това, което ви се явява обособено в мисленето, не са празни форми, но сбор от определения /категории/, които обаче се явяват като форми за останалото съдържание на света. Само полученият чрез познание образ на съдържанието на света, в който са съединени двете посочени негови страни, може да се нарече действителност.

VI. СВОБОДНАТА ОТ ПРЕДПОСТАВКИ ТЕОРИЯ НА ПОЗНАНИЕТО И НАУКОУЧЕНИЕТО НА ФИХТЕ

До тук ние установихме в нашето изложение идеята на познанието. Тази идея е непосредствено дадена в човешкото съзнание, доколкото то се отдава на познавателната дейност. "Азът" като център/1/ на съзнанието, е непосредствено даден, както и външното и вътрешно възприятие и неговото собствено съществуване. /*1 Едва ли е нужно да се казва, че с обозначението "център" ние съвсем не искаме да съединим някакъв теоретически възглед за природата на съзнанието, но го употребяваме само като стилистическо съкращение за общата физиономия на съзнанието./ "Азът" чувства стремеж да намери в това дадено повече отколкото това, което е дадено непосредствено. Срещу дадения свят в него възниква един втори свят, светът на мисленето и "Азът" съединява двата свята, като съществува чрез свободно решение това, което установихме като идея на познанието. В това лежи основното различие между понятието и непосредствено даденото се явяват съединени в една цялостна действителност и този, който има значение за останалото съдържателно на света. При всяка друга част на образа на света ние трябва да си представяме, че съединението е първоначално, от самото начало необходимо, и че само в началото на познанието настъпва за познанието изкуствено разделение, което обаче, в края на краищата, чрез познанието отново се отстранява, съобразно с първоначалната същност на обективното. За човешкото съзнание това е иначе. Тук съединението е на лице само тогава, то се извършва от съзнанието в действителна дейност.

При всеки друг обект разделението няма никакво значение за обекта, а само за познанието. Тук първо съществува съединението, а разделението е нещо производно. Познанието извършва разделението само за това, защото по своему то не може да овладее съединението, ако то не е било преди това разделено. Обаче понятието и дадената действителност на съзнанието са първоначално разделени; съединението е производно и затова познанието е такова, каквото го описахме по-горе. Понеже в съзнанието идеята и даденото се явяват по необходимост разделено, затова всяка действителност се разцепва за съзнанието на тези две части; и понеже познанието може да осъществи съединението на двата посочени елемента само по пътя на собствената деятелност, то достига пълна действителност само чрез осъществяването на акта на познанието. Останалите категории /идеи/ биха били също по необходимост свързани със съответстващите форми на даденото и тогава, когато те не биха били възприети в познанието. Идеята на познанието може да бъде съединена със съответстващото на нея дадено само чрез устойчивостта на съзнанието. Действително съзнание съществува само тогава, когато то осъществява самото себе си. Считаме, че с всичко това сме достатъчно подготвени, за да открием основната грешка в наукоучението на Фихте и същевременно да дадем ключа за неговото разбиране. Фихте е онзи философ, който сред приемниците на Кант най-живо от всички е чувствувал, че обосноваването на всички науки може да се състои само в теорията на съзнанието; обаче той никога не е стигнал до познанието, защото това е така? Той чувствувал, че това, което ние обозначаваме като втора стъпка на теорията на познанието и на което ние даваме формата на постулат, трябва действително да бъде изпълнено от нашия "Аз". Ние виждаме това например, от следните негови думи: "Наукоучението съзнава по този начин, доколкото то трябва да бъде систематическа наука, свършено по същия начин, както всички възможни науки, доколкото те трябва да бъдат систематични, чрез определение на свободата, което тук е особено предназначена въобще да издигне до съзнанието определен род действия на интелекта. Чрез тази свободна дейност нещо, което вече само по себе си е форма, а именно необходимата дейност на интелекта, се приема, като съдържание, в новата форма на знанието или съзнанието"/1/. Какво трябва да се разбира тук под род действия на интелекта, ако изкажем в ясни понятия това, което се чувствава смътно? Нищо друго освен извършващото се в съзнанието осъществяване на идеята на познанието. Ако Фихте би съзнавал напълно това, той би формулирал приведеното по-горе положение просто така: Наукоучението има задачата да издигне познанието, доколкото то е още несъзнателна дейност на "Аза", до съзерцанието. Наукоучението трябва да покаже, че в "Аза" се извършва, като необходима дейност активиза-

цията на идеята на познанието.

Фихте иска да определи дейността на "Аза". Той намира, че "това чисто битие се състои само в това, да полага себе си като съществуващо, е "Азът", като абсолютен субект/1/. Това излагане на "Азът" е за Фихте първото безусловно действие, което "лежи в основата на цялото останало съзнание/2/. По този начин в смисъла на Фихте "Азът" може да започне своята дейност също само чрез абсолютно решение. Но за Фихте е невъзможно да помогне на своя "Аз" с тази абсолютно установена деятелност, да стигне някакво съдържание на неговите действия. Защото у Фихте има нещо, на което трябва да се насочи тази деятелност, на основание на което тя би трябвало да определи себе си. Този "Аз" трябва да извърши едно действие; но какво трябва той да извърши? Защото Фихте не е установил понятията на познанието, което "Азът" трябва да осъществи, той напразно се е старал да намери някакъв преход от своето абсолютно действие към по-нататъшното определение на "Аза". Той даже заявява, в края на краищата, по отношение на този преход, че изследването на това лежи извън пределите на теорията. В своята дедукция на представата той не изхожда от абсолютната деятелност на "Азът", нито пък от също такава на "не-Аза", а изхожда от една определеност, която същевременно е акт за определението, защото в съзнанието не се съдържа непосредствено нищо друго и не може да се съдържа. Кое определя на свой ред това определение, това остава свършено неразрешено в теорията и тази неопределеност ни увлича зад пределите на теорията и практическата част на наукоучението/3/. Но с това обяснение Фихте унищожава въобще всяко познание, защото практическата дейност на "Аза" се отнася към свършено друга област. Че установеният от нас по-горе постулат може да бъде осъществен само чрез свободната постъпка на "Аза", това е ясно; но ако "Азът" трябва да се прояви познавателно, работата се свежда точно до това, че решението на този "Аз" се стреми към осъществяване идеята на познанието. Естествено верно е, че на основата на свободното решение "Азът" може да осъществи още много други неща. Обаче при теоретико-познавателното обосноваване на всички науки работата не е в характеристиката на "свободния", а в тази на познаващия "Аз". Но Фихте е допуснал твърде голямо влияние върху себе си от страна на своето субективно влечение за изживяване в най-ярка светлина свободата на човешката личност. Харие справедливо забелязва в своята реч "За философията на Фихте" /стр.15/, че "неговият мироглед е преимуществено и изключително фактически и неговата теория на познанието носи същия характер". Познанието не би имало абсолютно никаква задача, ако всички области на действителността бяха дадени в тяхната цялост. Но тъй като той не е включен чрез мисленето в систематическото цяло на образа на света, също не нищо

друго, освен нещо непосредствено даденото проявяване на неговата деятелност съвсем не е достатъчно. Обаче Фихте се придържа с възгледа, че по въпроса за "Аза" всичко вече е сторено с простото намиране. "Ние трябва да намерим абсолютно първото, в прекия смисъл безусловния основен принцип на всяко човешко знание. Ние не бива да го доказваме или да го определяме, ако той трябва да бъде абсолютно основния първи принцип". Видяхме, че доказването и определянето са неуместни с изключение само по отношение на съдържанието на чистата логика. Обаче "Азът" принадлежи към действителности, а тук е необходимо да установим личността в даденото на тази или онази категория. Фихте не е сторил това и тук трябва да се търси причината, защото той е дал такъв несполучлив образ на своето Наукоучение. Целлер отбелязва^{1/}, че логическите формули, чрез които Фихте иска да стигне до понятието на "Аза", само лошо прикриват обстоятелството, че Фихте, собствено казано, иска на всяка цена да достигне една вече предначертана цел, да стигне до тази начална точка. Тези думи се отнасят до първия образ, който Фихте предал на своето Наукоучение в 1794 година. Ако се държим за това, че Фихте в действителност, според пълния смисъл на неговото философствуване, не е могъл да желае нищо друго, освен да застави науката да започне чрез абсолютния волев акт, тогава съществуват два пътя, които правят обяснимо това начинание. Единият се заключава в това, да се достигне съзнанието при което и да е от неговите емпирически действителности и чрез постепенно отстраняване на всичко, което не следва първоначалното от него, да се изкристализира чистото понятие на "Аза". другият път би се заключавал в това, да се започне веднага с първоначалната деятелност на "Аза" и да се покаже неговата природа чрез обръщане на мисълта към себе си и чрез философствуване; но в течение на този път той постепенно преминава към втория.

Придържайки се към "трансценденталната аперцепция" у Канта, Фихте намирал, че всяка деятелност на "Аза" се състои в съчетание на материала на опита, съгласно формата на създението. Актът на създението се състои в свързването на сказуемото с подлога, което чисто формално може да бъде изразено с положението: $A = A$. Това положение би било невъзможно, ако X , съединяващ двете A , не би се основавал на способността непосредствено да предполага. Защото това положение не означава: A е, но: ако A е, то A е. По този начин не може да става дума за абсолютно положение. И така за да стигнем до абсолютното просто значимо, не остава нищо друго, освен да обявим за абсолютно самото полагане. Тъй като A е обусловено, полагане на A е безусловно. Обаче това полагане е действие за "Аза". По този начин на "Аза" принадлежи способността за пряко и безусловно полагане. В положението $A = A$, едното A само се полага, докато другото се предполага

и при това "Азът го полага. Когато А е положено в "Аза", тогава то е положено/1/. Тази свързка е възможна само при условие, че в "Аза" има нещо, което остава постоянно равно на себе си, нещо, което привежда от едното А към другото и споменатият по-горе Х е основан за това оставащо равно на себе си. "Азът", който полага едното А, е същият, който полага и другото. Но това значи "Азът" = "Аза". Това положение изразено във форма на съждение: ако "Азът" е, тогава той е - няма никакъв смисъл. Защото "Азът" полага не при предположение на нещо друго, но той предполага самия себе си. Но това означава, че той е непосредствен и безусловен. Хипотетичната форма на съждението, която е присъща без предполагането на абсолютния "Аз" на всеки акт за съждение, се превръща тук във формата на абсолютното екзистенциално положение: "Аз" просто съм. Фихте изразява това/1/ още по следния начин: "Азът" полага първоначално просто своето битие". Виждаме, че целият този извод на Фихте не е нищо друго, освен род педагогическо разяснение, за да доведе своите читатели там, където възниква безусловната деятелност на "Аза". Той трябва да направи очевидно онова действие на "Аза", без изпълнението на което въобще не съществува никакъв "Аз".

Да разгледаме още веднъж хода на мислите у Фихте. При едно по-напрегнато разглеждане се изяснява, че в него има един скок, и то такъв, че той прави съмнителна правилността на възгледа относително първоначалното действие. Кое е собствено действително при абсолютното в положението на "Аза"? Изказва се съждението: ако А е, тогава е А; А се полага от "Аза". Относително това полагане не може да има по този начин никакво съмнение. Но въпреки че е безусловен като дейност, "Азът" все пак може да полага само нещо. Той не може да полага самата дейност по себе си, а само определена дейност. Накратко, полагането трябва да има съдържание, но той не може да го вземе от самия себе си, защото иначе не би могъл да върши нищо друго, освен вечно да полага полагането. По този начин, за полагането, за абсолютната дейност на "Аза", трябва да съществува нещо, което се реализира чрез тази дейност. Без обръщане към нещо дадено, което той полага, "Азът" въобще не може нищо, следователно не може А нищо да полага. Това показва и Фихтовското положение: "Азът" полага своето битие. Това битие е категория. Ние отново стигаме до нашето положение: дейността на "Аза" се основава на това, че "Азът" по свободно решение полага понятията и идеите на даденото. Фихте стига до своя резултат само благодарение на това, че той несъзнателно се решава да представи "Аза" като нещо съществуващо. Ако той беше развил понятието на познанието той би стигнал до истинската изходна точка на теорията на познанието: "Азът" полага познанието. Понеже Фихте не си е изяснил, от какво се опре

деля дейтелността на "Аза", той просто е обозначил полагането на битието като характер на тази дейтелност. Но с това той е ограничил и абсолютната дейтелност на "Аза", защото, ако само полагането на битието от нашия "Аз" е безусловно, то всичко останало, което изхожда от "Аза", е условно. Но също така е отрязан всякакъв друг път от безусловното към обусловеното. Ако "Азът" е безусловен само в указаното направление, тогава веднага за него се прекратява възможността на полагането чрез първоначалния акт на каквото и да е друго, освен на своето собствено битие. Заедно с това възниква и необходимостта да се насочи основанието на всяка друга дейтелност на "Аза". Фихте напразно е търсил такова основание, както вече видяхме по-горе.

Ето защо за извеждането на "Аза" той се обръща към един друг от посочените по-горе пътища. Още през 1797 година, в "Първо въведение в наукоучението", той препоръчва самонаблюдението като правилен път за познаването на "Аза" в неговия първоначален присъщ нему характер. "Наблюдавай себе си, отвръщай погледа си от всичко, което те заобикаля, насочи го вътре в себе си" - ето кое е първото изискване, което философията поставя на своя ученик. Не става дума за нещо, което е вън от тебе, а изключително за самия тебе^{1/1}. Естествено този род въведение в Наукоучението има по-голямо преимущество пред другите. Защото самонаблюдението произвежда дейтелността на "Аза" действително не едностранчиво, в едно определено направление; то го показва не само като полагащо битие, а в неговото всестранно разкриване, как то се старае мислено да разбере непосредствено даденото съдържание на света. За самонаблюдението "Азът" се явява как той си изгражда образа на света от съчетаване на даденото и на понятието. Обаче за този, който не е извършил заедно с нас горепосоченото наше разглеждане, който по този начин не знае, че "Азът" стига до пълното съдържание на действителността само, когато пристъпва със своите форми на мислене към даденото, за него процесът на познанието се представя като едно създаване на света на "Аза". Поради това за Фихте образът на света става все повече едно построение на "Аза". Той все повече е едно построение на "Аза". Той все по-силно подчертава, че в Наукоучението въпросът се касае за това, да се пробуди онова разбиране, което би било в състояние да долавя "Аза" при това построение на света. Този, който може това, стои за него на по-висока степен на знанието отколкото онзи, който вижда само построението, готово битие. Който наблюдава само света на обектите, той не познава, че "Азът" още само ги създава. Обаче който наблюдава "Аза" в неговия акт на построението, той вижда основанието на готовия образ на света; той знае, благодарение на какво възниква този образ; за него той се явява като следствие, за което му са дадени предпоставки. Обикновеното

съзнание вижда само това, което е положено, което така или иначе е определено. На него му липсва разбирането на първичните положения, на основите: защо е положено именно така, а не иначе. Да добие знание за тези първични положения, в това се състои задачата на едно съвършено ново чувство. Аз намирам това най-ясно изразено във "Встъпителните лекции в Наукоучението, четени през есента на 1813 година в Берлинския университет"/1/: "Това учение предполага един съвършено нов сетивен орган, разриващ един нов свят, който за обикновения човек никак не съществува". Или: "Сега е ясно определен светът на новото сетиво и чрез него - самото това сетиво; той е виждане на първичните положения, на която се основава съждението: нещо е; основание на битието, което именно поради това, че е такова, не само е, но е битието"/2/.

Но и тук у Фихте липсва нова разбиране на съдържанието на извършената от "Аза" дейност. Той никога не стига до него. Ето защо неговото Наукоучение не можа да стане това, което иначе то би трябвало да стане по своето цяло предразположение - теория на познанието, като основа на философската наука. Действително, ако веднъж е било познато, че дейността на "Аза" трябва да се полага от самия него, лесно би могло да се стигне до мисълта, че тя получава своето съдържание от "Аза". Но как може да стане това другояче, освен като се припише съдържание на чисто формалната работа на "Аза". Но за да се вложи чрез "Аза" действително съдържание, в неговата иначе съвършено неопределена деятелност, то трябва да бъде определено и по отношение на неговата природа. Иначе то би могло да бъде осъществено най-много чрез заложената в "Аза" "вещ в себе си", за оръдие на която служи "Азът", а не чрез самия "Аз". Ако Фихте би се опитал да направи това определение, той би стигнал до понятието на познанието, което трябва да бъде осъществено от "Аза". Наукоучението на Фихте е довод в полза на това, че даже и на най-остроумното мислене не се удава да работи плодотворно на какво да е поприще, ако то не се домогне до правилната форма на мислене /категория, идея/, която бидейки изпълнена с даденото, дава действителността. С такъв наблюдател става същото, както с човек, на когото се предлага най-прекрасната мелодия, но той съвсем не я слуша, защото няма никаква възприемчивост към тези мелодии. Само онзи може да охарактеризира съзнанието, като нещо дадено, който умее да овладее "идеята на съзнанието".

Веднъж даже Фихте е бил много близо до правилния възглед. В 1791 година във "Въведение към Наукоучението", той намира, че съществуват две теоретически системи: догматизъм, определящ "Аза" чрез вещите и идеализъм, определящ вещите чрез "Аза". Според неговото мнение и двете се явяват в качеството на напълно възможни мирогледи. Както едната, така и

другата допускат тяхното последователно провеждане. Обаче ако се отдадем на догматизма, ние трябва да се откажем от самостоятелността на "Аза" и да го направим зависим от "вещите в себе си". Ние се намираме в обратното положение, когато приемем идеализма. Каква система иска да се избере този или онзи философ, това Фихте представя всецяло на желанието на "Аза". Но ако "Аза" иска да запази своята самостоятелност, той трябва да се откаже от вещите извън нас и да се отдаде на идеализма.

Сега не се има само предвид, че "Азът" съвсем може да стигне до действителното, обосновано решение и определение, ако той не предположи нещо, което да му помогне в това. Всяко определение, изхождащо от "Аза", остава празно и безсъдържателно, ако той не намери нещо съдържателно, определено докрай, което да му направи възможно определението на даденото и чрез това да му позволи да направи избор между идеализма и догматизма. Но това докрай определено е светът на мисленето. А да се определи даденото чрез мисленето се нарича познание. Можем да отворим Фихтовите произведения, където пожелаем: навсякъде ще намерим, че ходът на неговите мисли веднага добива здрава почва, ако си представим безцветната, празна у него деятелност на "Аза" изпълнени и подредени от това, което нарекохме процес на познанието.

Обстоятелството, че "Азът" може по свобода да премине към дейност, прави възможно за него да осъществи от себе си, чрез самоопределение, категорията на познанието, докато в останалия свят категориите се оказват свързани чрез обективната необходимост със съответното за тях дадено. Изследването същността на свободното самоопределение става задача на основаната на нашата теория познание на етиката и метафизиката. На него се пада също да проучи въпроса, може ли "Азът" да осъществи още и други идеи, освен познанието. Но че осъществяването на познанието става по свобода, това ясно следва от направената по-горе забележка. Понеже когато непосредствено даденото и присъщата нему форми на мисленето се съединяват чрез "Аза" в процеса на познанието, то съединяването на иначе оставащите винаги разделени в съзерцанието два елемента на действителността става само чрез акта на свободата.

Но нашите разсъждения хвърлят още една съвсем друга светлина върху критическият идеализъм. За този, който подробно се е занимавал със системата на Фихте, изпъква като най-истинско желание на този философ запазването на положението, че в "Аза" не може да влезе нищо отвън и че в него не се среща нищо такова, което да не е било положено първоначално от самия него. При това безспорно е, че никакъв идеализъм не ще бъде никога в състояние да изведе от "Аза" онази форма на съдържанието на света, която обозначихме като непосредствено дадена. Тази форма може да бъде имен

но само дадена, а никога построена от мисленето. Нека само помислим, че ние не бихме били в състояние, ако бихме имали дадена цялата останала гама на цветовете, да допълним изхождайки от "Аза" поне един липсващ цветен оттенък. Можем да си съставим картината на най-отдалечените, никога не виждани от нас страна, ако веднъж сме преживели индивидуално съответстващите елементи, като дадени. Тогава ние си комбинираме образа, съобразно дадените указания от преживяните от нас отделни факти. Но напразно ще се стремим да съчиним по себе си макар и един елемент на възприятието, който никога не е бивал в областта на даденото. Обаче едно нещо е - простото знание на дадения свят; друго - познаването на неговата същина. Тази същина не става ясна за нас, независимо от това, че тя е тясно свързана със съдържанието на света, докато ние самите не построим действителността от даденото и от мисленето. Истинското "какво" на даденото за "Аза" се полага само от самия този последния. У "Аза" никога не би имало повод да полага същността на даденото в себе си, ако първо той не бе виждал пред себе си вещта в образ свършено лишен от определение. И така, това, което се полага от този "Аз" като същност на света, полага се не без "Аза", а чрез този последния.

Истинският образ на действителността не е този първоначалния, в който тя се явява пред "Аза", а последният, който "Азът" създава от първия. Първият образ въобще няма значение за обективния свят, а има такова само като основа за процеса на познанието. И така, субективен е не този образ на света, който е даден от теорията на "Аза", а по-скоро този, който първоначално е даден на този "Аз". Ако наречем този даден свят опитност, както правят това Фолкелт и други, трябва да кажем: науката допълва образа на света, който поради устройството на нашето съзнание ни се явява в субективна форма като опит, до там, че той да се яви в неговата същност.

Нашата теория на познанието дава основата за разбиращия себе си идеализъм в истинския смисъл на тази дума. Тя обосновава убеждението, че в мисленето не става достъпна същността на света. Само чрез мисленето може да бъде разкрито отношението между частите на съдържанието на света, било то отношението на слънчевата топлина към нагретия камък или отношението на нашия "Аз" към външния свят. Само в мисленето е даден елементът, определящ всички неща и техните взаимни отношения.

Възражението, което Кантонството би могло още да направи, се заключава в това, че охарактеризираното по-горе определение на същността на даденото, ще бъде такова само за "Аза". На това ние трябва да възразим в духа на нашето схващане, че разцеплението на "Аза" и външния свят е също така постепенно само в границите на даденото, че по такъв начин това "за Аза" няма никакво значение по отношение на мислителното разглеж-

дано, съединяващо всички противоречия. "Азът", като нещо отделно от външния свят, потъва всецяло в съзерцанието на света; по този начин няма повече никакъв смисъл да говорим за определения само за "Аза".

VII. ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛНО ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ние обосновахме теорията на познанието като наука за значението на всяко човешко знание. Само чрез нея ние получаваме разяснение за отношението на съдържанието на отделните науки към света. Тя ни дава възможност с помощта на науките да стигнем до съзерцанието на света. Ние добиваме положително знание чрез отделните познания; обаче ние узнаваме ценността на знанието за действителността чрез теорията на познанието. Благодарение на това, че се придържаме строго към това основно положение и в нашите разсъждения не се възползуваме от никакви обособени знания, ние преодоляхме всички едностранни възгледи за света. Едностранчивостта се явява обикновено затова, защото изследването, вместо да се занимава със самия процес на познанието, веднага пристъпва към някой обект на този процес. След нашите разяснения догматизмът трябва да се откаже, като от основен принцип, от своята "вещ в себе си", а субективния идеализъм - от своя "Аз", понеже по тяхното взаимоотношение те се определят съществено само в мисленето. "Вещта в себе си" и "Азът" не могат да се определят по пътя на извода от друго, но и двете трябва да бъдат определени от мисленето съобразно с техния характер и отношение. Скептицизмът трябва да изостави своето съмнение относно възможността за познаването на света, тъй като относително "даденото" не можем никак да се съмняваме, защото то още не е засегнато от никакви прибавки от познанието казуеми. Но ако скептицизмът би искал да твърди, мислителното познание никога не може да стигне до нещата, той би могъл да стори това само чрез самото мислително съображение, с което обаче той опровергава самия себе си. Защото, който иска чрез мисленето да обоснове съмнението, той...../включително признава на мисленето достатъчна сила на убеждение. Накрая, нашата теория на познанието преодолява едностранчивия емпиризъм и едностранчивия рационализъм с това, че съединява и двата тези възгледа на по-висока степен. По този начин тя отдава дължимото и на двете. Ние отдаваме на емпирика дължимото, като показваме, че по съдържание всички познания за даденото могат да бъдат постигнати само в непосредствено съприкосновение със самото дадено. Рационалистът също така намира полагаемото за себе си в нашите разяснения, тъй като ние обясняваме мисленето като необходим единствен посредник на познанието.

Нашият възглед за света се допира най-близо, както го обосновахме теоре-

тико-познавателно, с възгледа за света на Е. Бидерман/1/. /*1 Виж Теоретико-познавателните изследвания в I том. Изчерпващо разяснение върху тази точка е дал Едуард фон Хартман/. Обаче за обосноваването на своето гледище Бидерман се ползува от твърдения съвсем неуместни в теорията на познанието. Така той оперира с понятията битие, субстанция, пространство, време и т.н., без предварително да изследва самия процес на познанието. Вместо да установи, че в процеса на познанието се намират преди всичко само два елемента: даденото и мисленето, той говори за образите на битието на действителността. Така например, в #15 той казва: "Във всяко съдържание на съзнанието се съдържат два основни факта: 1. В него ни е дадено всяко битие, и тази противоположност ние обозначаваме като сетивно и духовно, веществено и идеално битие". И в #19: "Това, което има пространствено-временно битие, съществува като нещо материално; това, което в основа на всеки процес на битието и субект на живота, съществува идеално, то е реално, като съществуващо-идеално". Подобни съображения са неуместни в теорията на познанието, те са уместни в метафизиката, която също може да бъде обоснована само с помощта на теорията на познанието. Необходимо е да признаем, че твърденията на Бидерман са в много отношения сходни с нашите; обаче нашият метод няма никакви общи черти с неговия. Ето защо никъде ние не намерихме повод да се позовем на него. Бидерман се опитва с помощта на някои метафизични аксиоми да добие едно теоретико-познавателно гледище; ние се опитваме чрез разглеждане на процеса на познанието да стигнем до възгледа на действителността. Смятаме, че действително показвахме, какво всички спорове на светогледиците идват от това, че хората се стремят да добият знание за обективното /вещ, Аз, съзнание и т.н./, без предварително да имат точно знание за това, което единствено може да изясни всяко друго знание: за природата на самото знание.

VIII. ПРАКТИЧЕСКО ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Положението на нашата познаваща личност по отношение на обективната същност на света - ето какво се стремихме ние да изясним посредством предишните съображения. Какво означава за нас обладаването на познание и наука? Ето този е въпросът, в който ние търсихме отговор.

Видяхме, че в нашето знание изживява себе си най-вътрешното ядро на света. Закономерната хармония, която управлява вселената, се изявява в човешкото познание.

Ето защо призиванието на човека е да въдвори основните мирови закони, които въобще управляват всяко съществуване, но сами никога не биха достигнали съществуване в областта, която се явява като действителност.

Същността на знанието се заключава именно в това, че в него се проявява основата на света, която никога не може да се намери в обективната реалност. За да се изразява образно - нашето познание е едно постоянно вживяване в основата на света.

Такова едно убеждение може да хвърли светлина и върху нашето практическо разбиране на живота.

Нашият образ за живота според целия свой характер е обусловен от нашите нравствени идеали. Това са идеите, които ние имаме в живота за нашите задачи или с други думи, които ние създаваме за това, което трябва да извършим чрез нашата дейност.

Нашата деятелност е част от общия миров процес. Чрез това тя е също така подчинена на общите закономерности на този процес.

Когато някъде във вселената възниква един процес, в него трябва да различаваме две неща: неговото външно протичане в пространство и време и вътрешната закономерност на това протичане.

Познаването на тази закономерност за човешката деятелност е само един особен случай на познанието. изведените от нас възгледи за природата на познанието трябва по този начин да бъдат приложими и тук. И така, да познаем себе си като действителна личност, значи да обладаваме за своята дейност съответните закони, т.е. нравствени понятия и идеали, като знание. Когато сме познали тази закономерност, тогава и нашата деятелност става наше дело. Тогава закономерността не ни е дадена като нещо, което лежи вън от обекта, над който се извършва процесът, но като съдържание на самия обхват в живото действие обект. В дадения случай обектът е нашия собствен "Аз". Ако този последния действително е проникнал своята дейност, с познание съгласно нейната същност, тогава той същевременно се чувствува и като неин господар. Докато това не е настъпило, законите на деятелността ни се явяват като нещо чуждо; те ни владеят; това, което сме вършили, вършим го по принуждение, което се упражнява върху нас. Когато тези закони са превърнати от такава чужда същност в първоначално собствено действие на нашия "Аз", тогава това принуждение престава. Принуждаващото е станало наше собствена същина. Закономерността владее вече не над нас, а в нас върху изхождащата от "Аза" деятелност. Осъществяването на дадена деятелност с помощта намираща се вън от осъществителя закономерност е акт на несвобода, а онова осъществяване, извършено чрез самия осъществител - акт на свободата. Да познаваме законите на своята деятелност значи да съзнаваме своята свобода. Процесът на познанието, съгласно нашето разсъждение, е процес на развитие към свободата.

Не всяка човешка дейност носи този характер. В много случаи ние обладаваме законите на нашата деятелност не като знание. Това е несвободната

част на нашата деятелност. Противоположна на нея стои онази част, където ние напълно я изживяваме с този закон. Това е свободната област. Само доколкото нашият живот принадлежи на тази област, ние можем да го наречем нравствен. Превръщането на първичната област в такава имаща характера на втората, е задача на всяко индивидуално развитие, както и на цялото човечество.

Най-важният проблем на всяко човешко мислене е следният: да познае човека като основана на самата себе си свободна личност.