РУДОЛФ ЩАЙНЕР

Философия на свободата

Основни черти на един съвременен светоглед
Резултати от наблюдение на душата по природонаучен метод

GA 4

Рудолф Щайнер
Философия на свободата

Превод от немски по: Rudolf Steiner, Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. Seelische Beobachtungsresultate nach naturwissenschaftlicher Methode. Gesamtausgabe, GA 4, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1958.

Работен превод, изготвен и проверен с езикови модели; не е редактиран от човек.
Версия от 1 ноември 2026 г.

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор към новото издание от 1918 г. 4

Първа част: Наука за свободата 8

I. Съзнателното човешко действие 9

II. Основният нагон към науката 18

III. Мисленето в служба на разбирането на света 25

IV. Светът като възприятие 40

V. Познаването на света 57

Добавка към новото издание (1918) 72

VI. Човешката индивидуалност 75

VII. Има ли граници на познанието? 81

Добавка към новото издание (1918) 93

Втора част: „Действителността на свободата“ 98

VIII. Факторите на живота 99

Добавка към новото издание (1918) 103

IX. Идеята за свободата 105

X. Философия на свободата и монизъм 126

Първа добавка към новото издание (1918) 131

Втора добавка към новото издание (1918) 132

XI. Цел на света и цел на живота (Предназначението на човека) 134

Добавка към новото издание (1918) 138

XII. Моралната фантазия (Дарвинизъм и нравственост) 139

Добавка към новото издание (1918) 148

XIII. Стойността на живота (Песимизъм и оптимизъм) 150

Добавка към новото издание (1918) 173

XIV. Индивидуалност и род 175

Последните въпроси 180

Последиците от монизма 181

Първа добавка към новото издание (1918) 187

Втора добавка към новото издание (1918) 188

Предговор към новото издание от 1918 г.

Два коренни въпроса на човешкия душевен живот са онова, към което е насочено всичко, което ще бъде обсъдено в тази книга. Първият е дали има възможност човешката същност да бъде съзерцавана така, че това съзерцание да се окаже опора за всичко друго, което идва до човека чрез преживяване или наука, но за което той има усещането, че не би могло да се опре само на себе си. Че би могло да бъде изтласкано от съмнението и от критичното съждение в областта на несигурното. Другият въпрос е следният: има ли право човекът като волево същество да си приписва свобода, или тази свобода е само илюзия, която възниква в него, защото той не прозира нишките на необходимостта, на които неговата воля виси също както едно природно събитие? Този въпрос не е предизвикан от някакво изкуствено мисловно плетиво. Той съвсем естествено застава пред душата при едно определено душевно състояние. И човек може да почувства, че на душата би ѝ липсвало нещо от онова, което тя трябва да бъде, ако поне веднъж, с възможно най-голяма сериозност на въпроса, не се види изправена пред двете възможности: свобода или необходимост на волята. В това съчинение трябва да бъде показано, че душевните преживявания, които човекът трябва да изпита чрез втория въпрос, зависят от това каква гледна точка е в състояние да заеме спрямо първия. Прави се опит да се докаже, че съществува възглед за човешката същност, който може да служи като опора на останалото познание; и по-нататък опит да се посочи, че с този възглед се извоюва пълно оправдание за идеята за свободата на волята, стига само най-напред да бъде намерена душевната област, в която свободната воля може да се разгърне.

Възгледът, за който тук става дума във връзка с тези два въпроса, се представя като такъв, който, веднъж придобит, може да стане член на самия жив душевен живот. Не се дава теоретичен отговор, който човек, след като веднъж го е усвоил, само носи със себе си като убеждение, съхранено от паметта. За начина на мислене, който лежи в основата на тази книга, такъв отговор би бил само привиден. Не се дава такъв готов, завършен отговор, а се посочва една област на душевните преживявания, в която чрез самата вътрешна душевна дейност във всеки миг, в който човек има нужда от това, въпросът наново получава жив отговор. На онзи, който веднъж е намерил душевната област, където се развиват тези въпроси, именно действителното съзерцание на тази област дава онова, което му е нужно за тези две загадки на живота, за да може с извоюваното да продължи да извървява загадъчния живот в ширините и в дълбините, накъдето нуждата и съдбата го подтикват да го извървява. – С това, изглежда, е посочено едно познание, което доказва своето оправдание и своята валидност чрез собствения си живот и чрез сродството на този собствен живот с целия човешки душевен живот.

Така мислех за съдържанието на тази книга, когато го записах преди двадесет и пет години. И днес трябва да напиша такива изречения, ако искам да охарактеризирам мислите, към които е насочено съчинението. Когато го написах тогава, се ограничих до това да не казвам повече от онова, което в най-тесен смисъл е свързано с двата охарактеризирани коренни въпроса. Ако някой се учуди, че в тази книга още не се намира никакво указание за областта на света на духовния опит, изобразена в по-късни мои съчинения, нека има предвид, че тогава именно не исках да дам описание на резултати от духовното изследване, а най-напред исках да изградя основата, върху която такива резултати могат да почиват. Тази „Философия на свободата“ не съдържа такива специални резултати, както не съдържа и специални природонаучни резултати; но без онова, което тя съдържа, според мен няма да може да мине онзи, който се стреми към сигурност в такива познания. Казаното в книгата може да бъде приемливо и за някой човек, който по някакви валидни за него причини не иска да има нищо общо с резултатите от моите

духовнонаучни изследвания. Но за онзи, който може да гледа на тези духовнонаучни резултати като на нещо, към което се чувства привлечен, ще може да бъде важен и опитът, направен тук. Той се състои в следното: да се докаже как едно непредубедено разглеждане, което се простира само върху двата охарактеризирани въпроса, които са основополагащи за всяко познаване, води до възгледа, че човекът живее вътре в един истински духовен свят. Тази книга се стреми да оправдае едно познание на областта на духа преди навлизането в духовния опит. И това оправдание е предприето така, че навярно никъде при тези изложения не е нужно човек вече да поглежда крадешком към опита, изтъкнат по-късно от мен, за да намери казаното тук приемливо, ако може или иска да вникне в самия начин на тези изложения.

Така, струва ми се, тази книга, от една страна, заема напълно обособено място спрямо моите същински духовнонаучни съчинения; а от друга страна, все пак е и най-тясно свързана с тях. Всичко това ме подтикна сега, след двадесет и пет години, да публикувам отново съдържанието на съчинението по същество почти изцяло непроменено. Направил съм само по-дълги добавки към цяла редица от разделите. Опитът, който придобих във връзка с погрешните разбирания на казаното от мен, ме накара да сметна такива подробни разширения за необходими. Промени съм внасял само там, където онова, което преди четвърт век исках да кажа, днес ми се стори несръчно казано. (От така променените навярно само някой недоброжелател ще намери повод да каже, че съм променил основното си убеждение.)

Книгата е изчерпана вече от много години. Въпреки че, както следва от току-що казаното, ми се струва, че и днес трябва да бъде изказано онова, което преди двадесет и пет години изказах по охарактеризираните въпроси, дълго време се колебаех, преди да завърша това ново издание. Отново и отново се питах дали не трябва на това или онова място да се заема критически с многобройните философски възгледи, появили се след излизането на първото издание. Да направя това по желания от мен начин, ми попречи заетостта ми с моите чисто духовнонаучни изследвания през последното време.

Но сега, след възможно най-основен преглед на философската работа на съвремието, се убедих, че колкото и примамливо да би било само по себе си такова критическо обсъждане, заради онова, което трябва да бъде казано чрез моята книга, то не бива да бъде включено в нея. Онова, което от гледната точка, заета във „Философия на свободата“, ми се стори необходимо да бъде казано за по-новите философски направления, може да се намери във втория том на моето съчинение „Загадките на философията“. Април 1918 Рудолф Щайнер

Първа част: Наука за свободата

I. Съзнателното човешко действие

Свободно духовно същество ли е човекът в своето мислене и действие, или се намира под принудата на една желязна необходимост, подчинена само на природните закони? Към малко въпроси е било насочено толкова много остроумие, колкото към този. Идеята за свободата на човешката воля е намерила в изобилие както горещи привърженици, така и упорити противници. Има хора, които в своя нравствен патос обявяват за ограничен ум всеки, който е способен да отрича такъв очевиден факт като свободата. Срещу тях стоят други, които виждат върха на ненаучността в това някой да вярва, че закономерността на природата е прекъсната в областта на човешкото действие и мислене. Едно и също нещо тук еднакво често бива обявявано както за най-скъпоценното благо на човечеството, така и за най-лошата илюзия. Безкрайно хитроумие е било вложено, за да се обясни как човешката свобода се съвместява с действието в природата, към която все пак принадлежи и човекът. Не по-малко е усилието, с което, от друга страна, са се опитвали да направят разбираемо как е могла да възникне такава налудна идея. Че тук си имаме работа с един от най-важните въпроси на живота, на религията, на практиката и на науката, чувства всеки, у когото противоположното на задълбочеността не е най-откроващата се черта на характера му. И към печалните признаци на повърхностността на съвременното мислене спада това, че една книга, която иска да изкове „нова вяра“ от резултатите на по-новото природоизследване (Давид Фридрих Щраус, „Старата и новата вяра“), не съдържа по този въпрос нищо друго освен думите: „На въпроса за свободата на човешката воля тук не трябва да се спираме. Мнимо индиферентната свобода на избора

от всяка философия, достойна за това име, винаги е била разпознавана като празен фантом; а нравствената оценка на човешките действия и убеждения остава незасегната от този въпрос.“ Привеждам тук този пасаж не защото смятам, че книгата, в която той се намира, има особено значение, а защото ми се струва, че той изразява мнението, до което в разглеждания въпрос е способно да се издигне мнозинството от нашите мислещи съвременници. Че свободата не би могла да се състои в това от две възможни действия да избереш съвсем по свое усмотрение едното или другото, днес, изглежда, знае всеки, който претендира, че е излязъл от научните пелени. Винаги, така се твърди, е налице съвсем определено основание, поради което от няколко възможни действия човек извършва тъкмо едно определено.

Това изглежда очевидно. Въпреки това до ден днешен главните нападки на противниците на свободата се насочват само срещу свободата на избора. Нали Хърбърт Спенсър, който изповядва възгледи, печелещи с всеки изминал ден все по-голямо разпространение („Принципи на психологията“ от Хърбърт Спенсър, немско издание от д-р Б. Ветер, Щутгарт 1882), казва: „А че всеки човек би могъл и по свое усмотрение да желае или да не желае, което е същинското положение, съдържащо се в догмата за свободната воля, това наистина се отрича толкова от анализа на съзнанието, колкото и от съдържанието на предходните глави (на психологията).“ От същата гледна точка изхождат и други, когато оборват понятието за свободна воля. В зародиш всички изложения в тази насока се намират още у Спиноза. Онова, което той ясно и просто изтъкна срещу идеята за свободата, оттогава е било повтаряно безброй пъти, само че най-често обвито в най-хитроумни теоретични учения, така че става трудно да се разпознае простият ход на мисълта, който единствено е от значение. Спиноза пише в едно писмо от октомври или ноември 1674 г.: „Аз наричам именно свободно онова нещо, което съществува и действа единствено от необходимостта на своята природа, а принудено наричам онова, което от нещо друго бива определяно към съществуване и действие по точен и твърд начин. Така например Бог, макар и необходимо, съществува все пак свободно, защото съществува само от необходимостта на своята природа. Също така Бог познава себе

си и всичко друго свободно, защото само от необходимостта на неговата природа следва, че той познава всичко. Виждате, значи, че според мен свободата се състои не в свободно решаване, а в свободна необходимост.

Но нека слезем до сътворените неща, които до едно биват определяни от външни причини да съществуват и действат по твърд и точен начин. За да прозрем това по-ясно, нека си представим едно съвсем просто нещо. Така например един камък получава от външна причина, която го тласка, определено количество движение, с което той после, когато тласъкът на външната причина е престанал, по необходимост продължава да се движи. Това запазване на камъка в неговото движение е принудено, а не необходимо, защото трябва да бъде определено чрез тласъка на една външна причина. Онова, което важи тук за камъка, важи и за всяко друго отделно нещо, колкото и сложно и пригодно за много неща да е то, а именно че всяко нещо по необходимост бива определяно от външна причина да съществува и действа по твърд и точен начин.

Приемете сега, моля, че камъкът, докато се движи, мисли и знае, че се стреми, доколкото може, да продължава движението си. Този камък, който съзнава само своя стремеж и съвсем не е безразличен, ще вярва, че е напълно свободен и че продължава движението си по никаква друга причина, освен защото го иска. Това обаче е онази човешка свобода, която всички твърдят, че притежават, и която се състои само в това, че хората съзнават своето влечение, но не познават причините, от които биват определяни. Така детето вярва, че свободно желае млякото, а разгневеното момче – че свободно иска отмъщение, и страхливият – бягство. По-нататък пияният вярва, че по свободно решение казва това, което, когато изтрезнее, би предпочел да не е казал; и тъй като този предразсъдък е вроден у всички хора, човек не може лесно да се освободи от него. Защото, макар опитът достатъчно да учи, че хората най-малко могат да умерят своето влечение и че движени от противоположни страсти, виждат по-доброто, а вършат по-лошото, те все пак се смятат за свободни, и то защото някои неща желаят по-слабо и някое влечение може лесно да бъде задържано чрез спомена за друго, за което човек често си

спомня.“ Тъй като тук е налице ясно и определено изказан възглед, лесно е и да се разкрие основната грешка, която се крие в него. Както камъкът при тласък по необходимост извършва определено движение, също толкова по необходимост човекът извършвал едно действие, когато бъде подтикнат към него от някакво основание. Само защото човекът има съзнание за своето действие, той се смятал за свободен негов причинител. При това обаче той пропускал, че го движи една причина, която той безусловно трябва да последва. Грешката в този ход на мисълта бързо се открива. Спиноза и всички, които мислят като него, пропускат, че човекът не само има съзнание за своето действие, но може да го има и за причините, които го ръководят. Никой няма да оспори, че детето е несвободно, когато желае млякото, че пияният е такъв, когато говори неща, за които после съжалява. И двамата не знаят нищо за причините, които действат в дълбините на техния организъм и под чиято неудържима принуда те се намират. Но оправдано ли е действия от този вид да се слагат в един кюп с такива, при които човекът съзнава не само своето действие, но и основанията, които го подтикват към него? Нима действията на хората са от един и същ вид? Може ли делото на воина на бойното поле, това на научния изследовател в лабораторията, на държавника в заплетени дипломатически дела да бъде поставено от научна гледна точка на едно стъпало с това на детето, когато то желае мляко? Вярно е наистина, че решението на една задача е най-добре да се търси там, където нещата са най-прости. Но липсата на способност за разграничаване неведнъж вече е довеждала до безкрайно обърквane. А все пак има дълбока разлика между това дали знам защо върша нещо, или не знам. Отначало това изглежда съвсем очевидна истина. И все пак противниците на свободата никога не питат дали една подбуда на моето действие, която познавам и прозирам, означава за мен принуда в същия смисъл, както органичният процес, който кара детето да крещи за мляко.

Едуард фон Хартман твърди в своята „Феноменология на нравственото съзнание“ (с. 451), че човешката воля зависела от два главни фактора: от подбудите и от характера. Ако разглеждаме всички хора като еднакви или поне различията им като несъществени, тогава

волята им изглежда определена отвън, а именно от обстоятелствата, които застават пред тях. Но ако се вземе предвид, че различните хора превръщат дадена представа в подбуда за своето действие едва тогава, когато характерът им е такъв, че съответната представа го подтиква към влечение, тогава човекът изглежда определен отвътре, а не отвън. И понеже човекът, съобразно своя характер, трябва първо да превърне в подбуда една натрапена му отвън представа, той вярва, че е свободен, тоест независим от външни подбуди. Истината обаче според Едуард фон Хартман е, че: „Но ако и самите ние първо издигаме представите в мотиви, то правим това все пак не произволно, а според необходимостта на нашата характерологична заложба, следователно всичко друго, но не и свободно." И тук остава съвсем без внимание разликата, която съществува между подбуди, които оставям да действат върху мен едва след като съм ги проникнал със своето съзнание, и такива, които следвам, без да имам ясно знание за тях. А това води непосредствено до гледната точка, от която тук трябва да бъде разгледан въпросът. Може ли изобщо въпросът за свободата на нашата воля да се поставя едностранчиво сам за себе си? А ако не: с кой друг въпрос той трябва по необходимост да бъде свързан?

Ако има разлика между една съзнателна подбуда на моето действие и един несъзнаван подтик, тогава първата ще повлече след себе си и едно действие, което трябва да бъде оценявано иначе, отколкото действие, произлязло от сляп порив. Затова въпросът за тази разлика ще бъде първият. И едва от онова, което той покаже, ще зависи как трябва да се отнесем към същинския въпрос за свободата.

Какво значи да имаш знание за основанията на своето действие? На този въпрос се е обръщало твърде малко внимание, защото, за съжаление, винаги са разкъсвали на две части онова, което е неделимо цяло: човека. Разграничавали са действащия и познаващия, а с празни ръце е останал при това само онзи, който е от значение преди всичко друго: действащият от познание.

Казва се, че човекът е свободен, когато се намира само под властта на своя разум, а не под тази на животинските влечения. Или също:

свобода означавала да можеш да определяш живота и действието си според цели и решения.

С твърдения от такъв вид обаче не се постига нищо. Защото тъкмо това е въпросът: дали разумът, дали целите и решенията упражняват върху човека принуда по същия начин, както животинските влечения. Ако без мое участие в мен изплува едно разумно решение, точно със същата необходимост като глада и жаждата, тогава мога да го последвам само по принуда и моята свобода е илюзия. Друг израз гласи: да бъдеш свободен не означава да можеш да искаш каквото искаш, а да можеш да вършиш каквото искаш. Тази мисъл е охарактеризирал с остро очертани думи поетът-философ Роберт Хамерлинг в своята „Атомистика на волята“: „Човекът наистина може да върши каквото иска – но не може да иска каквото иска, защото волята му е определена от мотиви! – Не може да иска каквото иска? Нека разгледаме тези думи по-отблизо. Има ли в тях разумен смисъл? Тогава свободата на волята би трябвало да се състои в това, че човек би могъл да иска нещо без основание, без мотив? Но какво друго значи да искаш, освен да имаш основание по-скоро да вършиш това или да се стремиш към него, отколкото към онова? Да искаш нещо без основание, без мотив, би значело да искаш нещо, без да го искаш. С понятието за воля неразделно е свързано понятието за мотив. Без определящ мотив волята е празна способност: едва чрез мотива тя става дейна и реална. Значи е съвсем вярно, че човешката воля не е ‚свободна‘ дотолкова, доколкото посоката ѝ винаги е определена от най-силния от мотивите. Но от друга страна, трябва да се признае, че е абсурдно спрямо тази ‚несвобода‘ да се говори за една мислима ‚свобода‘ на волята, която би се състояла в това да можеш да искаш онова, което не искаш.“ („Атомистика на волята“, том 2, с. 213 и сл.)

И тук се говори само за мотиви изобщо, без да се взема под внимание разликата между несъзнавани и съзнателни мотиви. Ако един мотив действа върху мен и аз съм принуден да го последвам, защото той се оказва „най-силният“ сред себеподобните си, тогава мисълта за свобода престава да има смисъл. Какво значение може да има за мен дали мога да направя нещо, или не, ако съм принуден от мотива да го направя? Най-напред не това е важно: дали, когато мотивът е

подействал върху мен, мога да направя нещо, или не, а дали има само такива мотиви, които действат с принудителна необходимост. Ако трябва да искам нещо, тогава при известни обстоятелства ми е крайно безразлично дали мога и да го направя. Ако поради моя характер и поради обстоятелствата, господстващи в моята среда, ми бъде натрапен един мотив, който за моето мислене се оказва неразумен, тогава дори би трябвало да се радвам, ако не мога да направя онова, което искам.

Важно е не дали мога да изпълня едно взето решение, а как решението възниква в мен.

Онова, което отличава човека от всички други органични същества, почива на неговото разумно мислене. Това, че е деен, човекът има общо с другите организми. Нищо не се постига, ако за изясняване на понятието за свобода по отношение на човешкото действие се търсят аналогии в животинското царство. Съвременното природознание обича такива аналогии. И когато му се е удало да намери у животните нещо подобно на човешкото поведение, то вярва, че е засегнало най-важния въпрос на науката за човека. До какви недоразумения води това мнение, се вижда например в книгата „Илюзията за свободата на волята“ от П. Ре, 1885 г., който (с. 5) казва за свободата следното: „Че ни се струва така, сякаш движението на камъка е необходимо, а волята на магарето не е необходима, лесно може да се обясни.

Причините, които движат камъка, са навън и са видими. А причините, по силата на които магарето иска, са вътре и са невидими: между нас и мястото на тяхното действие се намира черепната кутия на магарето. Човек не вижда причинната обусловеност и затова смята, че тя не съществува. Волята, обяснява се, била наистина причината за обръщането (на магарето), но самата тя била необусловена; тя била абсолютно начало.“ Значи и тук отново просто се подминават действията на човека, при които той има съзнание за основанията на своето действие, защото Ре заявява: „Между нас и мястото на тяхното действие се намира черепната кутия на магарето.“ Че съществуват, макар и не действия на магарето, но затова пък действия на хората, при които между нас и действието стои мотивът, който е станал съзнателен, за това Ре, ако съдим дори само по тези думи, и не

подозира. Няколко страници по-нататък той доказва това и с думите: „Не възприемаме причините, от които е обусловена нашата воля, затова смятаме, че тя изобщо не е причинно обусловена."

Но стига примери, които доказват, че мнозина се борят срещу свободата, без да знаят какво изобщо е свобода.

Че едно действие, за което извършителят не знае защо го извършва, не може да бъде свободно, е съвсем очевидно. Но как стоят нещата с действие, за чиито основания се знае? Това ни води до въпроса: какъв е произходът и какво е значението на мисленето? Защото без познание за проявата на мисловна дейност на душата не е възможно понятие за знание за нещо, следователно и за едно действие. Когато познаем какво означава мисленето изобщо, тогава ще бъде лесно и да си изясним каква роля играе мисленето при човешкото действие. „Едва мисленето прави душата, с която е надарено и животното, дух", казва с право Хегел, и затова мисленето ще даде и на човешкото действие неговия особен отпечатък.

В никакъв случай не се твърди, че цялото ни действие произтича само от трезвото обмисляне на нашия разсъдък. Съвсем далеч съм от това да представям като човешки в най-висш смисъл само онези действия, които произтичат от абстрактното съждение. Но щом нашето действие се издигне над областта на задоволяването на чисто животински влечения, нашите подбуди винаги са проникнати от мисли. Любовта, състраданието, патриотизмът са движещи сили на действието, които не могат да бъдат разложени на студени разсъдъчни понятия. Казва се, че тук сърцето, сърдечността влизат в правата си. Без съмнение. Но сърцето и сърдечността не създават подбудите на действието. Те ги предполагат и ги приемат в своята област. В моето сърце се появява състраданието, когато в моето съзнание се е появила представата за личност, която буди състрадание. Пътят към сърцето минава през главата. От това не прави изключение и любовта. Ако тя не е само проява на половия нагон, тогава почива на представите, които си създаваме за любимото същество. И колкото по-идеалистични са тези представи, толкова повече блаженство носи любовта. И тук мисълта е баща на чувството. Казва се: любовта правела човека сляп за слабостите на любимото същество. Нещата

могат да се подхванат и обратно и да се твърди: любовта отваря очите тъкмо за неговите достойнства. Мнозина минават покрай тези достойнства, без нищо да подозират и без да ги забележат. Един ги вижда и именно затова в душата му се пробужда любовта. Какво друго е направил той, освен че си е създал представа за онова, за което сто други нямат представа? Те нямат любовта, защото им липсва представата. Както и да подхващаме нещата: все по-ясно трябва да става, че въпросът за същността на човешкото действие предполага другия – за произхода на мисленето. Затова най-напред се обръщам към този въпрос.

II. Основният нагон към науката

Две души, ах, живеят в моите гърди, Едната от другата иска да се отдели; Едната, в грубо любовно удоволствие, Се държи за света с вкопчващи се органи; Другата с мощ се издига от праха Към селенията на великите предци.

(„Фауст“, първа част, 1112–1117)

С тези думи Гьоте изразява една черта на характера, дълбоко основана в човешката природа. Човекът не е единно организирано същество. Той винаги изисква повече, отколкото светът му дава доброволно. Природата ни е дала потребности; сред тях има такива, чието задоволяване тя оставя на нашата собствена дейност. Обилни са даровете, които са ни отредени, но още по-обилно е нашето влечение. Изглежда, сме родени за неудовлетвореност. Само един особен случай на тази неудовлетвореност е нашият порив към познание. Поглеждаме едно дърво два пъти. Веднъж виждаме клоните му в покой, друг път – в движение. Не се задоволяваме с това наблюдение. Защо дървото ни се представя веднъж в покой, друг път в движение? Така питаме. Всеки поглед към природата поражда в нас сума от въпроси. С всяко явление, което се изправя пред нас, ни е дадена и задача. Всяко преживяване се превръща за нас в загадка. Виждаме как от яйцето излиза същество, подобно на животното-майка; питаме за причината на това подобие. Наблюдаваме у едно живо същество растеж и развитие до определена степен на съвършенство: търсим условията на този опит. Никъде не сме доволни от онова, което природата разстила пред сетивата ни. Навсякъде търсим онова, което наричаме обяснение на фактите.

Излишъкът на онова, което търсим в нещата, над онова, което ни е дадено непосредствено в тях, разцепва цялото ни същество на две части; осъзнаваме своята противоположност спрямо света. Противопоставяме се на света като самостоятелно същество. Вселената ни се явява в двете противоположности: Аз и свят. Тази преграда между нас и света издигаме веднага щом в нас просветне съзнанието. Но никога не губим чувството, че все пак принадлежим на света, че съществува връзка, която ни свързва с него, че сме същество не извън, а вътре във Вселената.

Това чувство поражда стремежа противоположността да бъде премостена. И в премостването на тази противоположност се състои в крайна сметка целият духовен стремеж на човечеството. Историята на духовния живот е непрекъснато търсене на единството между нас и света. Религията, изкуството и науката еднакво преследват тази цел. Религиозно вярващият търси в откровението, което Бог му дарява, разрешението на световните загадки, които му поставя неговият Аз, неудовлетворен от простия свят на явленията. Художникът се стреми да вгради в материала идеите на своя Аз, за да примири онова, което живее в неговата вътрешност, с външния свят. И той се чувства неудовлетворен от простия свят на явленията и се стреми да вложи в него онова нещо повече, което неговият Аз, излизайки отвъд него, крие в себе си. Мислителят търси законите на явленията, той се стреми чрез мисленето да проникне в онова, което узнава чрез наблюдението. Едва когато сме превърнали съдържанието на света в съдържание на нашите мисли, едва тогава намираме отново връзката, от която сами сме се откъснали. По-късно ще видим, че тази цел се постига само ако задачата на научния изследовател бъде схваната, разбира се, много по-дълбоко, отколкото често става. Цялото отношение, което изложих тук, се изправя пред нас в едно световноисторическо явление: в противоположността между единното разбиране за света, или монизма, и теорията за двата свята, или дуализма. Дуализмът насочва погледа само към разделението между Аз и свят, извършено от съзнанието на човека. Целият му стремеж е безсилна борба за примиряването на тези противоположности, които той нарича ту дух и материя, ту субект и обект, ту мислене и явление. Той има

чувството, че трябва да има мост между двата свята, но не е в състояние да го намери. Понеже човекът се преживява като „Аз“, той не може да мисли този „Аз“ другояче освен на страната на духа; и понеже противопоставя на този Аз света, той трябва да причисли към последния дадения на сетивата свят на възприятията, материалния свят. Така човекът сам се поставя в противоположността между дух и материя. Той трябва да прави това, още повече че към материалния свят принадлежи собственото му тяло. Така „Азът“ принадлежи като част на духовното; материалните неща и процеси, които се възприемат от сетивата – на „света“. Всички загадки, които се отнасят до дух и материя, човекът трябва да намери отново в основната загадка на собственото си същество. Монизмът насочва погледа единствено към единството и се стреми да отрече или да заличи вече наличните противоположности. Нито един от двата възгледа не може да задоволи, защото те не отдават дължимото на фактите. Дуализмът смята духа (Аза) и материята (света) за две коренно различни същности и затова не може да разбере как двете могат да действат една върху друга. Как духът да знае какво става в материята, щом нейната своеобразна природа му е съвсем чужда? Или как при тези обстоятелства да действа върху нея, така че намеренията му да се превръщат в дела? Най-остроумни и най-нелепи хипотези са били издигани, за да се разрешат тези въпроси. Но и с монизма до днес нещата не стоят много по-добре. Досега той се е опитвал да си помогне по три начина: или отрича духа и става материализъм; или отрича материята, за да търси спасението си в спиритуализма; или пък твърди, че още в най-простото световно същество материята и духът са неразделно свързани, поради което изобщо не би било нужно да се учудваме, когато у човека се появяват тези два начина на съществуване, които всъщност никъде не са разделени. Материализмът никога не може да даде задоволително обяснение на света. Защото всеки опит за обяснение трябва да започне с това, че си образуваме мисли за явленията на света. Затова материализмът започва с мисълта за материята или за материалните процеси. С това той вече има пред себе си две различни области от факти: материалния свят и мислите за него. Последните той се опитва да разбере, като ги схваща като

чисто материален процес. Той вярва, че мисленето в мозъка възниква приблизително така, както храносмилането в животинските органи. Както приписва на материята механични и органични действия, така ѝ приписва и способността да мисли при определени условия. Той забравя, че сега само е преместил проблема на друго място. Вместо на себе си, той приписва способността за мислене на материята. И с това отново е при своята изходна точка. Как материята стига дотам да размишлява за собствената си същност? Защо не е просто доволна от себе си и не приема съществуването си? Материалистът е отвърнал погледа си от определения субект, от нашия собствен Аз, и е стигнал до едно неопределено, мъгляво образувание. И тук пред него се изправя същата загадка. Материалистичният възглед не е в състояние да разреши проблема, а само да го отмести.

Как стоят нещата със спиритуалистичния? Чистият спиритуалист отрича материята в нейното самостоятелно съществуване и я схваща само като продукт на духа. Приложи ли той този светоглед към разгадаването на собствената човешка същност, бива притиснат в ъгъла. На Аза, който може да бъде поставен на страната на духа, непосредствено се противопоставя сетивният свят. Към него, изглежда, не се открива духовен достъп; той трябва да бъде възприет и преживян от Аза чрез материални процеси. Такива материални процеси „Азът“ не намира в себе си, ако иска да се признава само за духовно същество. В онова, което той изработва духовно, никога не се съдържа сетивният свят. Изглежда, „Азът“ трябва да признае, че светът би му останал затворен, ако той не встъпи в отношение с него по недуховен начин. Също така, когато пристъпваме към действие, трябва да превърнем намеренията си в действителност с помощта на материалните вещества и сили. Следователно сме зависими от външния свят. Най-крайният спиритуалист или, ако щете, мислителят, който чрез абсолютния идеализъм се представя като краен спиритуалист, е Йохан Готлиб Фихте. Той се опита да изведе цялото мироздание от „Аза“. Онова, което действително му се удаде при това, е една величествена мисловна картина на света, без всякакво съдържание от опита. Колкото невъзможно е за материалиста да премахне с декрет духа, също толкова невъзможно е за спиритуалиста да премахне с

декрет материалния външен свят. Понеже човекът, когато насочи познанието към „Аза“, отначало възприема действието на този „Аз“ в мисловното оформяне на света на идеите, спиритуалистично насоченият светоглед, като обърне поглед към собствената човешка същност, може да се почувства изкушен да признае от духа само този свят на идеите. По този начин спиритуализмът става едностранчив идеализъм. Той не стига дотам да търси чрез света на идеите духовен свят; той вижда в самия свят на идеите духовния свят. Поради това той е принуден да остане със своя светоглед като закован в рамките на действието на самия „Аз“. Една забележителна разновидност на идеализма е възгледът на Фридрих Алберт Ланге, както той го е застъпил в своята много четена „История на материализма“; той приема, че материализмът е напълно прав, когато обявява всички явления на света, включително нашето мислене, за продукт на чисто веществени процеси; само че, обратно, материята и нейните процеси на свой ред са продукт на нашето мислене. „Сетивата ни дават ... въздействия на нещата, а не верни образи, още по-малко самите неща. Но към тези прости въздействия принадлежат и самите сетива заедно с мозъка и мислените в него молекулярни движения.“ Това ще рече: нашето мислене се поражда от материалните процеси, а те – от мисленето на „Аза“. Следователно философията на Ланге не е нищо друго освен историята на храбрия Мюнхаузен, превърната в понятия, който се държи свободно във въздуха за собствения си перчем. Третата форма на монизма е онази, която още в най-простото същество (атома) вижда обединени двете същности, материя и дух. Но и с това не се постига нищо друго, освен че въпросът, който всъщност възниква в нашето съзнание, се пренася на друга сцена. Как простото същество стига дотам да се проявява по двояк начин, щом е неразделно единство?

Срещу всички тези гледища трябва да се изтъкне, че основната и първичната противоположност се изправя пред нас най-напред в нашето собствено съзнание. Ние самите сме онези, които се откъсваме от майчината почва на природата и се противопоставяме като „Аз“ на „света“. Гьоте изразява това класически в своята статия „Природата“, макар че начинът му отначало може да мине за съвсем

ненаучен: „Ние живеем сред нея (природата) и сме ѝ чужди. Тя говори непрестанно с нас и не ни издава тайната си.“ Но Гьоте познава и обратната страна: „Всички хора са в нея и тя е във всички.“

Колкото вярно е, че сме се отчуждили от природата, толкова вярно е, че чувстваме: ние сме в нея и принадлежим към нея. Само нейното собствено действие може да бъде онова, което живее и в нас. Трябва отново да намерим пътя обратно към нея. Едно просто размишление може да ни посочи този път. Наистина сме се откъснали от природата; но все пак трябва да сме пренесли нещо от нея в собственото си същество. Това природно същество в нас трябва да потърсим и тогава ще намерим отново и връзката. Именно това пропуска дуализмът. Той смята човешката вътрешност за духовно същество, съвсем чуждо на природата, и се опитва да го прикачи към природата. Нищо чудно, че не може да намери свързващото звено. Можем да намерим природата извън нас само ако първо я познаем в нас. Подобното на нея в собствената ни вътрешност ще ни бъде водач. С това пътят ни е начертан. Не искаме да се впускаме в спекулации за взаимодействието между природата и духа. Но искаме да слезем в дълбините на собственото си същество, за да намерим там онези елементи, които сме спасили и пренесли със себе си при бягството си от природата.

Изследването на нашето същество трябва да ни донесе разрешението на загадката. Трябва да стигнем до една точка, където можем да си кажем: тук вече не сме само „Аз“, тук има нещо, което е повече от „Аз“.

Готов съм за това, че някой, който е прочел дотук, ще намери, че моите изложения не съответстват „на сегашното състояние на науката“. На това мога само да отвърна, че досега не съм искал да имам работа с каквито и да било научни резултати, а с простото описание на онова, което всеки преживява в собственото си съзнание. Това, че при това са се вмъкнали и отделни изречения за опитите на съзнанието да се помири със света, има само целта да направи по-ясни същинските факти. Затова не съм държал и да употребявам отделните изрази като „Аз“, „дух“, „свят“, „природа“ и т.н. по онзи точен начин, който е обичаен в психологията и философията.

Всекидневното съзнание не познава острите разграничения на науката, а досега ставаше дума единствено за регистриране на всекидневното фактическо положение. Мен ме засяга не как науката досега е тълкувала съзнанието, а как то се изживява час по час.

III. Мисленето в служба на разбирането на света

Когато наблюдавам как една билярдна топка, която бива ударена, предава движението си на друга, аз не оказвам никакво влияние върху протичането на този наблюдаван процес. Посоката на движение и скоростта на втората топка са определени от посоката и скоростта на първата. Докато се държа само като наблюдател, мога да кажа нещо за движението на втората топка едва тогава, когато то е настъпило. Иначе стоят нещата, когато започна да размишлявам върху съдържанието на моето наблюдение. Моето размишление има за цел да образува понятия за процеса. Свързвам понятието за еластична топка с известни други понятия на механиката и вземам под внимание особените обстоятелства, които са налице в дадения случай. Значи се опитвам да прибавя към процеса, който се разиграва без мое участие, един втори, който се извършва в понятийната сфера. Последният зависи от мен. Това личи от факта, че мога да се задоволя с наблюдението и да се откажа от всяко търсене на понятия, ако нямам потребност от това. Но ако тази потребност е налице, тогава се успокоявам едва когато съм привел понятията: топка, еластичност, движение, удар, скорост и т.н. в известна връзка, с която наблюдаваният процес се намира в определено отношение. Колкото сигурно е, че процесът се извършва независимо от мен, толкова сигурно е, че понятийният процес не може да се разиграе без мое участие. Дали тази моя дейност наистина е израз на моето самостоятелно същество, или са прави съвременните физиолози, които казват, че не можем да мислим както искаме, а трябва да мислим така, както определят мислите и мисловните връзки, налични тъкмо в нашето съзнание (вж. Цийен, „Ръководство по физиологична психология“, Йена 1893,

с. 171), ще бъде предмет на едно по-късно разглеждане. Засега искаме само да установим факта, че непрекъснато се чувстваме принудени да търсим за предметите и процесите, които са ни дадени без наше участие, понятия и понятийни връзки, които се намират в известно отношение към тях. Дали тази дейност в действителност е наша дейност, или я извършваме според една неизменна необходимост, засега оставяме открито. Че отначало тя ни се струва наша, не подлежи на съмнение. Знаем съвсем точно, че заедно с предметите не ни се дават веднага и техните понятия. Това, че аз самият съм действащият, може да почива на привидност; но за непосредственото наблюдение нещата във всеки случай се представят така. Въпросът сега е: какво печелим с това, че намираме към един процес понятийно съответствие?

Има дълбока разлика между начина, по който частите на един процес се отнасят за мен една към друга преди и след намирането на съответните понятия. Простото наблюдение може да проследи частите на даден процес в тяхното протичане; но връзката между тях остава неясна, преди да се прибегне до понятия. Виждам как първата билярдна топка се движи в известна посока и с определена скорост към втората; какво става след удара, трябва да изчакам и тогава отново мога само да го проследя с очи. Да допуснем, че в мига на удара някой ми закрие полето, на което се разиграва процесът; тогава аз – като прост наблюдател – не зная какво се случва после. Иначе е, ако за съчетанието на обстоятелствата преди закриването съм намерил съответните понятия. В този случай мога да кажа какво се случва, дори когато възможността за наблюдение престане. Процес или предмет, който е само наблюдаван, не дава сам по себе си нищо за своята връзка с други процеси или предмети. Тази връзка става видима едва когато наблюдението се свърже с мисленето. Наблюдението и мисленето са двете изходни точки за целия духовен стремеж на човека, доколкото той съзнава такъв стремеж. Действията на обикновения човешки разсъдък и най-сложните научни изследвания почиват на тези два основни стълба на нашия дух. Философите са изхождали от различни първични противоположности: идея и действителност, субект и обект, явление и нещото само по себе си, Аз

и не-Аз, идея и воля, понятие и материя, сила и вещество, съзнавано и несъзнавано. Но лесно може да се покаже, че всички тези противоположности трябва да бъдат предхождани от противоположността между наблюдение и мислене като най-важната за човека.

Какъвто и принцип да издигнем: трябва или да го докажем някъде като наблюдаван от нас, или да го изкажем във формата на ясна мисъл, която всеки друг може да промисли след нас. Всеки философ, който започне да говори за своите първични принципи, трябва да си служи с понятийната форма, а с това и с мисленето. С това той косвено признава, че за своята проява на дейност вече предпоставя мисленето. Дали мисленето, или нещо друго е главният елемент на световното развитие, за това тук още нищо не се решава. Но че философът без мисленето не може да придобие никакво знание за това, е ясно от самото начало. При възникването на световните явления мисленето може да играе второстепенна роля, но при възникването на възглед за тях главната роля със сигурност се пада на него.

Що се отнася до наблюдението, то в нашата организация е заложено, че се нуждаем от него. Нашето мислене за един кон и предметът кон са две неща, които за нас се явяват разделени. И този предмет ни е достъпен само чрез наблюдение. Както не можем чрез простото вторачване в един кон да си създадем понятие за него, така не сме в състояние и чрез простото мислене да произведем съответен предмет.

Във времето наблюдението дори предхожда мисленето. Защото и мисленето трябва да опознаем едва чрез наблюдение. Това беше по същество описание на едно наблюдение, когато в началото на тази глава изложихме как мисленето се разпалва от един процес и излиза отвъд даденото без негово участие. Всичко, което влиза в кръга на нашите преживявания, забелязваме едва чрез наблюдението. Съдържанието на усещания, възприятия, съзерцания, чувствата, волевите актове, образуванията на съня и фантазията, представите, понятията и идеите, всички илюзии и халюцинации ни се дават чрез наблюдението. Само че мисленето като обект на наблюдение все пак се различава съществено от всички други неща. Наблюдението на една маса, на едно дърво настъпва у мен веднага щом тези предмети

изплуват на хоризонта на моите преживявания. Но мисленето за тези предмети не наблюдавам едновременно. Масата наблюдавам, мисленето за масата извършвам, но не го наблюдавам в същия миг. Трябва първо да застана на гледна точка извън моята собствена дейност, ако искам освен масата да наблюдавам и мисленето си за масата. Докато наблюдаването на предметите и процесите и мисленето за тях са съвсем всекидневни състояния, изпълващи текущия ми живот, наблюдението на мисленето е един вид изключително състояние. Този факт трябва да бъде взет предвид по подобаващ начин, когато става дума да се определи отношението на мисленето към всички други съдържания на наблюдението. Трябва да сме наясно, че при наблюдението на мисленето прилагаме към него един метод, който за разглеждането на цялото останало съдържание на света е нормалното състояние, но който в хода на това нормално състояние не настъпва за самото мислене.

Някой би могъл да възрази, че същото, което отбелязах тук за мисленето, важи и за чувстването и за останалите духовни дейности. Когато например имаме чувството на удоволствие, то също се разпалвало от някакъв предмет и аз наистина наблюдавам този предмет, но не и чувството на удоволствие. Но това възражение почива на заблуда. Удоволствието съвсем не се намира в същото отношение към своя предмет като понятието, което мисленето образува. Аз съзнавам най-определено, че понятието за едно нещо се образува чрез моята дейност, докато удоволствието се поражда в мен от някакъв предмет по подобен начин, както например промяната, която един падащ камък причинява в предмета, върху който пада. За наблюдението удоволствието е дадено точно по същия начин като процеса, който го предизвиква. Същото не важи за понятието. Мога да попитам: защо определен процес поражда в мен чувството на удоволствие? Но съвсем не мога да попитам: защо един процес поражда в мен определена сума от понятия? Това просто не би имало смисъл. При размишлението върху един процес изобщо не става дума за някакво въздействие върху мен. Не мога да науча нищо за себе си от това, че познавам съответните понятия за наблюдаваната промяна, която камък, хвърлен срещу прозоречно стъкло, причинява

в него. Но наистина научавам нещо за своята личност, когато познавам чувството, което определен процес събужда в мен. Когато пред един наблюдаван предмет казвам: това е роза, аз не изказвам и най-малкото за самия себе си; но когато за същото нещо казвам: то ми доставя чувството на удоволствие, тогава съм характеризирал не само розата, но и самия себе си в моето отношение към розата.

Следователно не може да става дума за приравняване на мисленето с чувстването по отношение на наблюдението. Същото лесно би могло да се изведе и за другите дейности на човешкия дух. Спрямо мисленето те спадат в един ред с другите наблюдавани предмети и процеси. Към своеобразната природа на мисленето принадлежи тъкмо това, че то е дейност, насочена само към наблюдавания предмет, а не към мислещата личност. Това личи още в начина, по който изразяваме мислите си за едно нещо, за разлика от нашите чувства или волеви актове. Когато виждам един предмет и го разпознавам като маса, по правило няма да кажа: мисля за една маса, а: това е маса. Но ще кажа: радвам се на масата. В първия случай изобщо не ми е важно да изкажа, че влизам в отношение с масата; във втория случай обаче става дума тъкмо за това отношение. С изказването: мисля за една маса, аз вече навлизам в изключителното състояние, характеризирано по-горе, където предмет на наблюдението става нещо, което винаги се съдържа в нашата духовна дейност, но не като наблюдаван обект.

Такава е своеобразната природа на мисленето: мислещият забравя мисленето, докато го упражнява. Не мисленето го занимава, а предметът на мисленето, който той наблюдава.

Следователно първото наблюдение, което правим върху мисленето, е, че то е ненаблюдаваният елемент на нашия обикновен духовен живот.

Причината, поради която не наблюдаваме мисленето във всекидневния духовен живот, не е друга освен тази, че то почива на нашата собствена дейност. Онова, което не създавам сам, влиза в моето поле на наблюдението като нещо предметно. Виждам се изправен срещу него като срещу нещо, възникнало без мен; то пристъпва към мен; трябва да го приема като предпоставка на моя мисловен процес.

Докато размишлявам върху предмета, съм зает с него, погледът ми е обърнат към него. Това занимание е тъкмо мислещото разглеждане. Вниманието ми е насочено не към моята дейност, а към обекта на тази дейност. С други думи: докато мисля, аз не гледам към моето мислене, което сам създавам, а към обекта на мисленето, който не създавам. Дори съм в същото положение, когато оставя да настъпи изключителното състояние и размишлявам върху самото си мислене. Никога не мога да наблюдавам своето настоящо мислене; а само опита, който съм придобил относно своя мисловен процес, мога после да направя обект на мисленето. Би трябвало да се разцепя на две личности: на една, която мисли, и на друга, която при това мислене сама гледа себе си, ако исках да наблюдавам своето настоящо мислене. Това не мога. Мога да го извърша само в два отделни акта. Мисленето, което трябва да бъде наблюдавано, никога не е онова, което при това се намира в дейност, а друго. Дали за тази цел правя наблюденията си върху своето собствено по-ранно мислене, или проследявам мисловния процес на друго лице, или най-сетне дали, както в горния случай с движението на билярдните топки, предполагам един измислен мисловен процес, не е от значение.

Две неща не се съвместяват: дейното създаване и съзерцателното противопоставяне. Това го знае още Първа книга Мойсеева (Битие). Според нея в първите шест дни на света Бог създава света и едва когато той е налице, съществува възможността да бъде съзерцаван: „И видя Бог всичко, що създаде, и ето, беше твърде добро." Така е и с нашето мислене. То трябва първо да е налице, ако искаме да го наблюдаваме.

Причината, поради която ни е невъзможно да наблюдаваме мисленето в неговото всеки път настоящо протичане, е същата като онази, поради която можем да го познаваме по-непосредствено и по-интимно от всеки друг процес в света. Тъкмо защото сами го създаваме, познаваме характерното в неговото протичане, начина, по който се извършва случващото се, което тук влиза в съображение. Онова, което в останалите сфери на наблюдението може да бъде намерено само по опосредстван начин: съответстващата на нещата връзка и отношението между отделните предмети, това при

мисленето го знаем по съвсем непосредствен начин. Защо за моето наблюдение гърмът следва светкавицата, не зная просто така; защо моето мислене свързва понятието гръм с понятието светкавица, зная непосредствено от съдържанията на двете понятия. Разбира се, изобщо не е важно дали имам правилните понятия за светкавица и гръм. Връзката между онези, които имам, ми е ясна, и то чрез самите тях. Тази прозрачна яснота по отношение на мисловния процес е съвсем независима от нашето познание на физиологичните основи на мисленето. Говоря тук за мисленето, доколкото то произтича от наблюдението на нашата духовна дейност. Как един материален процес в моя мозък предизвиква друг или влияе върху него, докато извършвам една мисловна операция, тук изобщо не влиза в съображение. Онова, което наблюдавам в мисленето, не е: кой процес в моя мозък свързва понятието за светкавицата с това за гръма, а какво ме подтиква да приведа двете понятия в определено отношение. Моето наблюдение показва, че за моите мисловни връзки няма нищо, по което да се ръководя, освен съдържанието на моите мисли; не по материалните процеси в моя мозък се ръководя. За една по-малко материалистична епоха от нашата тази забележка, разбира се, би била напълно излишна. Но днес, когато има хора, които вярват: щом узнаем какво е материя, ще узнаем и как материята мисли, все пак трябва да се каже, че може да се говори за мисленето, без веднага да се влиза в стълкновение с физиологията на мозъка. Днес на твърде много хора им е трудно да схванат понятието за мисленето в неговата чистота. Който срещу представата, която развих тук за мисленето, веднага изтъкне изречението на Кабанис: „Мозъкът отделя мисли, както черният дроб – жлъчка, слюнчената жлеза – слюнка и т.н.“, той просто не знае за какво говоря. Той се опитва да намери мисленето чрез един прост процес на наблюдение по същия начин, по който постъпваме с другите предмети от съдържанието на света. Но по този път той не може да го намери, защото, както доказах, тъкмо тук то се изплъзва от нормалното наблюдение. Който не може да преодолее материализма, на него му липсва способността да предизвика у себе си описаното изключително състояние, което му довежда до съзнание онова, което при всяка друга духовна дейност остава несъзнавано. С онзи, който

няма добрата воля да застане на тази гледна точка, за мисленето би могло да се говори не повече, отколкото със слепия за цветовете. Само нека не вярва, че ние смятаме физиологичните процеси за мислене. Той не обяснява мисленето, защото изобщо не го вижда. Но за всеки, който има способността да наблюдава мисленето – а при добра воля всеки нормално организиран човек я има, – това наблюдение е най-важното, което може да направи. Защото той наблюдава нещо, чийто създател е самият той; той се вижда изправен не срещу един отначало чужд предмет, а срещу своята собствена дейност. Той знае как възниква онова, което наблюдава. Той прозира отношенията и връзките. Спечелена е една твърда точка, от която може с основателна надежда да се търси обяснението на останалите явления на света.

Чувството, че има такава твърда точка, подтикна основателя на новата философия, Ренатус Картезий, да основе цялото човешко знание на изречението: Мисля, следователно съществувам. Всички други неща, всичко друго случващо се е налице без мен; не зная дали като истина, дали като измамна игра и сън. Само едно зная съвсем безусловно сигурно, защото аз сам го довеждам до неговото сигурно съществуване: моето мислене. Нека то има освен това и друг произход на своето съществуване, нека идва от Бога или отнякъде другаде; че то е налице в онзи смисъл, в който аз сам го създавам, в това съм сигурен. Картезий отначало нямаше право да влага друг смисъл в своето изречение. Той можеше да твърди само това, че в рамките на съдържанието на света аз схващам себе си в моето мислене като в моята най-собствена дейност. Какво трябва да означава прибавеното: следователно съществувам, за това много се е спорило. Но то може да има смисъл само при едно-единствено условие. Най-простото изказване, което мога да направя за едно нещо, е това, че то е, че съществува. Как после това съществуване трябва да се определи по-точно, не може да се каже веднага в мига за нито едно нещо, което влиза в хоризонта на моите преживявания. Всеки предмет ще трябва първо да бъде изследван в отношението му към други, за да може да се определи в какъв смисъл може да се говори за него като за съществуващ. Един преживян процес може да бъде сума от възприятия, но също и сън, халюцинация и т.н. Накратко, не мога да

кажа в какъв смисъл той съществува. Това няма да мога да установя от самия процес, а ще го узная, когато го разгледам в отношение към други неща. Но тогава пак не мога да зная повече от това как той се отнася към тези неща. Моето търсене стъпва на твърда почва едва когато намеря един обект, при който мога да извлека смисъла на неговото съществуване от самия него. Но това съм аз самият като мислещ, защото давам на своето съществуване определеното, почиващо в себе си съдържание на мислещата дейност. Сега мога да изходя оттук и да попитам: съществуват ли другите неща в същия или в друг смисъл?

Когато превърнем мисленето в обект на наблюдението, прибавяме към останалото наблюдавано съдържание на света нещо, което иначе убягва от вниманието; но не променяме начина, по който човек се отнася и към другите неща. Увеличаваме броя на обектите на наблюдението, но не и метода на наблюдаването. Докато наблюдаваме другите неща, в световните събития – към които сега причислявам и наблюдаването – се примесва един процес, който остава незабелязан. Налице е нещо, различно от всички други събития, което не се взема предвид. Но когато разглеждам своето мислене, такъв невзет предвид елемент не е налице. Защото онова, което сега витае на заден план, отново е само самото мислене. Наблюдаваният предмет е качествено същият като дейността, която е насочена към него. И това е отново една характерна особеност на мисленето. Когато го превърнем в обект на разглеждането, не се виждаме принудени да правим това с помощта на нещо качествено различно, а можем да останем в същия елемент.

Когато вплитам в своето мислене един предмет, даден без мое участие, излизам отвъд своето наблюдение и въпросът ще бъде: какво ми дава право на това? Защо не оставям просто предмета да въздейства върху мен? По какъв начин е възможно моето мислене да има отношение към предмета? Това са въпроси, които трябва да си постави всеки, който размишлява върху собствените си мисловни процеси. Те отпадат, когато се размишлява върху самото мислене. Не прибавяме към мисленето нищо чуждо за него и следователно нямаме и защо да се оправдаваме за подобно прибавяне.

Шелинг казва: Да познаваш природата, означава да създаваш природата. – Който вземе буквално тези думи на смелия натурфилософ, вероятно ще трябва цял живот да се откаже от всяко познаване на природата. Защото природата вече е налице и за да я създаде втори път, човек трябва да познае принципите, според които тя е възникнала. За природата, която тепърва би искал да създаде, той би трябвало да подгледа у вече съществуващата условията на нейното съществуване. Но това подглеждане, което би трябвало да предхожда създаването, би било познаване на природата, и то дори тогава, когато след извършеното подглеждане създаването изобщо не би последвало. Само една още несъществуваща природа би могъл човек да създаде, без предварително да я познае.

Онова, което при природата е невъзможно – създаването преди познаването, – при мисленето го осъществяваме. Ако искахме да изчакаме с мисленето, докато го познаем, никога не бихме стигнали до него. Трябва решително да се захванем да мислим, за да стигнем след това, чрез наблюдение на стореното от самите нас, до неговото познание. За наблюдението на мисленето ние самите първо създаваме един обект. Наличието на всички други обекти е осигурено без наше участие.

Срещу моето изречение: трябва да мислим, преди да можем да разглеждаме мисленето, някой лесно би могъл да изтъкне като равноправно другото изречение: също не можем да чакаме с храносмилането, докато сме наблюдавали процеса на храносмилането. Това би било възражение, подобно на онова, което Паскал отправи към Картезий, като твърдеше, че може да се каже също: разхождам се, следователно съществувам. Съвсем сигурно е, че и аз трябва решително да храносмилам, преди да съм изучил физиологичния процес на храносмилането. Но с разглеждането на мисленето това би могло да се сравни само ако впоследствие исках не да разгледам храносмилането мислейки, а да го изям и да го смеля. Нали и не случайно храносмилането наистина не може да стане предмет на храносмилането, но мисленето много добре може да стане предмет на мисленето. Следователно е несъмнено: в мисленето държим световните събития за едно крайче, където трябва да присъстваме, ако нещо трябва да

се осъществи. И това е тъкмо онова, което е важно. Тъкмо това е причината, поради която нещата стоят срещу мен така загадъчно: че съм толкова непричастен към тяхното възникване. Просто ги заварвам; но при мисленето знам как се прави то. Затова няма по-изначална изходна точка за разглеждането на всички световни събития от мисленето.

Бих искал сега да спомена още едно широко разпространено заблуждение, което господства по отношение на мисленето. То се състои в това, че се казва: мисленето, такова, каквото е само по себе си, никъде не ни е дадено. Мисленето, което свързва наблюденията от нашия опит и ги оплита с мрежа от понятия, съвсем не било същото като онова, което после отново изваждаме от предметите на наблюдението и превръщаме в предмет на своето разглеждане. Онова, което първо несъзнавано вплитаме в нещата, било нещо съвсем различно от онова, което след това съзнателно отново извличаме.

Който разсъждава така, не разбира, че по този начин изобщо не му е възможно да се изплъзне от мисленето. Изобщо не мога да изляза от мисленето, когато искам да разглеждам мисленето. Ако се разграничава предсъзнателното мислене от последващото съзнателно мислене, не бива все пак да се забравя, че това разграничение е съвсем външно и няма нищо общо със самото нещо. Изобщо не превръщам едно нещо в друго с това, че го разглеждам мислейки. Мога да си помисля, че едно същество с изцяло различно устроени сетивни органи и с различно функциониращ разум има за един кон съвсем различна представа от мен, но не мога да си помисля, че моето собствено мислене става различно поради това, че го наблюдавам. Аз сам наблюдавам онова, което сам извършвам. Сега не става дума за това как изглежда моето мислене за друг разум, различен от моя, а за това как изглежда то за мен. Във всеки случай обаче образът на моето мислене в друг разум не може да бъде по-истинен от моя собствен. Само ако аз самият не бях мислещото същество, а мисленето застанеше срещу мен като дейност на едно чуждо за мен същество, бих могъл да говоря за това, че моят образ на мисленето наистина се появява по определен начин, но какво е мисленето на съществото само по себе си, това не бих могъл да знам.

Но засега за мен няма ни най-малък повод да гледам на собственото си мислене от друга гледна точка. Нали разглеждам целия останал свят с помощта на мисленето. Как бих могъл да направя изключение от това при своето мислене? С това смятам за достатъчно оправдано, че в своето разглеждане на света изхождам от мисленето. Когато Архимед изобрети лоста, той вярваше, че с негова помощ може да повдигне целия космос от мястото му, стига само да намери точка, където да опре своя инструмент. Той се нуждаеше от нещо, което се носи от самото себе си, а не от друго. В мисленето имаме принцип, който съществува чрез самия себе си. Оттук нека бъде направен опит да се разбере светът. Мисленето можем да обхванем чрез самото него. Въпросът е само дали чрез него можем да схванем и още нещо друго.

Досега говорих за мисленето, без да вземам предвид неговия носител, човешкото съзнание. Повечето философи на съвремието ще ми възразят: преди да има мислене, трябва да има съзнание. Затова трябвало да се изхожда от съзнанието, а не от мисленето. Нямало мислене без съзнание. На това трябва да отговоря: Ако искам да получа яснота за това какво отношение съществува между мисленето и съзнанието, трябва да размисля върху това. С това предпоставям мисленето. Наистина на това може да се отговори: Когато философът иска да разбере съзнанието, той си служи с мисленето; дотолкова той го предпоставя; но в обичайния ход на живота мисленето възниква вътре в съзнанието и следователно предпоставя него. Ако този отговор бъде даден на твореца на света, който иска да създаде мисленето, той несъмнено би бил основателен. Естествено, човек не може да остави мисленето да възникне, без преди това да е създал съзнанието. Но за философа не става дума за сътворението на света, а за неговото разбиране. Затова той трябва да търси изходните точки не за създаването, а за разбирането на света. Намирам за съвсем странно, когато упрекват философа, че той преди всички други неща се грижи за правилността на своите принципи, а не веднага за предметите, които иска да разбере. Творецът на света трябваше преди всичко да знае как да намери носител за мисленето, а философът трябва да търси сигурна основа, от която да може да разбере наличното. Каква полза за нас, ако изхождаме от съзнанието и го подложим на мислещо

разглеждане, щом преди това не знаем нищо за възможността чрез мислещо разглеждане да получим разяснение за нещата?

Първо трябва да разгледаме мисленето съвсем неутрално, без отношение към мислещ субект или мислен обект. Защото в субект и обект имаме вече понятия, които са образувани чрез мисленето. Не може да се отрече: преди да може да бъде разбрано нещо друго, трябва да бъде разбрано мисленето. Който отрича това, пропуска, че като човек той не е начално звено на творението, а негово крайно звено. Затова, за да обясним света чрез понятия, не можем да изхождаме от първите по време елементи на съществуването, а от онова, което ни е дадено като най-близкото, като най-интимното. Не можем с един скок да се пренесем в началото на света, за да започнем там своето разглеждане, а трябва да изходим от настоящия миг и да видим дали можем да се изкачим от по-късното към по-ранното. Докато геологията говореше за измислени революции, за да обясни сегашното състояние на Земята, дотогава тя блуждаеше опипом в мрака. Едва когато тя започна да изследва какви процеси и днес все още се разиграват на Земята и от тях да заключава обратно за миналото, тя спечели сигурна почва. Докато философията приема всевъзможни принципи, като атом, движение, материя, воля, несъзнаваното, тя ще витае във въздуха.

Едва когато философът започне да гледа на абсолютно последното като на свое първо, той може да достигне целта. А това абсолютно последно, до което е стигнало световното развитие, е мисленето.

Има хора, които казват: но дали нашето мислене само по себе си е правилно, или не, това все пак не можем да установим със сигурност. Следователно дотолкова изходната точка във всеки случай остава съмнителна. Това е толкова разумно казано, колкото ако някой се съмнява дали едно дърво само по себе си е правилно, или не. Мисленето е факт; а да се говори за правилността или неправилността на един факт е безсмислено. Най-много мога да се съмнявам дали мисленето се използва правилно, както мога да се съмнявам дали дадено дърво дава подходяща дървесина за някой целесъобразен уред. Да се покаже доколко прилагането на мисленето към света е правилно или погрешно, ще бъде тъкмо задачата на това съчинение.

Мога да разбера, ако някой се съмнява, че чрез мисленето може да се установи нещо за света; но ми е непонятно как някой може да се съмнява в правилността на мисленето само по себе си. Добавка към новото издание (1918).

В предходните изложения се посочва значимата разлика между мисленето и всички други душевни дейности като факт, който се разкрива при едно действително непредубедено наблюдение. Който не се стреми към това непредубедено наблюдение, ще бъде изкушен да отправи срещу тези изложения възражения като следното: когато мисля за една роза, с това все пак се изразява също само едно отношение на моя „Аз“ към розата, както когато чувствам красотата на розата. При мисленето съществувало точно такова отношение между „Аза“ и предмета, както например при чувстването или възприемането. Който прави това възражение, не взема под внимание, че само в проявата на дейност на мисленето „Азът“ знае себе си като едно същество с действащото, чак до всички разклонения на дейността. При никоя друга душевна дейност това не е така без остатък. Когато например се чувства удоволствие, едно по-фино наблюдение може много добре да различи доколко „Азът“ знае себе си като едно с нещо действащо и доколко в него е налице нещо пасивно, така че удоволствието само се появява за „Аза“. И така е и при другите прояви на душевна дейност. Човек само не бива да смесва: „да имаш мисловни образи“ и да обработваш мисли чрез мисленето. Мисловните образи могат да се появяват в душата като в сън, като смътни хрумвания. Това не е мислене. – Наистина някой би могъл сега да каже: ако мисленето се разбира така, в мисленето се съдържа волята и тогава човек си има работа не само с мисленето, но и с волята на мисленето. Но това би дало основание само да се каже: действителното мислене трябва винаги да бъде волево. Само че това няма нищо общо с характеристиката на мисленето, както тя е дадена в тези изложения. Нека същността на мисленето дори да прави необходимо то да бъде волево: важното е да не се осъществява волево нищо, което, докато се извършва, не се явява пред „Аза“ изцяло като негова собствена, обозрима за него дейност. Трябва дори да се каже, че поради изтъкнатата тук същност на мисленето то се

явява на наблюдателя като изцяло волево. Който наистина се старае да прозре всичко, което има значение за преценката на мисленето, няма да може да не забележи, че на тази проява на душевна дейност е присъща особеността, за която тук се говори. Една личност, която авторът на тази книга високо цени като мислител, му възрази, че за мисленето не може да се говори така, както това става тук, защото онова, което човек смята, че наблюдава като дейно мислене, било само привидност. В действителност се наблюдавали само резултатите от една несъзнавана дейност, която лежи в основата на мисленето. Само понеже тази несъзнавана дейност тъкмо не се наблюдавала, възниквала заблудата, че наблюдаваното мислене съществува чрез самото себе си, както когато при осветяване с електрически искри, следващи бързо една след друга, човек вярва, че вижда движение. И това възражение почива само на едно неточно схващане на положението. Който го прави, не взема предвид, че самият „Аз“ е този, който, стоейки вътре в мисленето, наблюдава своята дейност. „Азът“ би трябвало да стои извън мисленето, за да може да бъде заблуден така, както при осветяване с електрически искри, следващи бързо една след друга. Би могло по-скоро да се каже: който прави такова сравнение, се самозаблуждава насила, приблизително като някой, който непременно би искал да каже за една движеща се светлина: тя бива запалвана наново от непозната ръка на всяко място, където се появява. – Не, който иска да види в мисленето нещо друго освен произведеното в самия „Аз“ като обозрима дейност, той трябва първо да се направи сляп за простото, налично за наблюдението фактическо положение, за да може след това да положи в основата на мисленето някаква хипотетична дейност. Който не се ослепява така, трябва да осъзнае, че всичко, което по този начин той „домисля“ към мисленето, извежда извън същността на мисленето. Непредубеденото наблюдение показва, че към същността на мисленето не може да се причисли нищо, което не се намира в самото мислене. Не може да се стигне до нещо, което поражда мисленето, ако се напусне областта на мисленето.

IV. Светът като възприятие

Чрез мисленето възникват понятия и идеи. Какво е понятие, не може да се каже с думи. Думите могат само да обърнат вниманието на човека върху това, че той има понятия. Когато някой види едно дърво, неговото мислене реагира на наблюдението му; към предмета се прибавя едно идейно съответствие и той разглежда предмета и идейното съответствие като принадлежащи едно към друго. Когато предметът изчезне от полето му на наблюдение, от него остава само идейното съответствие. Последното е понятието за предмета. Колкото повече се разширява нашият опит, толкова по-голяма става сумата на нашите понятия. Но понятията съвсем не стоят изолирано. Те се съединяват в едно закономерно цяло. Понятието „организъм“ например се свързва с другите: „закономерно развитие, растеж“. Други понятия, образувани по отделни неща, напълно се сливат в едно. Всички понятия, които си образувам за лъвове, се сливат в общото понятие „лъв“. По този начин отделните понятия се свързват в една затворена система от понятия, в която всяко има своето особено място. Идеите не се различават качествено от понятията. Те са само по-съдържателни, по-наситени и по-обхватни понятия. Особено държа тук, на това място, да се обърне внимание на това, че като своя изходна точка съм посочил мисленето, а не понятията и идеите, които едва чрез мисленето се добиват. Те вече предпоставят мисленето. Затова онова, което казах по отношение на почиващата в самата себе си, неопределена от нищо природа на мисленето, не може просто да бъде пренесено върху понятията. (Отбелязвам това тук изрично, защото тук е моето разногласие с Хегел. Той поставя понятието като първо и изначално.) Понятието не може да бъде добито от

наблюдението. Това личи още от обстоятелството, че подрастващият човек само бавно и постепенно си образува понятията за предметите, които го заобикалят. Понятията се прибавят към наблюдението.

Един много четен философ на съвремието (Хърбърт Спенсър) описва духовния процес, който извършваме спрямо наблюдението, по следния начин: „Когато в един септемврийски ден, разхождайки се из полето, чуем на няколко крачки пред нас шум и видим как се движи тревата отстрани на канавката, откъдето сякаш идваше шумът, вероятно ще се отправим към това място, за да узнаем какво е предизвикало шума и движението. При нашето приближаване една яребица изпърхва в канавката и с това любопитството ни е задоволено: имаме онова, което наричаме обяснение на явленията. Това обяснение, забележете, се свежда до следното: понеже в живота безброй пъти сме имали опит, че нарушаването на спокойното положение на малки тела съпровожда движението на други, намиращи се между тях тела, и понеже затова сме обобщили отношенията между такива нарушения и такива движения, смятаме това особено нарушение за обяснено, щом открием, че то представлява пример тъкмо на това отношение.“ Погледнато по-отблизо, нещата изглеждат съвсем иначе, отколкото са описани тук. Когато чуя шум, аз най-напред търся понятието за това наблюдение. Едва това понятие ме насочва отвъд шума. Който не размишлява по-нататък, просто чува шума и се задоволява с това. Но чрез моето размишление ми е ясно, че трябва да схвана шума като следствие. Следователно едва когато свържа понятието за следствие с възприятието на шума, съм подтикнат да изляза отвъд отделното наблюдение и да потърся причината. Понятието за следствие извиква понятието за причина и тогава търся причиняващия предмет, който намирам в образа на яребицата. Но тези понятия, причина и следствие, никога не мога да добия чрез просто наблюдение, колкото и много случаи да обхваща то. Наблюдението предизвиква мисленето и едва то е, което ми показва пътя да свържа отделното преживяване с друго. Ако от една „строго обективна наука“ се изисква тя да черпи съдържанието си само от наблюдението, тогава трябва в същото време да се изисква тя да се откаже от всяко мислене. Защото то по своята природа излиза

отвъд наблюдаваното. Сега е мястото да преминем от мисленето към мислещото същество. Защото чрез него мисленето се свързва с наблюдението. Човешкото съзнание е сцената, където понятие и наблюдение се срещат и където биват свързвани помежду си. С това обаче същевременно е характеризирано и това (човешко) съзнание. То е посредникът между мисленето и наблюдението. Доколкото човек наблюдава един предмет, той му се явява като даден; доколкото мисли, той се явява на себе си като деен. Той разглежда предмета като обект, а себе си – като мислещия субект. Понеже насочва мисленето си към наблюдението, той има съзнание за обектите; понеже насочва мисленето си към себе си, той има съзнание за самия себе си, или самосъзнание. Човешкото съзнание трябва непременно същевременно да бъде самосъзнание, защото е мислещо съзнание. Защото, когато мисленето насочи поглед към собствената си дейност, тогава то има за предмет като обект своята най-собствена същност, тоест своя субект.

Но не бива да се пропуска, че можем да определим себе си като субект и да се противопоставим на обектите само с помощта на мисленето. Затова мисленето никога не бива да бъде схващано като една само субективна дейност. Мисленето е отвъд субекта и обекта. То образува тези две понятия точно както и всички други. Следователно, когато като мислещ субект отнасяме понятието към един обект, не бива да схващаме това отношение като нещо само субективно. Не субектът е този, който създава отношението, а мисленето. Субектът не мисли затова, защото е субект; а той се явява на себе си като субект, защото е способен да мисли. Следователно дейността, която човек упражнява като мислещо същество, не е само субективна, а такава, която не е нито субективна, нито обективна, дейност, която излиза отвъд тези две понятия. Никога не бива да казвам, че моят индивидуален субект мисли; по-скоро той самият живее по милостта на мисленето. Така мисленето е елемент, който ме извежда отвъд моето Себе и ме свързва с обектите. Но то едновременно ме и отделя от тях, като ме противопоставя на тях като субект. На това почива двойствената природа на човека: той мисли и с това обхваща себе

си и останалия свят; но чрез мисленето той трябва едновременно да определи себе си като индивид, който стои срещу нещата.

Следващата стъпка сега ще бъде да се запитаме: Как другият елемент, който досега определяхме само като обект на наблюдението и който се среща с мисленето в съзнанието, влиза в последното?

За да отговорим на този въпрос, трябва да отделим от нашето поле на наблюдението всичко, което вече е било внесено в него чрез мисленето. Защото съдържанието на нашето съзнание във всеки даден момент винаги вече е проникнато по най-разнообразен начин от понятия.

Трябва да си представим, че едно същество с напълно развит човешки разум възниква от нищото и застава срещу света. Онова, което то би забелязало там, преди да приведе мисленето в дейност, е чистото съдържание на наблюдението. Тогава светът би показал на това същество само простата, лишена от връзка съвкупност от обекти на усещането:

цветове, тонове, усещания за натиск, топлина, вкус и мирис; после чувства на удоволствие и неудоволствие. Тази съвкупност е съдържанието на чистото, лишено от мисли наблюдение. Срещу него стои мисленето, което е готово да разгърне своята дейност, щом се намери точка на приложение за това. Опитът скоро показва, че такава се намира. Мисленето е в състояние да прокарва нишки от един елемент на наблюдението към друг. То свързва с тези елементи определени понятия и по този начин ги поставя в отношение. Погоре вече видяхме как един шум, на който се натъкваме, се свързва с друго наблюдение с това, че обозначаваме първия като следствие на второто. Ако сега си спомним, че дейността на мисленето съвсем не бива да се схваща като субективна, тогава няма да бъдем изкушени да вярваме, че такива отношения, установени чрез мисленето, имат само субективна валидност. Сега ще става дума за това чрез мислещо размишление да потърсим отношението, в което посоченото погоре непосредствено дадено съдържание на наблюдението се намира спрямо нашия съзнателен субект.

Поради колебанията в езиковата употреба ми се струва наложително да се споразумея с моя читател относно употребата на една

дума, която трябва да използвам по-нататък. Непосредствените обекти на усещането, които назовах по-горе, ще наричам възприятия, доколкото съзнателният субект узнава за тях чрез наблюдение. Следователно с това име обозначавам не процеса на наблюдението, а обекта на това наблюдение.

Не избирам израза усещане, защото той има във физиологията определено значение, което е по-тясно от значението на моето понятие за възприятие. Едно чувство в самия мен мога наистина да обознача като възприятие, но не и като усещане във физиологичния смисъл. И за своето чувство научавам чрез това, че то става за мен възприятие. А начинът, по който чрез наблюдение научаваме за своето мислене, е такъв, че и мисленето в първото му появяване за нашето съзнание можем да наречем възприятие. Наивният човек разглежда своите възприятия в смисъла, в който те непосредствено му се явяват, като неща, които имат напълно независимо от него съществуване. Когато вижда едно дърво, той най-напред вярва, че то стои с формата, която вижда, с цветовете, които имат частите му и т.н., там, на мястото, накъдето е насочен погледът. Когато същият човек сутрин вижда Слънцето да се появява като диск на хоризонта и проследява пътя на този диск, той е на мнение, че всичко това съществува и се извършва (само по себе си) така, както го наблюдава. Той държи на тази вяра дотогава, докато не срещне други възприятия, които противоречат на онези. Детето, което още няма опит относно разстоянията, посяга към Луната и поправя онова, което по първото впечатление е смятало за действително, едва когато едно второ възприятие влезе в противоречие с първото. Всяко разширяване на кръга на моите възприятия ме принуждава да поправям своя образ на света. Това се проявява в ежедневния живот, както и в духовното развитие на човечеството. Образът, който древните си създаваха за отношението на Земята към Слънцето и другите небесни тела, трябваше да бъде заменен от Коперник с друг, защото не се съгласуваше с възприятия, които по-рано бяха неизвестни. Когато д-р Франц оперира един сляп по рождение, оперираният каза, че преди операцията си чрез възприятията на своето осезание си бил създал съвсем

друг образ за големината на предметите. Той трябваше да поправи своите осезателни възприятия чрез зрителните си възприятия.

Откъде идва това, че сме принудени непрекъснато да поправяме по този начин своите наблюдения?

Едно просто размишление дава отговора на този въпрос. Когато стоя в единия край на една алея, дърветата в другия, отдалечен от мен край ми изглеждат по-малки и по-близо едно до друго, отколкото там, където стоя. Моят образ на възприятието става друг, когато променя мястото, от което правя своите наблюдения. Следователно във формата, в която достига до мен, той зависи от едно определение, което не принадлежи на обекта, а е присъщо на мен, възприемащия. За една алея е напълно безразлично къде стоя. Но образът, който получавам за нея, по същество зависи от това. Също така за Слънцето и планетната система е безразлично, че хората ги гледат тъкмо от Земята. Но образът на възприятието, който се представя на хората, е определен от това тяхно местожителство. Тази зависимост на образа на възприятието от мястото на нашето наблюдение е онази, която най-лесно може да се прозре. Нещата стават по-трудни още когато опознаем зависимостта на нашия свят на възприятията от нашата телесна и духовна организация. Физикът ни показва, че в пространството, в което чуваме звук, се извършват трептения на въздуха и че и тялото, в което търсим произхода на звука, проявява трептящо движение на своите части. Възприемаме това движение като звук само ако имаме нормално организирано ухо. Без такова целият свят би останал за нас вечно ням. Физиологията ни поучава, че има хора, които не възприемат нищо от великолепното цветно богатство, което ни заобикаля. Техният образ на възприятието показва само нюанси на светло и тъмно. Други не възприемат един-единствен определен цвят, например червения. На техния образ на света липсва този цветови тон и затова той действително е различен от този на един среден човек. Бих искал да нарека зависимостта на моя образ на възприятието от мястото на моето наблюдение математическа, а зависимостта от моята организация – качествена. Чрез първата се определят съотношенията на големината и взаимните разстояния на моите възприятия, чрез втората – тяхното качество. Това, че виждам

една червена повърхност червена – това качествено определение, – зависи от организацията на моето око. Следователно моите образи на възприятието са най-напред субективни. Познанието за субективния характер на нашите възприятия може лесно да доведе до съмнения дали изобщо в тяхната основа лежи нещо обективно. Когато знаем, че едно възприятие, например това на червения цвят или на определен тон, не е възможно без определено устройство на нашия организъм, може да се стигне до вярата, че то, отделно от нашия субективен организъм, няма никакво съществуване, че без акта на възприемането, чийто обект е, то няма никакъв вид битие. Този възглед е намерил в лицето на Джордж Бъркли класически представител, който беше на мнение, че от мига, в който човек е осъзнал значението на субекта за възприятието, той вече не може да вярва в един свят, съществуващ без съзнаващия дух. Той казва: „Някои истини са толкова близки и толкова очевидни, че човек трябва само да отвори очи, за да ги види. За такава смятам важното положение, че целият хор на небето и всичко, което принадлежи към Земята, с една дума всички тела, които съставят величествената сграда на света, нямат никакво самостоятелно съществуване извън духа, че тяхното битие се състои в това да бъдат възприемани или познавани, че следователно, докато не бъдат действително възприемани от мен или не съществуват в моето съзнание или в това на някой друг сътворен дух, те или изобщо нямат съществуване, или съществуват в съзнанието на някакъв вечен дух.“ За този възглед от възприятието не остава нищо повече, ако се абстрахираме от това, че то бива възприемано. Няма цвят, ако не бива виждан, няма тон, ако не бива чуван. Протяжността, формата и движението съществуват извън акта на възприемането толкова малко, колкото цветът и тонът. Никъде не виждаме само протяжност или форма, а винаги свързани с цвят или с други, безспорно зависещи от нашата субективност свойства. Ако последните изчезват с нашето възприятие, то така трябва да бъде и с първите, които са свързани с тях.

На възражението, че макар фигура, цвят, тон и т.н. да нямат друго съществуване освен това в рамките на акта на възприемането, все пак трябва да има неща, които съществуват без съзнанието и на които

съзнателните образи на възприятието да са подобни, описаният възглед отговаря, като казва: един цвят може да бъде подобен само на цвят, една фигура – на фигура. Нашите възприятия могат да бъдат подобни само на нашите възприятия, но не и на каквито и да било други неща. И онова, което наричаме предмет, не е нищо друго освен група от възприятия, които са свързани по определен начин. Ако отнема от една маса формата, протяжността, цвета и т.н., накратко всичко, което е само мое възприятие, не остава нищо повече. Този възглед, последователно проследен, води до твърдението: Обектите на моите възприятия съществуват само чрез мен, и то само доколкото и докогато ги възприемам; те изчезват с възприемането и нямат смисъл без него. Но освен моите възприятия аз не знам за никакви предмети и не мога да знам за никакви.

Срещу това твърдение няма какво да се възрази, докато вземам предвид само в общ вид обстоятелството, че възприятието се определя и от организацията на моя субект. Но нещата биха стояли съществено иначе, ако бяхме в състояние да посочим каква е функцията на нашето възприемане при възникването на едно възприятие. Тогава бихме знаели какво става с възприятието по време на възприемането и бихме могли също да определим какво трябва вече да има в него, преди то да бъде възприето.

С това нашето разглеждане се отклонява от обекта на възприятието към неговия субект. Аз възприемам не само други неща, но възприемам и самия себе си. Възприятието на самия мен има отначало съдържанието, че аз съм трайното спрямо непрестанно идващите и отминаващите образи на възприятието. Възприятието на Аза може винаги да се появи в моето съзнание, докато имам други възприятия. Когато съм вглъбен във възприятието на даден предмет, засега имам съзнание само за него. Към това после може да се присъедини възприятието на моето Себе. Сега аз съзнавам не само предмета, но и своята личност, която стои срещу предмета и го наблюдава. Аз не само виждам едно дърво, но и зная, че аз съм този, който го вижда. Познавам също, че в мен нещо се извършва, докато наблюдавам дървото. Когато дървото изчезне от моето зрително поле, за моето съзнание остава един остатък от този процес: образ

на дървото. Този образ се е свързал по време на моето наблюдение с моето Себе. Моето Себе се е обогатило; неговото съдържание е приело в себе си един нов елемент. Този елемент наричам моя представа за дървото. Никога не бих могъл да говоря за представи, ако не ги преживявах във възприятието на моето Себе. Възприятията биха идвали и отминавали; аз бих ги оставял да преминават покрай мен. Само поради това, че възприемам моето Себе и забелязвам, че с всяко възприятие се променя и неговото съдържание, се виждам принуден да свържа наблюдението на предмета с промяната на собственото си състояние и да говоря за моята представа.

Представата я възприемам у моето Себе в същия смисъл, в който възприемам цвят, тон и т.н. у другите предмети. Сега мога да направя и разликата, че наричам тези други предмети, които застават срещу мен, външен свят, докато съдържанието на моето самовъзприятие обозначавам като вътрешен свят. Неразбирането на отношението между представа и предмет е довело до най-големите недоразумения в по-новата философия. Възприятието на една промяна в нас, модификацията, която претърпява моето Себе, беше изтласкано на преден план, а обектът, който предизвиква тази модификация, беше съвсем изпуснат от погледа. Казвало се е: не възприемаме предметите, а само нашите представи. Уж не зная нищо за масата сама по себе си, която е предмет на моето наблюдение, а само за промяната, която става със самия мен, докато възприемам масата. Този възглед не бива да се смесва с по-горе споменатия възглед на Бъркли. Бъркли отстоява субективната природа на съдържанието на моето възприятие, но не казва, че мога да зная само за своите представи. Той ограничава моето знание до моите представи, защото е на мнение, че няма предмети извън представянето. Онова, което смятам за маса, според Бъркли вече не е налице, щом престана да насочвам погледа си към него. Затова у Бъркли моите възприятия възникват непосредствено чрез силата на Бога. Виждам маса, защото Бог предизвиква в мен това възприятие. Ето защо Бъркли не познава други реални същества освен Бога и човешките духове. Онова, което наричаме свят, е налице само в духовете. Онова, което наивният човек нарича външен свят, телесна природа, за Бъркли не е налице.

На този възглед противостои господстващият днес Кантов възглед, който ограничава нашето познание за света до нашите представи не защото е убеден, че извън тези представи не може да има неща, а защото смята, че сме така организирани, че можем да узнаем само за промените на нашето собствено Себе, а не за нещата сами по себе си, които предизвикват тези промени. От обстоятелството, че познавам само своите представи, той извежда не че няма съществуване, което да е независимо от тези представи, а само че субектът не може да приеме непосредствено в себе си такова съществуване, че не може другояче освен чрез „медиума на своите субективни мисли да си го въобразява, да го измисля, да го мисли, да го познава, а може би и да не го познава“ (О. Либман, „Към анализа на действителността“, с. 28). Този възглед вярва, че казва нещо безусловно сигурно, нещо, което е непосредствено очевидно без каквито и да било доказателства. „Първото основно положение, което философът трябва да доведе до ясно съзнание, се състои в познанието, че нашето знание отначало не се простира върху нищо друго освен върху нашите представи. Нашите представи са единственото, което непосредствено узнаваме, непосредствено преживяваме; и тъкмо защото непосредствено ги узнаваме, дори най-радикалното съмнение не е в състояние да изтръгне от нас знанието за тях. Напротив, знанието, което излиза отвъд нашето представяне – употребявам тук този израз навсякъде в най-широкия смисъл, така че под него попадат всички психични събития, – не е защитено от съмнението. Затова в началото на философстването всяко знание, което излиза отвъд представите, трябва изрично да бъде поставено като подлежащо на съмнение“ – така започва Фолкелт своята книга „Теорията на познанието на Имануел Кант“. Но онова, което тук се излага така, сякаш е непосредствена и самоочевидна истина, в действителност е резултат от една мисловна операция, която протича по следния начин: наивният човек вярва, че предметите, така както той ги възприема, са налице и извън неговото съзнание. Но физиката, физиологията и психологията, изглежда, учат, че за нашите възприятия е необходима нашата организация, че следователно не можем да знаем за нищо друго освен за онова, което нашата организация ни предава от нещата. Следователно нашите

възприятия са модификации на нашата организация, а не неща сами по себе си. Едуард фон Хартман действително е охарактеризирал загатнатия тук мисловен ход като онзи, който трябва да доведе до убеждението в положението, че можем да имаме пряко знание само за нашите представи (вж. неговия „Основният проблем на теорията на познанието“, с. 16–40). Понеже извън нашия организъм намираме трептения на телата и на въздуха, които се проявяват за нас като звук, се прави изводът, че онова, което наричаме звук, не е нищо друго освен субективна реакция на нашия организъм на онези движения във външния свят. По същия начин се установява, че цветът и топлината били само модификации на нашия организъм. При това се смята, че тези два вида възприятия се предизвикват в нас чрез въздействието на процеси във външния свят, които са съвсем различни от онова, което е преживяване на топлина или преживяване на цвят. Когато такива процеси възбуждат кожните нерви на моето тяло, имам субективното възприятие на топлината; когато такива процеси засегнат зрителния нерв, възприемам светлина и цвят. Следователно светлината, цветът и топлината са онова, с което моите сетивни нерви отговарят на дразнението отвън. И сетивото за допир не ми доставя предметите на външния свят, а само моите собствени състояния. В духа на съвременната физика би могло, да речем, да се мисли, че телата се състоят от безкрайно малки части, молекулите, и че тези молекули не граничат непосредствено една с друга, а се намират на известни разстояния една от друга. Значи между тях е празното пространство. През него те действат една на друга посредством привличащи и отблъскващи сили. Когато приближа ръката си до едно тяло, молекулите на моята ръка съвсем не докосват непосредствено молекулите на тялото, а между тялото и ръката остава известно разстояние, и онова, което усещам като съпротива на тялото, не е нищо друго освен действието на отблъскващата сила, която неговите молекули упражняват върху моята ръка. Аз съм изцяло извън тялото и възприемам само неговото действие върху моя организъм.

Тези разсъждения се допълват от учението за така наречените специфични сетивни енергии, което е формулирал Й. Мюлер (1801–1858). То се състои в това, че всяко сетиво има особеността да отговаря

на всички външни дразнения само по един определен начин. Ако върху зрителния нерв се упражни някакво въздействие, възниква възприятие на светлина, независимо дали възбуждането става чрез онова, което наричаме светлина, или върху нерва действа механичен натиск или електрически ток. От друга страна, в различните сетива едни и същи външни дразнения предизвикват различни възприятия. От това, изглежда, следва, че нашите сетива могат да предават само онова, което става в самите тях, но нищо от външния свят. Те определят възприятията според своята природа.

Физиологията показва, че не може да става дума и за пряко знание за онова, което предметите предизвикват в нашите сетивни органи. Като проследява процесите в нашето собствено тяло, физиологът намира, че още в сетивните органи действията на външното движение се преобразуват по най-разнообразен начин. Най-ясно виждаме това при окото и ухото. И двете са много сложни органи, които съществено изменят външното дразнение, преди да го доведат до съответния нерв. От периферния край на нерва вече измененото дразнение се провежда по-нататък до мозъка. Едва тук трябва отново да бъдат възбудени централните органи. От това се заключава, че външният процес е претърпял редица превръщания, преди да стигне до съзнанието. Онова, което се разиграва там в мозъка, е свързано с външния процес чрез толкова много междинни процеси, че вече не може да се мисли за прилика с него. Онова, което мозъкът накрая предава на душата, не са нито външни процеси, нито процеси в сетивните органи, а само такива вътре в мозъка. Но и последните душата все още не ги възприема непосредствено. Онова, което накрая имаме в съзнанието, изобщо не са мозъчни процеси, а усещания. Моето усещане за червено няма никаква прилика с процеса, който се разиграва в мозъка, когато усещам червеното. Последното се появява отново едва като действие в душата и само се причинява от мозъчния процес. Затова Хартман казва („Основният проблем на теорията на познанието“, с. 37): „Онова, което субектът възприема, са следователно винаги само модификации на собствените му психични състояния и нищо друго.“ Но когато имам усещанията, те още далеч не са групирани в онова, което възприемам като неща.

Чрез мозъка могат да ми бъдат предадени само отделни усещания. Усещанията за твърдост и мекота ми се предават чрез сетивото за допир, усещанията за цвят и светлина – чрез зрителното сетиво. И все пак те се оказват съединени в един и същ предмет. Следователно това съединяване трябва да бъде осъществено едва от самата душа. Това ще рече, че душата съставя отделните усещания, предадени чрез мозъка, в тела. Моят мозък ми доставя поотделно зрителните, допирните и слуховите усещания, и то по съвсем различни пътища, а после душата ги съставя в представата „тромпет“. Това крайно звено на един процес (представата за тромпета) е онова, което е дадено най-напред на моето съзнание. В него вече не може да се намери нищо от онова, което е извън мен и първоначално е въздействало върху моите сетива. Външният предмет се е изгубил напълно по пътя към мозъка и през мозъка към душата.

Трудно ще бъде да се намери в историята на човешкия духовен живот втора мисловна постройка, която да е съградена с по-голямо остроумие и от която все пак при по-точна проверка да не остава нищо. Нека погледнем по-отблизо как тя възниква. Изхожда се най-напред от онова, което е дадено на наивното съзнание, от възприетото нещо. После се посочва, че всичко, което се намира у това нещо, не би съществувало за нас, ако нямахме сетива. Няма око – няма цвят. Значи цветът още не е налице в онова, което действа върху окото. Той възниква едва чрез взаимодействието на окото с предмета. Следователно последният е безцветен. Но и в окото цветът не е налице; защото там е налице един химичен или физичен процес, който едва чрез нерва се провежда до мозъка и там предизвиква друг процес. Този процес все още не е цветът. Цветът бива предизвикан в душата едва чрез мозъчния процес. Там той все още не навлиза в моето съзнание, а едва от душата бива пренесен навън върху едно тяло. И най-сетне вярвам, че го възприемам у него. Извървели сме пълен кръг. Осъзнали сме едно цветно тяло. Това е първото. Сега започва мисловната операция. Ако нямах очи, тялото за мен би било безцветно. Следователно не мога да поставя цвета в тялото. Тръгвам да го търся. Търся го в окото: напразно; в нерва: напразно; в мозъка: също така напразно; в душата: тук наистина го намирам,

но не свързан с тялото. Цветното тяло го намирам отново едва там, откъдето съм тръгнал. Кръгът е затворен. Вярвам, че познавам като произведение на моята душа онова, което наивният човек смята, че е налично навън в пространството.

Докато човек остава при това, всичко изглежда в най-добър ред. Но работата трябва да се започне още веднъж отначало. Та досега съм оперирал с едно нещо: с външното възприятие, за което по-рано, като наивен човек, съм имал съвсем погрешно мнение. Бях на мнение, че то, така както го възприемам, има обективно съществуване. Сега забелязвам, че то изчезва с моето представяне, че е само модификация на моите душевни състояния. Имам ли изобщо още право да изхождам от него в своите разсъждения? Мога ли да кажа за него, че действа върху моята душа? Отсега нататък трябва да третирам като представа и самата маса, за която по-рано вярвах, че действа върху мен и поражда в мен представа за себе си. Но тогава, ако съм последователен, и моите сетивни органи, и процесите в тях са само субективни. Нямам право да говоря за действително око, а само за моята представа за окото. Същото е с нервната проводимост и с мозъчния процес, и не по-малко с процеса в самата душа, чрез който от хаоса на многообразните усещания уж се изграждат неща. Ако, при предпоставката, че първият мисловен кръг е правилен, премина още веднъж през звената на моя познавателен акт, последният се оказва паяжина от представи, които като такива все пак не могат да действат една на друга. Не мога да кажа: моята представа за предмета действа върху моята представа за окото и от това взаимодействие произлиза представата за цвета. Но и нямам нужда от това. Защото, щом ми стане ясно, че моите сетивни органи и техните дейности, моят нервен и душевен процес също могат да ми бъдат дадени само чрез възприятието, описаният мисловен ход се оказва напълно невъзможен. Вярно е: за мен няма възприятие, дадено без съответния сетивен орган. Но също така няма и сетивен орган без възприятие. Мога от моето възприятие на масата да премина към окото, което я вижда, към кожните нерви, които я опипват; но онова, което става в тях, мога отново да узная само от възприятието. И тогава скоро забелязвам, че в процеса, който се извършва в окото, няма и следа от

прилика с онова, което възприемам като цвят. Не мога да унищожа своето възприятие на цвета, като посоча процеса в окото, който се разиграва в него по време на това възприятие. Също така не намирам отново цвета и в нервните и мозъчните процеси; само свързвам нови възприятия вътре в моя организъм с първото, което наивният човек поставя извън своя организъм. Само преминавам от едно възприятие към друго.

Освен това целият извод съдържа един скок. В състояние съм да проследя процесите в моя организъм до процесите в моя мозък, макар моите допускания да стават все по-хипотетични, колкото повече се приближавам до централните процеси в мозъка. Пътят на външното наблюдение спира при процеса в моя мозък, и то при онзи, който бих възприел, ако можех да подходя към мозъка с физически, химически и т.н. помощни средства и методи. Пътят на вътрешното наблюдение започва с усещането и стига до изграждането на нещата от материала на усещанията. При прехода от мозъчния процес към усещането пътят на наблюдението е прекъснат. Охарактеризираният начин на мислене, който в противоположност на гледището на наивното съзнание, наричано от него наивен реализъм, нарича себе си критически идеализъм, прави грешката, че характеризира едното възприятие като представа, а другото го приема точно в смисъла, в който го прави привидно опроверганият от него наивен реализъм. Той иска да докаже, че възприятията имат характер на представи, като по наивен начин приема възприятията, чийто обект е собственият организъм, за обективно валидни факти и на всичко отгоре не забелязва, че смесва две области на наблюдение, между които не може да намери посредничество. Критическият идеализъм може да опровергае наивния реализъм само ако самият той по наивно-реалистичен начин приема своя собствен организъм за обективно съществуващ. В същия миг, в който осъзнае пълната еднородност на възприятията, чийто обект е собственият организъм, с възприятията, приемани от наивния реализъм за обективно съществуващи, той вече не може да се опира на първите като на сигурна основа. Той би трябвало да гледа и на своята субективна организация като на нищо повече от комплекс от представи. Но с това се губи възможността

да се мисли, че съдържанието на възприетия свят е предизвикано от духовната организация. Би трябвало да се приеме, че представата „цвят“ е само модификация на представата „око“. Така нареченият критически идеализъм не може да бъде доказан, без да се направи заем от наивния реализъм. Последният бива опровергаван само като в друга област неговите собствени предпоставки се оставят да важат без проверка.

Оттук поне това е сигурно: чрез изследвания в областта на възприятието критическият идеализъм не може да бъде доказан, следователно възприятието не може да бъде лишено от своя обективен характер.

Още по-малко обаче изречението „Възприетият свят е моя представа“ може да бъде изтъквано като очевидно само по себе си и ненуждаещо се от доказателство. Шопенхауер започва своето главно произведение „Светът като воля и представа“ с думите: „‚Светът е моя представа‘ – това е истина, която важи по отношение на всяко живо и познаващо същество; макар че единствено човекът може да я внесе в рефлектираното абстрактно съзнание: и ако той наистина прави това, у него е настъпила философската разсъдливост. Тогава за него става ясно и сигурно, че той не познава нито слънце, нито земя, а винаги само око, което вижда слънце, ръка, която усеща земя; че светът, който го заобикаля, съществува само като представа, т.е. изцяло само по отношение на нещо друго, на представящото, което е самият той. – Ако изобщо някаква истина може да бъде изказана a priori, то това е тази: защото тя е изказване на онази форма на всеки възможен и мислим опит, която е по-обща от всички други, от времето, пространството и причинността: защото всички те вече предполагат именно нея...“ Цялото изречение се проваля поради обстоятелството, което вече посочих по-горе, че окото и ръката са не по-малко възприятия от слънцето и земята. И в духа на Шопенхауер, в съгласие с неговия начин на изразяване, на неговите изречения би могло да се възрази: моето око, което вижда слънцето, и моята ръка, която усеща земята, са мои представи точно така, както самите слънце и земя. От само себе си е ясно обаче, че с това отново обезсилвам изречението. Защото само моето действително око и

моята действителна ръка биха могли да носят у себе си представите „слънце“ и „земя“ като свои модификации, но не и моите представи „око“ и „ръка“. А критическият идеализъм има право да говори само за тях.

Критическият идеализъм е напълно неспособен да постигне възглед за отношението между възприятие и представа. Той не може да направи загатнатото на с. 66 и сл. разграничение между онова, което става с възприятието по време на възприемането, и онова, което трябва вече да е налице в него, преди то да бъде възприето. Следователно за целта трябва да се поеме по друг път.

V. Познаването на света

От предходните разглеждания следва, че е невъзможно чрез изследване на съдържанието на нашето наблюдение да се приведе доказателство, че нашите възприятия са представи. А именно това доказателство се опитват да приведат, като покажат: ако процесът на възприемане протича по начина, по който си го представяме съгласно наивно-реалистичните допускания за психологическата и физиологическата конституция на нашия индивид, тогава имаме работа не с нещата сами по себе си, а само с нашите представи за нещата. Ако сега наивният реализъм, проследен последователно, води до резултати, които представляват точната противоположност на неговите предпоставки, то тези предпоставки трябва да бъдат обявени за неподходящи за обосноваването на светоглед и да бъдат изоставени. Във всеки случай е недопустимо да се отхвърлят предпоставките, а изводите да се приемат за валидни, както прави критическият идеалист, който поставя горния ход на доказателството в основата на своето твърдение: светът е моя представа. (Едуард фон Хартман дава в своето съчинение „Основният проблем на теорията на познанието“ подробно изложение на този ход на доказателството.)

Едно е правилността на критическия идеализъм, друго – убедителната сила на неговите доказателства. Как стоят нещата с първата, ще проличи по-късно в хода на нашите изложения. Но убедителната сила на неговото доказателство е равна на нула. Ако се строи къща и при изграждането на първия етаж приземният етаж рухне, първият етаж пада заедно с него. Наивният реализъм и критическият идеализъм се отнасят помежду си както този приземен етаж към първия етаж.

За онзи, който е на мнение, че целият възприет свят е само представен свят, и то действието на непознатите за мен неща върху моята душа, същинският въпрос на познанието, естествено, не се отнася до представите, налични само в душата, а до нещата, които лежат отвъд нашето съзнание и са независими от нас. Той пита: доколко можем да познаем последните опосредствано, щом те не са непосредствено достъпни за нашето наблюдение? Който стои на това гледище, не се интересува от вътрешната връзка на своите съзнавани възприятия, а от техните вече не съзнавани причини, които имат независимо от него съществуване, докато според неговото мнение възприятията изчезват, щом той отвърне сетивата си от нещата. От тази гледна точка нашето съзнание действа като огледало, чиито образи на определени неща също изчезват в мига, в който неговата отразяваща повърхност не е обърната към тях. Но който не вижда самите неща, а само техните огледални образи, той трябва непряко, чрез изводи от поведението на последните, да се осведоми за свойствата на първите. На това гледище стои по-новото естествознание, което използва възприятията само като последно средство, за да получи сведения за процесите на веществото, които стоят зад тях и единствено истински съществуват. Ако философът като критически идеалист изобщо признава някакво битие, тогава неговият стремеж към познание, при опосредствано използване на представите, се насочва единствено към това битие. Неговият интерес прескача субективния свят на представите и се устремява към онова, което поражда тези представи.

Но критическият идеалист може да стигне дотам, че да каже: аз съм затворен в своя свят на представите и не мога да изляза от него. Ако мисля някакво нещо зад моите представи, то тази мисъл все пак също не е нищо друго освен моя представа. Такъв идеалист тогава или напълно ще отрече нещото само по себе си, или поне ще заяви за него, че то няма за нас, хората, никакво значение, тоест че е все едно го няма, защото не можем да знаем нищо за него.

За критически идеалист от този вид целият свят изглежда като сън, спрямо който всеки порив към познание би бил просто безсмислен. За него може да има само два рода хора: предубедени,

които смятат собствените си сънни паяжини за действителни неща, и мъдри, които прозират нищожността на този сънен свят и които постепенно трябва да изгубят всякаква охота да се занимават повече с него. За това гледище и собствената личност може да се превърне в обикновен сънен образ. Точно както сред образите на съня при спане се появява нашият собствен сънен образ, така в будното съзнание представата за собствения Аз се присъединява към представата за външния свят. Тогава в съзнанието ни е даден не нашият действителен Аз, а само нашата представа за Аза. Който обаче отрича, че има неща, или поне че можем да знаем нещо за тях, той трябва да отрече и съществуването, съответно познанието на собствената личност. Тогава критическият идеалист стига до твърдението: „Цялата реалност се превръща в един чудесен сън, без живот, който да бъде сънуван, и без дух, на когото да се сънува; в сън, който се свързва в един сън за самия себе си“ (вж. Фихте, „Предназначението на човека“).

Все едно дали онзи, който вярва, че познава непосредствения живот като сън, не предполага зад този сън нищо повече, или отнася своите представи към действителни неща: самият живот трябва да изгуби за него всякакъв научен интерес. Но докато за онзи, който вярва, че със съня е изчерпана достъпната ни вселена, всяка наука е безсмислица, за другия, който смята, че има право да заключава от представите към нещата, науката ще се състои в изследването на тези „неща сами по себе си“. Първият възглед за света може да бъде означен с името абсолютен илюзионизъм, а най-последователният представител на втория, Едуард фон Хартман, го нарича трансцендентален реализъм. (1)

Тези два възгледа имат общо с наивния реализъм това, че се стремят да стъпят здраво в света чрез изследване на възприятията. Но в рамките на тази област те никъде не могат да намерят твърда точка.

Главен въпрос за привърженика на трансценденталния реализъм би трябвало да бъде: как Азът създава от самия себе си света на представите? Сериозният стремеж към познание може да се въодушеви от даден ни свят от представи, който изчезва, щом затворим сетивата си за външния свят, дотолкова, доколкото той е средството

за опосредствано изследване на света на съществуващия сам по себе си Аз. Ако нещата на нашия опит бяха представи, тогава нашият всекидневен живот би приличал на сън, а познаването на истинското положение на нещата – на събуждане. И нашите сънни образи ни интересуват дотогава, докато сънуваме, следователно докато не прозираме сънната им природа. В мига на събуждането вече не питаме за вътрешната връзка на нашите сънни образи, а за физическите, физиологическите и психологическите процеси, които лежат в тяхната основа. По същия начин и философът, който смята света за своя представа, не може да се интересува от вътрешната връзка на отделните подробности в него. Ако той изобщо признава един съществуващ Аз, тогава няма да пита как една от неговите представи се свързва с друга, а какво става в независимата от него душа, докато неговото съзнание съдържа определен ход на представите. Ако сънувам, че пия вино, което ми причинява парене в гръкляна, и после се събуждам с позив за кашлица (вж. Вайгант, „Възникването на сънищата“, 1893), то в мига на събуждането сънното действие престава да представлява интерес за мен. Вниманието ми е насочено вече само към физиологическите и психологическите процеси, чрез които позивът за кашлица намира символичен израз в сънния образ. По подобен начин философът, щом е убеден, че даденият свят има характер на представа, трябва веднага да прескочи от него към действителната душа, която се крие зад него. Наистина положението е по-лошо, когато илюзионизмът напълно отрича Аза сам по себе си зад представите или поне го смята за непознаваем. До такъв възглед много лесно може да доведе наблюдението, че спрямо сънуването наистина съществува състоянието на будност, в което имаме възможност да прозрем сънищата и да ги отнесем към реални отношения, но че нямаме състояние, което да стои в подобно отношение към будния живот на съзнанието. На онзи, който изповядва този възглед, му липсва прозрението, че има нещо, което действително се отнася към простото възприемане така, както опитът в будно състояние се отнася към сънуването. Това нещо е мисленето.

На наивния човек не може да бъде вменена във вина посочената тук липса на прозрение. Той се отдава на живота и смята нещата за

действителни такива, каквито му се откриват в опита. Но първата стъпка отвъд това гледище може да се състои само във въпроса: как се отнася мисленето към възприятието? Все едно дали възприятието в дадения ми образ продължава да съществува преди и след моето представяне, или не: ако искам да изкажа нещо за него, това може да стане само с помощта на мисленето. Когато казвам: светът е моя представа, аз съм изказал резултата от един мисловен процес, и ако моето мислене не е приложимо към света, то този резултат е заблуда. Между възприятието и всякакъв вид изказване за него се вмъква мисленето.

Вече посочихме (вж. с. 42 и сл.) причината, поради която мисленето най-често бива пренебрегвано при разглеждането на нещата. Тя се крие в обстоятелството, че насочваме вниманието си само към предмета, за който мислим, но не едновременно и към мисленето. Затова наивното съзнание третира мисленето като нещо, което няма нищо общо с нещата, а стои съвсем настрана от тях и прави своите разсъждения за света. Образът, който мислителят изгражда за явленията на света, не се смята за нещо, което принадлежи към нещата, а за нещо, съществуващо само в главата на човека; светът е завършен и без този образ. Светът е напълно готов във всичките си субстанции и сили; и за този готов свят човекът изгражда образ. Онези, които мислят така, трябва само да бъдат попитани: с какво право обявявате света за завършен без мисленето? Не поражда ли светът мисленето в главата на човека със същата необходимост, с която поражда цвета у растението? Посадете едно семе в земята. То пуска корен и стъбло. Разгръща се в листа и цветове. Поставете растението срещу себе си. То се свързва във вашата душа с определено понятие. Защо това понятие да принадлежи по-малко към цялото растение, отколкото листът и цветът? Вие казвате: листата и цветовете са налице и без възприемащ субект; понятието се появява едва когато човекът застане срещу растението. Много добре. Но и цветовете и листата възникват у растението само когато има земя, в която да бъде положен зародишът, когато има светлина и въздух, в които листата и цветовете да могат да се разгърнат. Точно така

възниква понятието за растението, когато едно мислещо съзнание пристъпи към растението.

Напълно произволно е да се смята сумата от онова, което узнаваме за едно нещо чрез простото възприятие, за тоталност, за цяло, а онова, което се получава чрез мисловното разглеждане – за нещо просто прибавено, което няма нищо общо със самото нещо. Ако днес получа една розова пъпка, образът, който се предлага на моето възприятие, е затворен в себе си само засега. Ако сложа пъпката във вода, утре ще получа съвсем друг образ на моя обект. Ако не отвърна погледа си от розовата пъпка, виждам как днешното състояние преминава непрекъснато в утрешното през безброй междинни степени. Образът, който ми се предлага в определен миг, е само случаен откъс от предмета, който се намира в непрекъснато ставане. Ако не сложа пъпката във вода, тя няма да развие цяла редица състояния, които като възможност се намираха в нея. Също така утре мога да бъда възпрепятстван да наблюдавам цветето по-нататък и поради това да имам непълен образ.

Съвсем необективно, вкопчено в случайностите мнение е онова, което би заявило за образа, който се явява в даден момент: това е нещото. Също толкова недопустимо е сумата от признаците на възприятието да се обяви за нещото. Напълно възможно би било един дух да получава заедно с възприятието, едновременно и неотделно от него, и понятието. На такъв дух изобщо не би му хрумнало да смята понятието за нещо, което не принадлежи към нещото. Той би трябвало да му приписва битие, неразделно свързано с нещото. Искам да се изясня още по-добре чрез един пример. Когато хвърля камък в хоризонтална посока през въздуха, го виждам последователно на различни места. Свързвам тези места в една линия. В математиката опознавам различни форми на линии, сред тях и параболата. Познавам параболата като линия, която възниква, когато една точка се движи по определен закономерен начин. Когато изследвам условията, при които се движи хвърленият камък, намирам, че линията на неговото движение е идентична с онази, която познавам като парабола. Това, че камъкът се движи именно по парабола, е следствие от дадените условия и произтича с необходимост от тях. Формата на

параболата принадлежи към цялото явление, както и всичко друго, което има значение в него. На описания по-горе дух, на когото не би се налагало да минава по заобиколния път на мисленето, би била дадена не само сума от зрителни усещания на различни места, но неотделно от явлението, и параболичната форма на траекторията на хвърлянето, която ние едва чрез мислене прибавяме към явлението.

Не в предметите е причината те да ни бъдат дадени най-напред без съответните понятия, а в нашата духовна организация. Нашата цялостна същност функционира така, че при всяко нещо от действителността към нея се стичат от две страни елементите, които имат значение за нещото: от страна на възприемането и на мисленето.

Начинът, по който съм организиран, за да ги схващам, няма нищо общо с природата на нещата. Разделението между възприемане и мислене е налице едва в мига, когато аз, наблюдаващият, застана срещу нещата. Но кои елементи принадлежат на нещото и кои не, в никакъв случай не може да зависи от това по какъв начин стигам до знанието за тези елементи.

Човекът е ограничено същество. Най-напред той е същество между други същества. Неговото битие принадлежи на пространството и времето. Поради това и на него винаги може да бъде дадена само ограничена част от цялата вселена. Тази ограничена част обаче отвсякъде, както във времето, така и в пространството, се свързва с друго. Ако нашето битие беше така свързано с нещата, че всяко световно събитие би било едновременно и наше събитие, тогава нямаше да има разлика между нас и нещата. Но тогава за нас нямаше да има и отделни неща. Тогава всичко случващо се би преминавало непрекъснато едно в друго. Космосът би бил едно единство и една затворена в себе си цялост. Потокът на събитията никъде не би имал прекъсване. Поради нашата ограниченост като отделност ни се явява онова, което в действителност не е отделност. Никъде например отделното качество на червеното не е налице обособено само за себе си. То е обградено от всички страни от други качества, към които принадлежи и без които не би могло да съществува. За нас обаче е необходимо да отделяме определени откъси от света и

да ги разглеждаме сами за себе си. Нашето око може да схване само отделни цветове един след друг от едно многочленно цветово цяло, нашият разсъдък – само отделни понятия от една свързана система от понятия. Това обособяване е субективен акт, обусловен от обстоятелството, че не сме идентични със световния процес, а сме същество между други същества.

Сега всичко зависи от това да се определи отношението на същността, което сме ние самите, към другите същества. Това определяне трябва да се различава от простото осъзнаване на нашето Себе. Последното почива на възприемането, както осъзнаването на всяко друго нещо. Самовъзприятието ми показва сума от свойства, които обединявам в цялото на моята личност точно така, както обединявам свойствата: жълто, с метален блясък, твърдо и т.н. в единството „злато“. Самовъзприятието не ме извежда извън областта на онова, което принадлежи на мен. Това самовъзприемане трябва да се различава от мислещото самоопределяне. Както чрез мисленето включвам едно отделно възприятие от външния свят във взаимовръзката на света, така чрез мисленето включвам в световния процес и възприятията, направени върху самия мен. Моето самовъзприемане ме затваря в определени граници; моето мислене няма нищо общо с тези граници. В този смисъл аз съм двойно същество. Затворен съм в областта, която възприемам като областта на моята личност, но съм носител на една дейност, която от една по-висша сфера определя моето ограничено битие. Нашето мислене не е индивидуално като нашето усещане и чувстване. То е универсално. То получава индивидуален отпечатък във всеки отделен човек само поради това, че е отнесено към неговото индивидуално чувстване и усещане. Чрез тези особени оттенъци на универсалното мислене отделните хора се различават един от друг. Триъгълникът има само едно-единствено понятие. За съдържанието на това понятие е безразлично дали го схваща човешкият носител на съзнание А, или Б. Но то ще бъде схванато от всеки от двамата носители на съзнание по индивидуален начин. Срещу тази мисъл стои един трудно преодолим предразсъдък на хората. Предубедеността не стига до прозрението, че понятието за триъгълника, което схваща моята глава, е същото като онова,

което е обхванато от главата на моя ближен. Наивният човек се смята за създател на своите понятия. Затова той вярва, че всяко лице има свои собствени понятия. Основно изискване на философското мислене е да се преодолее този предразсъдък. Единното понятие за триъгълника не става множество от това, че се мисли от мнозина. Защото самото мислене на многото е единство.

В мисленето ни е даден елементът, който свързва нашата особена индивидуалност с космоса в едно цяло. Като усещаме и чувстваме (а също и възприемаме), ние сме отделни; като мислим, ние сме всеединното същество, което прониква всичко. Това е по-дълбоката причина за нашата двойна природа: виждаме как в нас добива битие една същински абсолютна сила, една сила, която е универсална, но я опознаваме не при нейното изтичане от центъра на света, а в една точка от периферията. Ако беше налице първото, тогава в мига, в който стигаме до съзнание, бихме знаели цялата световна загадка. Но тъй като стоим в една точка от периферията и намираме собственото си битие затворено в определени граници, трябва да опознаем областта, която лежи извън нашата собствена същност, с помощта на мисленето, което се простира в нас от всеобщото световно битие.

Поради това, че мисленето в нас се простира отвъд нашето обособено битие и се отнася към всеобщото световно битие, в нас възниква нагонът към познание. Същества без мислене нямат този нагон. Когато срещу тях застанат други неща, това не поражда никакви въпроси. Тези други неща остават външни за такива същества. При мислещите същества срещу външното нещо изниква понятието. То е онова, което получаваме от нещото не отвън, а отвътре. Изравняването, обединяването на двата елемента, на вътрешния и на външния, трябва да ни даде познанието.

Следователно възприятието не е нещо готово, завършено, а едната страна на цялостната действителност. Другата страна е понятието. Актът на познанието е синтез на възприятие и понятие. Но едва възприятието и понятието на едно нещо съставят цялото нещо.

Предходните изложения дават доказателството, че е безсмислица да се търси в отделните същества на света нещо друго общо освен идейното съдържание, което ни предлага мисленето. Всички опити,

които се стремят към друго световно единство, а не към това свързано в себе си идейно съдържание, което придобиваме чрез мислещо разглеждане на нашите възприятия, трябва да претърпят неуспех. Нито някакъв личен бог по образа на човека, нито сила или материя, нито безидейната воля (на Шопенхауер) могат да бъдат приети от нас като универсално световно единство. Всички тези същности принадлежат само на една ограничена област от нашето наблюдение. Човешки ограничена личност възприемаме само у себе си, сила и материя – у външните неща. Що се отнася до волята, тя може да се смята само за проява на дейността на нашата ограничена личност. Шопенхауер иска да избегне да направи „абстрактното“ мислене носител на световното единство и търси вместо това нещо, което му се предлага непосредствено като нещо реално. Този философ вярва, че никога няма да се доберем до света, ако го разглеждаме като външен свят. „Търсеното значение на света, който стои срещу мен единствено като моя представа, или преходът от него, като проста представа на познаващия субект, към онова, което той може да бъде освен това, наистина никога не би могло да бъде намерено, ако самият изследовател не беше нищо повече от чисто познаващ субект (крилата ангелска глава без тяло). Но той самият се корени в този свят, а именно намира се в него като индивид, тоест неговото познаване, което е обуславящият носител на целия свят като представа, все пак е изцяло опосредствано от едно тяло, чиито афекции, както беше показано, са за разсъдъка изходната точка на съзерцанието на този свят. Това тяло е за чисто познаващия субект като такъв представа като всяка друга, обект между обекти: движенията, действията му са му известни дотолкова не по друг начин, освен както промените на всички други съзерцаеми обекти, и биха му били също така чужди и неразбираеми, ако значението им не му беше разгадано някак по съвсем друг начин. ... За субекта на познанието, който чрез своята идентичност с тялото се явява като индивид, това тяло е дадено по два съвсем различни начина: веднъж като представа в разсъдъчно съзерцание, като обект между обекти и подчинено на техните закони; а след това и едновременно по съвсем друг начин, а именно като онова непосредствено известно на всекиго, което се обозначава с

думата воля. Всеки истински акт на неговата воля е веднага и неизбежно и движение на неговото тяло: той не може действително да поиска акта, без едновременно да възприеме, че той се явява като движение на тялото. Волевият акт и действието на тялото не са две обективно познати различни състояния, които свързва връзката на причинността, не стоят в отношение на причина и следствие; а са едно и също, само дадено по два напълно различни начина: веднъж съвсем непосредствено и веднъж в съзерцанието за разсъдъка." Въз основа на тези разсъждения Шопенхауер смята, че има право да намери в тялото на човека „обективността" на волята. Той е на мнение, че в действията на тялото чувства непосредствено една реалност, нещото само по себе си in concreto. Срещу тези изложения трябва да се възрази, че действията на нашето тяло стигат до съзнанието ни само чрез самовъзприятия и като такива нямат никакво предимство пред другите възприятия. Ако искаме да познаем тяхната същност, можем да направим това само чрез мислещо разглеждане, тоест чрез включването им в идейната система на нашите понятия и идеи. Най-дълбоко вкоренено в наивното съзнание на човечеството е мнението: мисленето било абстрактно, без всякакво конкретно съдържание. То можело най-много да даде един „идеен" противообраз на световното единство, но не и самото него.

Който съди така, никога не си е изяснил какво е възприятието без понятието. Нека погледнем само този свят на възприятията: той се явява като просто съсъществуване в пространството и последователност във времето, като съвкупност от несвързани отделности. Нито едно от нещата, които се появяват и изчезват там на сцената на възприятията, няма непосредствено нещо общо с другото, което да може да се възприеме. Светът там е многообразие от равностойни предмети. Никой от тях не играе по-голяма роля от другия в механизма на света. Ако трябва да ни стане ясно, че този или онзи факт има по-голямо значение от другия, трябва да попитаме нашето мислене. Без функциониращото мислене рудиментарният орган на животното, който е без значение за неговия живот, ни се явява равностоен с най-важния член на тялото. Отделните факти изпъкват в своето значение сами по себе си и за останалите части на света едва

когато мисленето прокара своите нишки от същество към същество. Тази дейност на мисленето е изпълнена със съдържание. Защото само чрез едно съвсем определено конкретно съдържание мога да знам защо охлювът стои на по-ниска степен на организация от лъва. Самото гледане, възприятието, не ми дава никакво съдържание, което би могло да ме осведоми за съвършенството на организацията.

Това съдържание мисленето носи насреща на възприятието от света на понятията и идеите на човека. За разлика от съдържанието на възприятието, което ни е дадено отвън, мисловното съдържание се появява във вътрешността. Формата, в която то най-напред се появява, искаме да обозначим като интуиция. Тя е за мисленето онова, което наблюдението е за възприятието. Интуиция и наблюдение са изворите на нашето познание. Едно наблюдавано нещо от света ни остава чуждо дотогава, докато в нашата вътрешност нямаме съответната интуиция, която да ни допълни липсващата във възприятието част от действителността. Който няма способността да намира интуициите, съответстващи на нещата, за него пълната действителност остава затворена. Както далтонистът вижда само разлики в яркостта без цветови качества, така лишеният от интуиция може да наблюдава само несвързани фрагменти от възприятия.

Да обясниш едно нещо, да го направиш разбираемо, не означава нищо друго, освен да го поставиш във взаимовръзката, от която то е било откъснато чрез описаното по-горе устройство на нашата организация. Нещо, отделено от цялото на света, не съществува. Всяко обособяване има само субективна валидност за нашата организация. За нас цялото на света се разлага на: горе и долу, преди и след, причина и следствие, предмет и представа, материя и сила, обект и субект и т.н. Онова, което в наблюдението застава срещу нас като отделности, се свързва звено по звено чрез свързания, единен свят на нашите интуиции; и чрез мисленето отново съединяваме в едно всичко, което сме разделили чрез възприемането.

Загадъчността на един предмет се крие в неговото обособено битие. Тя обаче е предизвикана от нас и може, в рамките на света на понятията, отново да бъде премахната.

Освен чрез мислене и възприемане нищо не ни е дадено пряко. Сега възниква въпросът: как стоят, съгласно нашите изложения, нещата със значението на възприятието? Наистина познахме, че доказателството, което критическият идеализъм привежда за субективната природа на възприятията, се разпада само по себе си; но с прозрението за неправилността на доказателството още не е решено, че самото нещо почива на заблуда. Критическият идеализъм в своето доказване не изхожда от абсолютната природа на мисленето, а се опира на това, че наивният реализъм, последователно проведен, сам се премахва. Как стои въпросът, когато е позната абсолютността на мисленето?

Да приемем, че в моето съзнание се появява определено възприятие, например червено. При по-нататъшно разглеждане възприятието се оказва във връзка с други възприятия, например с определена фигура, с известни температурни и осезателни възприятия. Тази връзка обозначавам като предмет от сетивния свят. Сега мога да се запитам: какво друго, освен посоченото, се намира в онзи откъс от пространството, в който ми се явяват горните възприятия? Ще намеря механични, химични и други процеси в тази част от пространството. Сега отивам по-нататък и изследвам процесите, които намирам по пътя от предмета до моя сетивен орган. Мога да намеря процеси на движение в една еластична среда, които по своята същност нямат и най-малкото общо с първоначалните възприятия. Същия резултат получавам, когато изследвам по-нататъшното опосредстване от сетивния орган до мозъка. Във всяка от тези области правя нови възприятия; но онова, което като свързващо средство минава през всички тези възприятия, разположени поотделно в пространството и времето, е мисленето. Трептенията на въздуха, които предават звука, са ми дадени като възприятия точно така, както самият звук. Само мисленето свързва всички тези възприятия едно с друго и ги показва в техните взаимни отношения. Не можем да твърдим, че освен непосредствено възприеманото има и нещо друго, различно от онова, което се познава чрез идейните (откривани чрез мисленето) връзки на възприятията. Следователно отношението на обектите на възприятието към възприемащия субект, което

надхвърля само възприеманото, е само идейно, тоест изразимо единствено чрез понятия. Само в случай, че бих могъл да възприема как обектът на възприятието въздейства върху възприемащия субект, или обратно, ако бих могъл да наблюдавам как субектът изгражда образуването на възприятието, би било възможно да се говори така, както говорят съвременната физиология и изграденият върху нея критически идеализъм. Този възглед смесва едно идейно отношение (на обекта към субекта) с процес, за който би могло да се говори само ако той би могъл да бъде възприет. Затова изречението „Няма цвят без око, което усеща цветове“ не може да има значението, че окото произвежда цвета, а само това, че съществува една познаваема чрез мисленето идейна връзка между възприятието цвят и възприятието око. Емпиричната наука ще трябва да установи как се отнасят едни към други свойствата на окото и тези на цветовете; чрез какви устройства зрителният орган опосредства възприятието на цветовете и т.н. Мога да проследя как едно възприятие следва друго, как то стои в пространствено отношение с други; и после да дам на това понятиен израз; но не мога да възприема как едно възприятие произлиза от невъзприемаемото. Всички усилия да се търсят между възприятията други отношения освен мисловните трябва по необходимост да претърпят неуспех.

Какво е тогава възприятието? Този въпрос, поставен общо, е абсурден. Възприятието винаги се появява като съвсем определено, като конкретно съдържание. Това съдържание е непосредствено дадено и се изчерпва в даденото. По отношение на това дадено може да се пита само какво е то извън възприятието, тоест: за мисленето. Следователно въпросът за „какво“-то на едно възприятие може да се отнася само до понятийната интуиция, която му съответства. От тази гледна точка въпросът за субективността на възприятието в смисъла на критическия идеализъм изобщо не може да бъде повдигнат. Като субективно може да се обозначи само онова, което се възприема като принадлежащо на субекта. Да образува връзката между субективното и обективното, не е присъщо на никакъв процес, реален в наивния смисъл, тоест на никакво възприемаемо събитие, а единствено на мисленето. Следователно за нас е обективно онова, което за

възприятието се представя като намиращо се извън възприемащия субект. Моят възприемащ субект остава възприемаем от мен, когато масата, която сега стои пред мен, вече ще е изчезнала от кръга на моето наблюдение. Наблюдението на масата е предизвикало в мен една също така трайна промяна. Запазвам способността по-късно отново да създам образ на масата. Тази способност да се произвежда образ остава свързана с мен. Психологията обозначава този образ като представа-спомен. Но той е онова, което единствено с право може да се нарече представа за масата. Той именно съответства на възприемаемата промяна на моето собствено състояние поради присъствието на масата в моето зрително поле. И при това представата означава не промяната на някакъв „Аз сам по себе си", стоящ зад възприемащия субект, а промяната на самия възприемаем субект. Следователно представата е субективно възприятие за разлика от обективното възприятие при присъствие на предмета в хоризонта на възприятието. Смесването на онова субективно с това обективно възприятие води до недоразумението на идеализма: светът е моя представа.

Сега на първо място ще става дума за това по-точно да се определи понятието за представата. Онова, което досега сме изложили за нея, не е нейното понятие, а само посочва пътя, където тя може да бъде намерена в полето на възприятията. Точното понятие за представата ще ни даде тогава възможност да получим и задоволително обяснение за отношението между представа и предмет. Това ще ни отведе тогава и отвъд границата, където отношението между човешкия субект и принадлежащия на света обект бива сведено от чисто понятийното поле на познаването надолу в конкретния индивидуален живот. Едва когато знаем какво да мислим за света, ще бъде лесно и сами да се устроим съобразно с това. Едва тогава можем да действаме с пълна сила, когато познаваме принадлежащия на света обект, на който посвещаваме своята дейност.

Добавка към новото издание (1918)

Възгледът, който е охарактеризиран тук, може да се смята за такъв, към който човек бива тласнат най-напред като по естествен път, когато започне да размишлява за своето отношение към света. Тогава той се вижда оплетен в едно мисловно построение, което се разпада пред него, докато го изгражда. Това мисловно построение е такова, че с простото му теоретично опровержение не е сторено всичко, което е необходимо за него. Човек трябва да го преживее, за да намери изхода чрез прозрението за заблуждението, в което то води. То трябва да се появи в едно изложение за отношението на човека към света не защото човек иска да опровергае други, за които вярва, че имат неправилно схващане за това отношение, а защото трябва да се знае в какво объркване може да изпадне всяко първо размишление за такова отношение. Трябва да се придобие прозрението как човек сам себе си опровергава по отношение на това първо размишление. От такава гледна точка са замислени горните изложения.

Който иска да си изработи възглед за отношението на човека към света, осъзнава, че поне една част от това отношение той създава, като си прави представи за нещата и процесите в света. Поради това неговият поглед бива отклонен от онова, което е навън в света, и насочен към неговия вътрешен свят, към неговия живот на представите. Той започва да си казва: не мога да имам отношение към никое нещо и към никой процес, ако в мен не се появи представа. От забелязването на това фактическо положение е само една крачка до мнението: но аз все пак преживявам само своите представи; за един свят навън знам само доколкото той е представа в мен. С това мнение е изоставена наивната гледна точка към действителността, която човекът заема преди всяко размишление върху своето отношение към света. От тази гледна точка той вярва, че има работа с действителните неща. От тази гледна точка го отклонява самоосъзнаването. То изобщо не му позволява да погледне към действителност, каквато наивното съзнание мисли, че има пред себе си. То му позволява да гледа само към своите представи; те се вмъкват между собствената

му същност и един евентуално действителен свят, какъвто наивната гледна точка вярва, че може да твърди. Човекът вече не може да гледа през вмъкнатия свят на представите към такава действителност. Той трябва да приеме, че е сляп за тази действителност. Така възниква мисълта за едно недостижимо за познанието „нещо само по себе си“. – Докато човек остава при разглеждането на отношението, в което, изглежда, човекът влиза със света чрез своя живот на представите, той няма да може да избегне това мисловно построение. На наивната гледна точка към действителността не може да се остане, ако човек не иска изкуствено да се затвори за порива към познание. Това, че този порив към познание на отношението между човек и свят е налице, показва, че тази наивна гледна точка трябва да бъде изоставена. Ако наивната гледна точка даваше нещо, което може да се признае за истина, човек не би могъл да изпитва този порив. – Но човек не стига до нещо друго, което би могъл да смята за истина, ако само изостави наивната гледна точка, но – без да забележи това – запази начина на мислене, който тя налага. Човек изпада в такава грешка, когато си казва: аз преживявам само своите представи и докато вярвам, че имам работа с действителности, съзнавам само своите представи за действителности; затова трябва да приема, че едва извън обхвата на моето съзнание лежат истинските действителности, „нещата сами по себе си“, за които непосредствено не знам изобщо нищо, които някак се приближават до мен и така ми влияят, че в мен оживява моят свят на представите. Който мисли така, той само прибавя в мислите си към дадения му свят един друг; но по отношение на този свят той всъщност би трябвало отново да започне отначало своята мисловна работа. Защото непознатото „нещо само по себе си“ при това изобщо не се мисли иначе в своето отношение към собствената същност на човека, отколкото познатото нещо на наивната гледна точка към действителността. – Човек избягва объркването, в което изпада чрез критичната трезвост по отношение на тази гледна точка, само ако забележи, че в рамките на онова, което може да преживее, възприемайки, вътре в себе си и вън в света, има нещо, което изобщо не може да бъде сполетяно от участта представата да се вмъкне между процеса и разглеждащия човек. И това е мисленето. Спрямо

мисленето човекът може да остане на наивната гледна точка към действителността. Ако не го прави, то е само защото е забелязал, че за друго трябва да изостави тази гледна точка, но не съзнава, че така придобитото прозрение не е приложимо към мисленето. Ако осъзнае това, тогава той си открива достъпа до другото прозрение, че в мисленето и чрез мисленето трябва да бъде познато онова, за което човекът, изглежда, сам се прави сляп, като трябва да вмъква между света и себе си живота на представите. – От страна, много ценена от автора на тази книга, му бе отправен упрекът, че с изложението си за мисленето той оставал при един наивен реализъм на мисленето, какъвто бил налице, когато действителният свят и представеният свят се смятат за едно. Но авторът на тези изложения вярва, че тъкмо в тях е доказал, че валидността на този „наивен реализъм“ за мисленето по необходимост произтича от непредубеденото му наблюдение; и че наивният реализъм, който не важи за друго, бива преодолян чрез познанието на истинската същност на мисленето.

Бележки

(1) Трансцендентално в смисъла на този светоглед се нарича познание, което се смята за съзнаващо, че за нещата сами по себе си не може пряко да се каже нещо, но което прави косвени заключения от познатото субективно към непознатото, към лежащото отвъд субективното (трансцендентното). Нещото само по себе си според този възглед е отвъд областта на непосредствено познаваемия за нас свят, тоест е трансцендентно. Нашият свят обаче може да бъде отнесен трансцендентално към трансцендентното. Реализъм се нарича възгледът на Хартман, защото той отива отвъд субективното, идеалното, към трансцендентното, реалното.

VI. Човешката индивидуалност

Основната трудност при обяснението на представите философите намират в обстоятелството, че ние самите не сме външните неща, а нашите представи все пак би трябвало да имат облик, съответстващ на нещата. При по-внимателно вглеждане обаче се оказва, че тази трудност изобщо не съществува. Външните неща наистина не сме, но заедно с външните неща принадлежим към един и същ свят. Откъсът от света, който възприемам като мой субект, е пронизан от потока на всеобщите световни събития. За моето възприемане аз най-напред съм затворен в границите на кожата на своето тяло. Но онова, което се намира там вътре в тази кожа на тялото, принадлежи към космоса като едно цяло. Следователно, за да съществува отношение между моя организъм и предмета вън от мен, изобщо не е нужно нещо от предмета да се промъкне в мен или да направи отпечатък в моя дух като пръстен-печат във восък. Въпросът: как получавам вест за дървото, което стои на десет крачки от мен, е поставен съвсем криво. Той произтича от възгледа, че границите на моето тяло са абсолютни прегради, през които вестите за нещата проникват в мен. Силите, които действат вътре в кожата на моето тяло, са същите като онези, които съществуват вън от нея. Следователно аз действително съм нещата; наистина не Аз, доколкото съм възприемащ субект, а Аз, доколкото съм част в рамките на всеобщите световни събития. Възприятието на дървото се намира заедно с моя Аз в едно и също цяло. Тези всеобщи световни събития предизвикват в еднаква мяра там възприятието на дървото, както тук възприятието на моя Аз. Ако бях не познавач на света, а създател на света, обектът и субектът (възприятието и Азът) биха възникнали в един акт. Защото

те взаимно се обуславят. Като познавач на света мога да намеря общото на двете като принадлежащи една към друга страни на същността само чрез мислене, което чрез понятия ги отнася едно към друго. Най-трудно ще бъде да се оборят така наречените физиологически доказателства за субективността на нашите възприятия. Когато упражня натиск върху кожата на своето тяло, възприемам го като усещане за натиск. Същия натиск мога да възприема чрез окото като светлина, чрез ухото като тон. Един електрически удар възприемам чрез окото като светлина, чрез ухото като звук, чрез кожните нерви като тласък, чрез органа на обонянието като миризма на фосфор. Какво следва от този факт? Само това: възприемам един електрически удар (съответно натиск) и след това едно светлинно качество или тон, съответно известна миризма и т.н. Ако нямаше око, към възприятието на механичното сътресение в околността не би се присъединило възприятието на светлинно качество, без присъствието на слухов орган – никакво възприятие на тон и т.н. С какво право може да се каже, че без органи за възприятие целият процес не би бил налице? Който от обстоятелството, че един електрически процес предизвиква в окото светлина, заключава обратно: значи онова, което усещаме като светлина, извън нашия организъм е само механичен процес на движение, той забравя, че само преминава от едно възприятие към друго, а изобщо не към нещо извън възприятието. Също толкова добре, колкото може да се каже: окото възприема един механичен процес на движение в своята околност като светлина, също толкова добре може да се твърди: една закономерна промяна на някой предмет се възприема от нас като процес на движение. Ако по обиколката на една въртяща се плоча нарисувам дванадесет пъти кон, и то точно във формите, които тялото му приема при продължаващия бяг, мога чрез въртене на плочата да предизвикам привидно движение. Нужно е само да гледам през един отвор, и то така, че в съответните интервали да виждам последователните положения на коня. Виждам не дванадесет изображения на кон, а образа на един препускащ кон.

Следователно споменатият физиологически факт не може да хвърли никаква светлина върху отношението между възприятие и

представа. Трябва да се ориентираме по друг начин. В мига, когато в полето на моето наблюдение изникне едно възприятие, чрез мен се проявява в дейност и мисленето. Един член от моята мисловна система, една определена интуиция, едно понятие се свързва с възприятието. Когато после възприятието изчезне от погледа ми: какво остава? Моята интуиция с отнасянето към определеното възприятие, което се е образувало в момента на възприемането. С каква живост мога после, по-късно, отново да си припомня това отношение, зависи от начина, по който функционира моят духовен и телесен организъм. Представата не е нищо друго освен интуиция, отнесена към определено възприятие, понятие, което веднъж е било свързано с някакво възприятие и на което е останало отнасянето към това възприятие. Моето понятие за лъв не е образувано от моите възприятия на лъвове. Но моята представа за лъва е образувана именно по възприятието. Мога да предам понятието за лъв на някого, който никога не е виждал лъв. Да му предам жива представа, няма да ми се удаде без неговото собствено възприемане.

Следователно представата е индивидуализирано понятие. И сега ни става обяснимо, че за нас нещата от действителността могат да бъдат репрезентирани чрез представи. Пълната действителност на едно нещо ни се разкрива в мига на наблюдението от съчетаването на понятие и възприятие. Понятието получава чрез едно възприятие индивидуален облик, отношение към това определено възприятие. В този индивидуален облик, който носи в себе си като особеност отношението към възприятието, то продължава да живее в нас и образува представата за съответното нещо. Ако срещнем второ нещо, с което се свързва същото понятие, го познаваме като принадлежащо заедно с първото към същия вид; ако срещнем същото нещо втори път, намираме в нашата система от понятия не само изобщо съответно понятие, а индивидуализираното понятие със свойственото му отношение към същия предмет, и разпознаваме предмета отново.

Следователно представата стои между възприятието и понятието. Тя е определеното, сочещо към възприятието понятие. Сумата от онова, за което мога да образувам представи, мога да нарека свой опит. По-богат опит ще има онзи човек, който има по-голям брой

индивидуализирани понятия. Човек, на когото липсва всякаква способност за интуиция, не е годен да придобие опит. Той отново изпуска предметите от погледа си, защото му липсват понятията, които трябва да постави във връзка с тях. Човек с добре развита мисловна способност, но с възприемане, което функционира зле поради груби сетивни органи, също така няма да може да събира опит. Той наистина може по някакъв начин да придобие понятия; но на неговите интуиции липсва живото отношение към определени неща. Пътешественикът, който не мисли, и ученият, който живее в абстрактни системи от понятия, са еднакво неспособни да придобият богат опит.

Като възприятие и понятие ни се представя действителността, като представа – субективната репрезентация на тази действителност. Ако нашата личност се проявяваше само като познаваща, сумата на всичко обективно би била дадена във възприятие, понятие и представа. Но не се задоволяваме да отнасяме възприятието с помощта на мисленето към понятието, а го отнасяме и към нашата особена субективност, към нашия индивидуален Аз. Изразът на това индивидуално отношение е чувството, което се изживява като удоволствие или неудоволствие. Мисленето и чувстването отговарят на двойствената природа на нашето същество, за която вече споменахме. Мисленето е елементът, чрез който участваме в общия ход на събитията в космоса; чувстването – онова, чрез което можем да се оттеглим в тесните предели на собственото си същество. Нашето мислене ни свързва със света; нашето чувстване ни връща обратно в самите нас, едва то ни прави индивиди. Ако бяхме само мислещи и възприемащи същества, целият ни живот би трябвало да протича в безразличие, лишено от всякакви различия. Ако можехме да се познаваме само като Себе, бихме били напълно безразлични към самите себе си. Едва благодарение на това, че заедно със себепознанието изпитваме чувството за себе си, а заедно с възприятието на нещата – удоволствие и болка, живеем като индивидуални същества, чието съществуване не се изчерпва с понятийното отношение, в което те се намират спрямо останалия свят, а които освен това имат и особена стойност за самите себе си.

Човек би могъл да се изкуши да види в живота на чувствата елемент, който е по-богато наситен с действителност, отколкото мислещото разглеждане на света. На това трябва да се възрази, че животът на чувствата има това по-богато значение все пак само за моя индивид. За световното цяло моят живот на чувствата може да придобие стойност само ако чувството, като възприятие на моето Себе, влезе във връзка с някое понятие и по този обиколен път се включи в космоса.

Нашият живот е непрестанно люшкане като на махало насам и натам между съпреживяването на общите световни събития и нашето индивидуално битие. Колкото по-високо се изкачваме в общата природа на мисленето, където индивидуалното накрая ни интересува вече само като пример, като екземпляр на понятието, толкова повече се губи в нас характерът на особеното същество, на съвсем определената отделна личност. Колкото по-дълбоко слизаме в дълбините на собствения живот и оставяме чувствата си да звучат заедно с опита от външния свят, толкова повече се обособяваме от универсалното битие. Истинска индивидуалност ще бъде онзи, който с чувствата си стига най-високо в областта на идейното. Има хора, у които дори най-общите идеи, които се загнездват в главата им, носят още онова особено оцветяване, което недвусмислено ги показва като свързани със своя носител. Съществуват други, чиито понятия достигат до нас толкова лишени от всякаква следа от своеобразие, сякаш изобщо не са произлезли от човек от плът и кръв.

Представянето вече придава на нашия понятиен живот индивидуален отпечатък. Всеки човек наистина има свое собствено място, от което разглежда света. Към неговите възприятия се присъединяват неговите понятия. Той ще мисли общите понятия по свой особен начин. Тази особена определеност е резултат от нашето място в света, от сферата на възприятията, която се присъединява към мястото, където протича нашият живот.

На тази определеност се противопоставя друга, зависеща от нашата особена организация. Нашата организация наистина е специална, напълно определена единичност. Всеки от нас свързва с възприятията си особени чувства, и то в най-различни степени на сила.

Това е индивидуалното на нашата собствена личност. То остава като остатък, когато сме взели под внимание всички определености на житейската сцена. Един напълно лишен от мисли живот на чувствата би трябвало постепенно да изгуби всяка връзка със света. При човека, който е предразположен към цялост, познанието на нещата ще върви ръка за ръка с изграждането и развитието на живота на чувствата.

Чувството е средството, чрез което понятията най-напред придобиват конкретен живот.

VII. Има ли граници на познанието?

Установихме, че елементите за обяснение на действителността трябва да бъдат взети от двете сфери: от възприемането и от мисленето. Нашата организация обуславя, както видяхме, това, че пълната, тоталната действителност, включително нашия собствен субект, ни се явява най-напред като двойственост. Познаването преодолява тази двойственост, като от двата елемента на действителността – възприятието и изработеното чрез мисленето понятие – съставя цялото нещо. Нека наречем начина, по който светът се изправя пред нас, преди да е придобил чрез познаването своя истински облик, свят на явленията, в противоположност на единно съставената от възприятие и понятие същност. Тогава можем да кажем: Светът ни е даден като двойственост (дуалистично), а познаването го преработва в единство (монистично). Философия, която изхожда от този основен принцип, може да бъде наречена монистична философия или монизъм. Срещу нея стои теорията за двата свята, или дуализмът. Последният съвсем не приема две страни на единната действителност, разделени само от нашата организация, а два абсолютно различни един от друг свята. След това той търси обяснителни принципи за единия свят в другия.

Дуализмът почива на погрешно схващане за онова, което наричаме познание. Той разделя цялото битие на две области, всяка от които има свои собствени закони, и противопоставя тези области външно една на друга. От такъв дуализъм произтича разграничението между обект на възприятието и „нещото само по себе си“, което Кант въвежда в науката и което и до днес не е отстранено от нея. Според нашите изложения в природата на нашата духовна организация е заложено,

че едно особено нещо може да бъде дадено само като възприятие. Тогава мисленето преодолява обособеността, като отрежда на всяко възприятие неговото закономерно място в световното цяло. Докато обособените части на световното цяло се определят като възприятия, при обособяването просто следваме един закон на нашата субективност. Но ако разглеждаме сумата от всички възприятия като едната част и след това противопоставим на нея втора част в „нещата сами по себе си“, тогава философстваме на вятъра. Тогава имаме работа с обикновена игра на понятия. Конструираме изкуствена противоположност, но не можем да придобием съдържание за нейния втори член, защото такова съдържание за едно особено нещо може да бъде извлечено само от възприятието.

Всеки вид битие, което се приема извън областта на възприятието и понятието, трябва да бъде отнесен към сферата на неоправданите хипотези. В тази категория спада „нещото само по себе си“. Съвсем естествено е дуалистичният мислител да не може да намери връзката между хипотетично приетия световен принцип и даденото в опита. За хипотетичния световен принцип може да се придобие съдържание само ако човек го заеме от света на опита и се самозаблуди относно този факт. Иначе той остава лишено от съдържание понятие, непонятие, което има само формата на понятие. Тогава дуалистичният мислител обикновено твърди: съдържанието на това понятие било недостъпно за нашето познание; можем да знаем само това, че такова съдържание е налице, но не и какво е налице. И в двата случая преодоляването на дуализма е невъзможно. Ако човек внесе няколко абстрактни елемента от света на опита в понятието за нещото само по себе си, все пак остава невъзможно богатият конкретен живот на опита да бъде сведен до няколко свойства, които самите са взети само от това възприятие. Дюбоа-Реймон мисли, че невъзприемаемите атоми на материята пораждат чрез своето положение и движение усещане и чувство, за да стигне след това до заключението: Никога не можем да стигнем до задоволително обяснение за това как материята и движението пораждат усещане и чувство, защото „просто е напълно и завинаги непонятно, че на определен брой атоми въглерод, водород, азот, кислород и т.н. не би трябвало да е

безразлично как лежат и се движат, как са лежали и са се движели, как ще лежат и ще се движат. По никакъв начин не може да се проумее как от тяхното съвместно действие би могло да възникне съзнание“. Това заключение е характерно за цялото мисловно направление. От богатия свят на възприятията се отделят: положение и движение. Те се пренасят в измисления свят на атомите. След това настъпва учудването, че от този принцип, сам измислен и заимстван от света на възприятията, не може да се извлече конкретният живот.

Това, че дуалистът, който работи с напълно лишено от съдържание понятие за „самото по себе си“, не може да стигне до никакво обяснение на света, следва още от даденото по-горе определение на неговия принцип. Във всеки случай дуалистът се оказва принуден да постави непреодолими прегради пред нашата познавателна способност. Привържениктът на монистичен светоглед знае, че всичко, от което се нуждае за обяснението на някое дадено му явление на света, трябва да лежи в областта на самия свят. Онова, което му пречи да стигне дотам, могат да бъдат само случайни времеви или пространствени прегради или недостатъци на неговата организация. И то не на човешката организация изобщо, а само на неговата особена индивидуална организация.

От понятието за познаването, както го определихме, следва, че за граници на познанието не може да се говори. Познаването не е обща световна работа, а занимание, което човек трябва да уреди сам със себе си. Нещата не изискват обяснение. Те съществуват и действат едно върху друго според законите, които могат да бъдат намерени чрез мисленето. Те съществуват в неразделно единство с тези закони. Тогава пред тях се изправя нашата Азовост и схваща от тях най-напред само онова, което нарекохме възприятие. Но във вътрешността на тази Азовост се намира силата да намери и другата част на действителността. Едва когато Азовостта е обединила и за себе си двата елемента на действителността, които в света са неразделно свързани, тогава е настъпило удовлетворението от познанието: Азът отново е стигнал до действителността. Следователно предпоставките за възникването на познаването са чрез и за Аза. Последният сам си поставя въпросите на познаването. И то ги взема от напълно ясния и

прозрачен в себе си елемент на мисленето. Ако си поставим въпроси, на които не можем да отговорим, съдържанието на въпроса не може да е ясно и отчетливо във всичките си части. Не светът ни поставя въпросите, а ние сами ги поставяме.

Мога да си помисля, че ми липсва всяка възможност да отговоря на въпрос, който намирам написан някъде, без да познавам сферата, от която е взето съдържанието на въпроса.

При нашето познание става дума за въпроси, които ни се поставят поради това, че срещу една сфера на възприятията, обусловена от място, време и субективна организация, стои сфера на понятията, която сочи към цялостта на света. Моята задача се състои в изравняването на тези две добре познати ми сфери. Тук не може да се говори за граница на познанието. В едно или друго време това или онова може да остане неизяснено, защото житейската сцена ни пречи да възприемем нещата, които играят роля в случая. Но онова, което днес не е намерено, може да бъде намерено утре. Обусловените от това прегради са само преходни и могат да бъдат преодолени с напредъка на възприемането и мисленето. Дуализмът допуска грешката да пренася противоположността между обект и субект, която има значение само в областта на възприятията, върху чисто измислени същности извън нея. Но тъй като обособените в хоризонта на възприятията неща са обособени само дотогава, докато възприемащият се въздържа от мисленето, което премахва всяко обособяване и го разкрива като само субективно обусловено, дуалистът пренася върху същности зад възприятията определения, които дори за самите възприятия нямат абсолютна, а само относителна валидност. Така той разлага двата фактора, които имат значение за процеса на познанието, възприятие и понятие, на четири: 1. обектът сам по себе си; 2. възприятието, което субектът има за обекта; 3. субектът; 4. понятието, което отнася възприятието към обекта сам по себе си. Отношението между обекта и субекта е реално; субектът действително (динамично) бива повлиян от обекта. Този реален процес не попадал в нашето съзнание. Но той предизвиквал в субекта противодействие на действието, което излиза от обекта. Резултатът от това противодействие бил възприятието. Едва то попадало в съзнанието.

Обектът имал обективна (независима от субекта), а възприятието – субективна реалност. Тази субективна реалност субектът отнасял към обекта. Последното отношение било идейно. Така дуализмът разцепва процеса на познанието на две части. Едната – пораждането на обекта на възприятието от „нещото само по себе си“ – той оставя да протича извън съзнанието, другата – свързването на възприятието с понятието и отнасянето на последното към обекта – вътре в съзнанието. При тези предпоставки е ясно, че дуалистът смята, че в своите понятия придобива само субективни репрезентанти на онова, което се намира пред неговото съзнание. Обективно-реалният процес в субекта, чрез който се осъществява възприятието, и още повече обективните отношения на „нещата сами по себе си“ остават за такъв дуалист пряко непознаваеми; според неговото мнение човек може да си набави само понятийни репрезентанти за обективно реалното. Обединяващата връзка между нещата, която ги свързва помежду им и обективно с нашия индивидуален дух (като „нещо само по себе си“), лежи отвъд съзнанието в едно същество само по себе си, за което в нашето съзнание също бихме могли да имаме само един понятиен репрезентант.

Дуализмът смята, че би изпарил целия свят в една абстрактна понятийна схема, ако наред с понятийните връзки между предметите не установи и реални връзки. С други думи: идеалните принципи, които могат да бъдат намерени чрез мисленето, изглеждат на дуалиста твърде ефирни и той търси освен това реални принципи, на които те да могат да се опрат.

Нека разгледаме по-отблизо тези реални принципи. Наивният човек (наивният реалист) смята предметите на външния опит за реалности. Обстоятелството, че може да хване тези неща с ръцете си, да ги види с очите си, е за него свидетелство за реалността. „Не съществува нищо, което не може да бъде възприето“ – това направо трябва да се смята за първата аксиома на наивния човек, която той признава също толкова и в обратния ѝ вид: „Всичко, което може да бъде възприето, съществува.“ Най-доброто доказателство за това твърдение е вярата на наивния човек в безсмъртието и в духовете. Той си представя душата като фина сетивна материя, която при

особени условия може да стане видима дори за обикновения човек (наивна вяра в призраци). В сравнение с този негов реален свят за наивния реалист всичко друго, особено светът на идеите, е нереално, „само идейно“. Онова, което добавяме мислено към предметите, е само мисъл за нещата. Мисълта не прибавя нищо реално към възприятието.

Но не само по отношение на битието на нещата наивният човек смята сетивното възприятие за единственото свидетелство за реалността, а и по отношение на събитията. Според неговото мнение едно нещо може да въздейства върху друго само когато една сила, налична за сетивното възприятие, излиза от едното и обхваща другото. Постарата физика вярваше, че много фини вещества изтичат от телата и проникват през нашите сетивни органи в душата. Действителното виждане на тези вещества е невъзможно само поради грубостта на нашите сетива в сравнение с чистотата на тези вещества. По принцип признаваха реалност на тези вещества по същата причина, поради която тя се признава на предметите на сетивния свят, а именно заради тяхната форма на битие, която се мислеше аналогична на тази на сетивно доловимата реалност. Същността на идейно преживяемото, която почива в себе си, не се смята от наивното съзнание за реална в същия смисъл, както сетивно преживяемото. Един предмет, схванат в „само идеята“, се смята за обикновена химера дотогава, докато сетивното възприятие не може да достави убеждението за неговата реалност. Казано накратко, наивният човек изисква освен идейното свидетелство на своето мислене още и реалното свидетелство на сетивата. В тази потребност на наивния човек се крие причината за възникването на примитивните форми на вярата в откровението. Богът, който е даден чрез мисленето, си остава за наивното съзнание винаги само един „мислен“ бог. Наивното съзнание изисква проявата чрез средства, които са достъпни за сетивното възприятие. Богът трябва да се яви телесно и на свидетелството на мисленето човек не иска да придава много значение, а само, да речем, на това, че божествеността се доказва чрез сетивно установимо превръщане на вода във вино. И самото познаване наивният човек си представя като

процес, аналогичен на сетивните процеси. Нещата оставят отпечатък в душата или изпращат образи, които проникват през сетивата, и т.н.

Онова, което наивният човек може да възприеме със сетивата, той го смята за действително, а онова, за което няма такова възприятие (Бог, душата, познаването и т.н.), той си го представя аналогично на възприетото.

Ако наивният реализъм иска да основе наука, той може да я види само в точно описание на съдържанието на възприятието. Понятията за него са само средство за целта. Те са налице, за да създадат идейни противообрази на възприятията. За самите неща те не означават нищо. За реални наивният реалист смята само отделните лалета, които се виждат или могат да бъдат видени; единната идея за лалето той смята за абстракция, за нереалния мисловен образ, който душата си е съставила от общите за всички лалета белези.

Наивният реализъм с неговия принцип за действителността на всичко възприето бива опроверган от опита, който учи, че съдържанието на възприятията е от преходно естество. Лалето, което виждам, е днес действително; след една година то ще е изчезнало в нищото. Онова, което се е запазило, е родът лале. Но този род за наивния реализъм е „само“ идея, а не действителност. Така този светоглед се оказва в положение да вижда как неговите действителности идват и изчезват, докато онова, което според неговото мнение е недействително, се утвърждава спрямо действителното. Следователно наивният реализъм трябва наред с възприятията да признае и нещо идейно. Той трябва да приеме в себе си същности, които не може да възприеме със сетивата. Той се примирява сам със себе си, като мисли тяхната форма на съществуване аналогично на тази на сетивните обекти. Такива хипотетично приети реалности са невидимите сили, чрез които сетивно възприемаемите неща действат едно върху друго. Такова нещо е наследствеността, която продължава да действа отвъд индивида и която е причината от индивида да се развие нов, подобен на него индивид, чрез което родът се запазва. Такова нещо е жизненият принцип, който прониква органичното тяло, душата, за която в наивното съзнание винаги се намира понятие, образувано по аналогия със сетивните реалности, и такова е най-сетне божественото

същество на наивния човек. Това божествено същество се мисли като действащо по начин, който съвсем отговаря на онова, което може да бъде възприето като начин на действие на самия човек: антропоморфно.

Съвременната физика свежда сетивните усещания до процеси на най-малките частици на телата и на едно безкрайно фино вещество, етера, или до нещо подобно. Онова, което усещаме например като топлина, е движение на частиците на тялото, причиняващо топлината, в пространството, което то заема. И тук отново нещо невъзприемаемо се мисли по аналогия с възприемаемото. Сетивният аналог на понятието „тяло“ в този смисъл е приблизително вътрешността на пространство, затворено от всички страни, в което във всички посоки се движат еластични топки, които се блъскат една в друга, удрят се в стените и отскачат от тях и т.н. Без такива допускания светът би се разпаднал за наивния реализъм в несвързана съвкупност от възприятия без взаимни отношения, която не се свързва в никакво единство. Ясно е обаче, че наивният реализъм може да стигне до това допускане само чрез непоследователност. Ако иска да остане верен на своя принцип: само възприетото е действително, тогава там, където нищо не възприема, той все пак не бива да приема нищо действително. Невъзприемаемите сили, които действат, изхождайки от възприемаемите неща, са всъщност неоправдани хипотези от гледна точка на наивния реализъм. И понеже той не познава други реалности, снабдява своите хипотетични сили със съдържание на възприятието. Следователно той прилага една форма на битие (съществуването като възприятие) към една област, където му липсва средството, което единствено може да се произнесе за тази форма на битие: сетивното възприемане. Този вътрешно противоречив светоглед води към метафизичния реализъм. Той конструира наред с възприемаемата реалност още и една невъзприемаема, която мисли аналогично на първата. Затова метафизичният реализъм е по необходимост дуализъм. Там, където метафизичният реализъм забелязва отношение между възприемаеми неща (сближаване чрез движение, осъзнаване на нещо обективно и т.н.), там той поставя една реалност. Отношението, което забелязва, той обаче може да

изрази само чрез мисленето, но не и да го възприеме. Идейното отношение произволно бива превърнато в нещо подобно на възприемаемото. Така за това мисловно направление действителният свят е съставен от обектите на възприятието, които са във вечно ставане, идват и изчезват, и от невъзприемаемите сили, които произвеждат обектите на възприятието и които са трайното. Метафизичният реализъм е противоречива смесица от наивния реализъм и идеализма. Неговите хипотетични сили са невъзприемаеми същности с качества на възприятието. Той се е решил да признае освен областта на света, за чиято форма на съществуване има във възприемането средство за познание, и една област, при която това средство отказва и която може да бъде установена само чрез мисленето. Но той не може същевременно да се реши да признае и формата на битието, която му опосредява мисленето, понятието (идеята), за равноправен фактор наред с възприятието. Ако човек иска да избегне противоречието на невъзприемаемото възприятие, той трябва да признае, че за отношенията между възприятията, опосредявани чрез мисленето, няма за нас друга форма на съществуване освен тази на понятието. Светът се представя като сума от възприятия и техните понятийни (идейни) отношения, ако от метафизичния реализъм се изхвърли неоправданата съставна част. Така метафизичният реализъм се влива в един светоглед, който за възприятието изисква принципа на възприемаемостта, а за отношенията между възприятията – мислимостта. Този светоглед не може да признае трета област на света наред със света на възприятията и света на понятията, за която да важат едновременно двата принципа, така нареченият реален принцип и идеалният принцип.

Когато метафизичният реализъм твърди, че наред с идейното отношение между обекта на възприятието и неговия възприемащ субект трябва да съществува и едно реално отношение между „нещото само по себе си“ на възприятието и „нещото само по себе си“ на възприемаемия субект (на т.нар. индивидуален дух), това твърдение почива на погрешното допускане на един невъзприемаем процес на битието, аналогичен на процесите в сетивния свят. Когато освен това метафизичният реализъм казва: С моя свят на възприятията влизам

в съзнателно-идейно отношение; с действителния свят обаче мога да вляза само в динамично (силово) отношение – той не по-малко допуска грешката, която вече порицахме. За силово отношение може да се говори само в рамките на света на възприятията (областта на осезанието), но не и извън него.

Нека наречем охарактеризирания по-горе светоглед, в който метафизичният реализъм накрая се влива, когато отхвърли своите противоречиви елементи, монизъм, понеже той обединява едностранчивия реализъм с идеализма в едно по-висше единство.

За наивния реализъм действителният свят е сума от обекти на възприятието; за метафизичния реализъм освен на възприятията реалност се полага и на невъзприемаемите сили; монизмът поставя на мястото на силите идейните връзки, които придобива чрез своето мислене. А такива връзки са природните закони. Природният закон наистина не е нищо друго освен понятийният израз за връзката между определени възприятия.

Монизмът изобщо не изпада в положение да пита за други обяснителни принципи на действителността освен възприятие и понятие. Той знае, че в цялата област на действителността не се намира повод за това. Той вижда в света на възприятията, такъв, какъвто той е непосредствено налице за възприемането, нещо наполовина действително; в обединението му със света на понятията той намира пълната действителност. Метафизичният реалист може да възрази на привърженика на монизма: Може да е така, че за твоята организация твоето познание е съвършено в себе си, че не липсва нито едно звено; но ти не знаеш как се отразява светът в един разум, който е организиран иначе от твоя. Отговорът на монизма ще бъде: Ако има други разумни същества освен човешките, ако техните възприятия имат облик, различен от нашите, тогава за мен има значение само онова, което от тях стига до мен чрез възприемане и понятие. Чрез своето възприемане, и то чрез това специфично човешко възприемане, аз като субект съм противопоставен на обекта. С това връзката на нещата е прекъсната. Субектът възстановява чрез мисленето тази връзка. С това той отново се е включил в световното цяло.

Тъй като само поради нашия субект това цяло изглежда разрязано на мястото между нашето възприятие и нашето понятие, в обединението на двете е дадено и истинско познание. За същества с друг свят на възприятията (например с двоен брой сетивни органи) връзката би изглеждала прекъсната на друго място и съответно възстановяването също би трябвало да има специфичен за тези същества облик. Само за наивния и за метафизичния реализъм, които и двата виждат в съдържанието на душата само идейна репрезентация на света, съществува въпросът за границата на познанието. Защото за тях онова, което се намира извън субекта, е нещо абсолютно, почиващо в себе си, а съдържанието на субекта – негов образ, който стои изцяло извън това абсолютно. Съвършенството на познанието почива на по-голямото или по-малкото сходство на образа с абсолютния обект. Едно същество, у което броят на сетивата е по-малък, отколкото у човека, ще възприема по-малко от света, а едно, у което той е по-голям – повече. Следователно първото ще има по-несъвършено познание от второто.

За монизма нещата стоят иначе. От организацията на възприемащото същество се определя обликът, в който световната връзка изглежда разкъсана на субект и обект. Обектът не е абсолютен, а само относителен по отношение на този определен субект. Затова и преодоляването на противоположността може да стане отново само по съвсем специфичния начин, присъщ именно на човешкия субект. Щом Азът, който във възприемането е отделен от света, в мислещото разглеждане отново се включи в световната връзка, тогава престава всяко по-нататъшно питане, което е било само следствие от разделянето.

Едно иначе устроено същество би имало иначе устроено познание. Нашето е достатъчно, за да отговори на въпросите, поставени от нашето собствено същество. Метафизичният реализъм трябва да пита: Чрез какво е дадено даденото като възприятие; чрез какво се въздейства върху субекта?

За монизма възприятието е определено от субекта. Но в мисленето субектът има същевременно и средството да премахне отново определеността, предизвикана от самия него. Метафизичният реализъм е

изправен пред още една трудност, когато иска да обясни сходството на картините на света на различните човешки индивиди. Той трябва да се запита: Как става така, че картината на света, която аз изграждам от моето субективно определено възприятие и моите понятия, е равна на онази, която друг човешки индивид изгражда от същите два субективни фактора? Как изобщо мога от моята субективна картина на света да заключа за картината на друг човек? От това, че хората практически се разбират помежду си, метафизичният реалист смята, че може да изведе сходството на техните субективни картини на света. От сходството на тези картини на света той след това заключава по-нататък за еднаквостта на индивидуалните духове, които лежат в основата на отделните човешки възприемащи субекти, или на „Азовете сами по себе си“, които лежат в основата на субектите. Следователно това заключение е заключение от една сума от следствия към характера на причините, които лежат в тяхната основа. Смятаме, че от достатъчно голям брой случаи познаваме положението на нещата така, че знаем как ще се държат изведените причини в други случаи. Такова заключение наричаме индуктивно заключение. Ще бъдем принудени да видоизменим неговите резултати, ако при по-нататъшно наблюдение се окаже нещо неочаквано, защото характерът на резултата все пак е определен само от индивидуалния облик на извършените наблюдения. Но това обусловено познание за причините било напълно достатъчно за практическия живот, твърди метафизичният реалист. Индуктивното заключение е методичната основа на съвременния метафизичен реализъм. Имало е време, когато хората смятали, че от понятия може да се извлече нещо, което вече не е понятие. Смятали, че от понятията могат да познаят метафизичните реални същества, от които метафизичният реализъм така или иначе се нуждае. Този начин на философстване днес спада към преодолените неща. Вместо това обаче се смята, че от достатъчно голям брой факти на възприятието може да се заключи за характера на нещото само по себе си, което лежи в основата на тези факти. Както по-рано от понятието, така днес се мисли, че метафизичното може да се извлече от възприятията. Понеже понятията са пред нас в прозрачна яснота, хората смятали, че от тях може да се

изведе и метафизичното с абсолютна сигурност. Възприятията не са пред нас със също толкова прозрачна яснота. Всяко следващо се представя отново малко иначе от предишните еднородни възприятия. Затова по същество всяко следващо възприятие малко видоизменя изведеното от предишните. Следователно обликът, който по този начин се придобива за метафизичното, може да бъде наречен само относително верен; той подлежи на корекция от бъдещи случаи. Характер, определен от този методичен принцип, носи метафизиката на Едуард фон Хартман, който е поставил като мото на заглавната страница на първото си главно съчинение: „Спекулативни резултати по индуктивния природонаучен метод“.

Обликът, който метафизичният реалист понастоящем дава на своите неща сами по себе си, е придобит чрез индуктивни заключения. В наличието на обективно-реална връзка на света наред със „субективната“, познаваема чрез възприятие и понятие, той е убеден въз основа на съображения за процеса на познанието. Какво е естеството на тази обективна реалност, това той смята, че може да определи чрез индуктивни заключения, изхождайки от своите възприятия.

Добавка към новото издание (1918)

За непредубеденото наблюдение на преживяването във възприятие и понятие, каквото предходните изложения се опитаха да опишат, отново и отново ще пречат известни представи, които възникват на почвата на разглеждането на природата. Застанал на тази почва, човек си казва: чрез окото в светлинния спектър се възприемат цветове от червеното до виолетовото. Но отвъд виолетовото в пространството на излъчването на спектъра има сили, на които не отговаря никакво цветово възприятие на окото, но отговаря химично действие; също така отвъд границата на действието на червеното има лъчения, които имат само топлинни действия. Чрез размишления, насочени към такива и подобни явления, се стига до възгледа: обхватът на човешкия свят на възприятията е определен от обхвата на сетивата на човека и той би имал пред себе си съвсем друг свят, ако към своите имаше още други или ако изобщо имаше други сетива. Който

е склонен да се впуска в необузданите фантазии, за които в тази посока особено блестящите открития на по-новото естествознание дават доста съблазнителен повод, той наистина може да стигне до признанието: в полето на наблюдението на човека попада все пак само онова, което е в състояние да действа върху сетивата, оформени от неговата организация. Той няма право да смята това възприето, което сам е ограничил чрез своята организация, за някак меродавно за действителността. Всяко ново сетиво би трябвало да го постави пред друга картина на действителността. – Всичко това, мислено в съответните граници, е напълно основателно мнение. Но ако някой остави това мнение да го обърка в непредубеденото наблюдение на изтъкнатото в тези изложения отношение между възприятие и понятие, той си преграждa пътя към познание на света и човека, вкоренено в действителността. Преживяването на същността на мисленето, т.е. дейното изработване на света на понятията, е нещо съвсем различно от преживяването на нещо възприемаемо чрез сетивата. Каквито и сетива още да би могъл да има човекът: никое не би му дало действителност, ако той, мислейки, не проникнеше с понятия възприетото, което то му предава; и всяко сетиво, от какъвто и да е вид, така проникнато, дава на човека възможността да живее вътре в действителността. Фантазията за възможния съвсем друг образ на възприятието при други сетива няма нищо общо с въпроса как човекът стои в действителния свят. Трябва именно да се разбере, че всеки образ на възприятието получава своя облик от организацията на възприемащото същество, но че образът на възприятието, проникнат от преживяното мислещо разглеждане, води човека в действителността. Не фантастичното изрисуване на това колко различно би трябвало да изглежда един свят за сетива, различни от човешките, може да накара човека да търси познание за своето отношение към света, а прозрението, че всяко възприятие дава само част от скритата в него действителност, че значи, то отвежда от своята собствена действителност. Към това прозрение тогава се присъединява другото, че мисленето въвежда в онази част от действителността, която е скрита от възприятието в самото него. Смущаващо за непредубеденото наблюдение на представеното

тук отношение между възприятие и мислено изработено понятие може да стане и това, че в областта на физическия опит възниква необходимостта да се говори изобщо не за непосредствено нагледно възприемаеми елементи, а за величини, които не са нагледни, като електрически или магнитни силови линии и т.н. Може да изглежда, като че елементите на действителността, за които говори физиката, нямат нищо общо нито с възприемаемото, нито с изработеното в дейното мислене понятие. Но такова мнение би почивало на самоизмама. Преди всичко важното е, че всичко изработено във физиката, доколкото не представлява неоправдани хипотези, които би трябвало да останат изключени, е придобито чрез възприятие и понятие. Онова, което привидно не може да се представи нагледно, физикът, воден от правилен познавателен инстинкт, пренася изцяло в полето, в което лежат възприятията, и го мисли в понятия, с които човек действа в това поле. Интензитетите на силите в електрическото и магнитното поле и т.н. по същество не се получават чрез друг познавателен процес освен чрез онзи, който се разиграва между възприятие и понятие. – Умножаването или различното оформяне на човешките сетива би дало друг образ на възприятието, обогатяване или различно оформяне на човешкия опит; но и спрямо този опит действителното познание би трябвало да бъде придобито чрез взаимодействието на понятие и възприятие. Задълбочаването на познанието зависи от силите на интуицията, които се изживяват в мисленето (вж. с. 95). Тази интуиция може да се потопи в по-дълбоки или по-малко дълбоки основи на действителността в онова преживяване, което се оформя в мисленето. Чрез разширяването на образа на възприятието това потапяне може да получи стимули и по този начин косвено да бъде подпомогнато. Но никога потапянето в дълбочината, като достигане на действителността, не бива да се смесва със стоенето пред по-широк или по-тесен образ на възприятието, в който винаги е налице само половин действителност, такава, каквато е обусловена от познаващата организация. Който не се губи в абстракции, ще разбере как за познанието на човешката същност има значение и фактът, че за физиката в полето на възприятията трябва да бъдат изведени елементи, за които не е непосредствено настроено

някое сетиво, както за цвят или тон. Конкретната същност на човека е определена не само от онова, което той чрез своята организация поставя срещу себе си като непосредствено възприятие, но и от това, че изключва друго от това непосредствено възприятие. Както за живота наред със съзнателното будно състояние е необходимо несъзнаваното състояние на съня, така за себепреживяването на човека наред с кръга на неговото сетивно възприятие е необходим един – дори много по-голям – кръг от несетивно възприемаеми елементи в полето, от което произхождат сетивните възприятия. Всичко това е вече косвено изказано в първоначалното изложение на това съчинение. Неговият автор добавя тук това разширение на съдържанието, защото е установил от опит, че не един читател не е чел достатъчно точно. – Би трябвало да се има предвид също, че идеята за възприятието, както тя се развива в това съчинение, не бива да се смесва с онази за външното сетивно възприятие, което е само един частен случай на нея. Вече от предходното, но още повече от изложеното по-нататък ще се види, че тук всичко, което сетивно и духовно пристъпва към човека, се схваща като възприятие, преди да е обхванато от дейно изработеното понятие. За да има човек възприятия от душевен или духовен род, не са необходими сетива от вида, който обикновено се има предвид. Би могло да се каже, че такова разширяване на обичайната езикова употреба е недопустимо. Но то е безусловно необходимо, ако не искаме в определени области да позволим именно на езиковата употреба да ни окове при разширяването на познанието. Който говори за възприятие само в смисъл на сетивно възприятие, той не стига до понятие, годно за познанието, и за самото това сетивно възприятие. Понякога човек трябва да разшири едно понятие, за да получи то в по-тясна област подобаващия му смисъл. Понякога трябва също към онова, което първоначално се мисли в едно понятие, да се прибави нещо друго, за да намери така мисленото своето оправдание или пък своето поправяне. Така на с. 107 от тази книга се казва: „Следователно представата е индивидуализирано понятие.“ Срещу това ми беше възразено, че това е необичайна употреба на думата. Но тази употреба на думата е необходима, ако искаме да проумеем какво всъщност е представата.

Какво би станало с напредъка на познанието, ако на всеки, който е поставен пред необходимостта да поправя понятия, се възразяваше: „Това е необичайна употреба на думата.“

Втора част: „Действителността на свободата“

VIII. Факторите на живота

Да обобщим придобитото в предходните глави. Светът застава пред човека като множественост, като сума от отделности. Една от тези отделности, едно същество сред същества, е самият той. Този облик на света наричаме просто дадено, а доколкото не го развиваме чрез съзнателна дейност, а го намираме готов – възприятие. Вътре в света на възприятията възприемаме самите себе си. Това самовъзприятие би си останало просто едно сред многото други възприятия, ако от средата на това самовъзприятие не изплуваше нещо, което се оказва годно да свързва възприятията изобщо, следователно и сумата от всички други възприятия, с възприятието на нашето Себе. Това изплуващо нещо не е вече само възприятие; то също не се намира просто готово, подобно на възприятията. То се създава чрез дейност. Отначало то изглежда свързано с онова, което възприемаме като наше Себе. Но по своето вътрешно значение то излиза отвъд Себето. То придава на отделните възприятия идейни определености, които обаче се отнасят една към друга, които са основани в едно цяло. Придобитото чрез самовъзприятие то определя идейно по същия начин, както всички други възприятия, и го поставя като субект или „Аз“ срещу обектите. Това нещо е мисленето, а идейните определености са понятията и идеите. Затова мисленето се проявява първо при възприятието на Себето; но не е само субективно; защото Себето едва с помощта на мисленето обозначава себе си като субект. Това мисловно отношение към самия себе си е едно жизнено определение на нашата личност. Чрез него водим чисто идейно съществуване. Чрез него се чувстваме мислещи същества. Това жизнено определение би останало чисто понятийно (логическо), ако към него не

се присъединяха други определения на нашето Себе. Тогава бихме били същества, чийто живот би се изчерпвал в създаването на чисто идейни отношения между възприятията помежду им и между последните и самите нас.

Ако създаването на такова мисловно отношение наречем познаване, а постигнатото чрез него състояние на нашето Себе – знание, то, ако горната предпоставка е вярна, би трябвало да смятаме себе си само за познаващи или знаещи същества. Но предпоставката не е вярна. Отнасяме възприятията към себе си не само идейно, чрез понятието, но освен това и чрез чувството, както видяхме. Следователно не сме същества със само понятийно жизнено съдържание. Наивният реалист дори вижда в живота на чувствата по-действителен живот на личността, отколкото в чисто идейния елемент на знанието. И той е съвсем прав от своята гледна точка, когато си изяснява нещата по този начин. Чувството от субективна страна е отначало точно същото, каквото е възприятието от обективна страна. Според основното положение на наивния реализъм:

Всичко, което може да бъде възприето, е действително, затова чувството е гаранцията за реалността на собствената личност. Но монизмът, който се има предвид тук, трябва да предостави на чувството същото допълнение, което смята за необходимо за възприятието, ако то трябва да се представи като пълна действителност. За този монизъм чувството е нещо непълно действително, което в първата форма, в която ни е дадено, още не съдържа своя втори фактор – понятието или идеята. Затова и в живота навсякъде чувстването, също както възприемането, се появява преди познаването. Чувстваме се първо като съществуващи; и в хода на постепенното развитие тепърва си пробиваме път до точката, където в смътно почувстваното собствено съществуване ни изгрява понятието за нашето Себе. Но онова, което за нас излиза наяве едва по-късно, е първоначално неразделно свързано с чувството. Поради това обстоятелство наивният човек стига до вярата, че в чувстването съществуването му се представя непосредствено, а в знанието – само опосредствано. Затова развиването на живота на чувствата ще му изглежда по-важно от всички други неща. Той ще смята, че е

схванал връзката на света едва когато я е поел в своето чувстване. Той се стреми да направи не знанието, а чувстването средство на познанието. Тъй като чувството е нещо съвсем индивидуално, нещо, което се равнява на възприятието, философът на чувството превръща един принцип, който има значение само в пределите на неговата личност, в световен принцип. Той се стреми да проникне целия свят със своето собствено Себе. Онова, което разглежданият тук монизъм се стреми да обхване в понятието, философът на чувството се стреми да достигне с чувството и смята това свое битие заедно с обектите за по-непосредственото.

Посоченото с това направление, философията на чувството, често се нарича мистика. Заблуждението на един мистичен начин на гледане, изграден само върху чувството, се състои в това, че той иска да преживее онова, което трябва да знае, и че иска да възпита нещо индивидуално, чувството, в нещо универсално. Чувстването е чисто индивидуален акт, отнасянето на външния свят към нашия субект, доколкото това отношение намира израз в едно само субективно преживяване.

Има още една проява на човешката личност. Чрез своето мислене Азът съпреживява всеобщия световен живот; чрез него той отнася чисто идейно (понятийно) възприятията към себе си, себе си към възприятията. В чувството той преживява отнасяне на обектите към своя субект; във волята е обратното. Във волята също имаме пред себе си възприятие, а именно възприятието на индивидуалното отношение на нашето Себе към обективното. Онова, което във волята не е чисто идеен фактор, е също така само предмет на възприемането, както е при което и да е нещо от външния свят.

Въпреки това наивният реализъм и тук отново ще смята, че има пред себе си много по-действително битие, отколкото може да се постигне чрез мисленето. Той ще види във волята елемент, в който непосредствено долавя едно събитие, едно причиняване, за разлика от мисленето, което едва впоследствие обхваща събитието в понятия. Онова, което Азът извършва чрез своята воля, представлява за такъв начин на гледане процес, който се преживява непосредствено. Привърженикът на тази философия смята, че във волята действително е

хванал световните събития за едно крайче. Докато другите събития той може да проследява само чрез възприемане отвън, той смята, че в своята воля преживява напълно непосредствено едно реално събитие. Формата на битие, в която волята му се явява вътре в Себето, става за него реален принцип на действителността. Собствената му воля му се явява като частен случай на всеобщите световни събития; а последните следователно – като всеобща воля. Волята става световен принцип, както в мистиката на чувството чувството става принцип на познанието. Този начин на гледане е философия на волята (телизъм). Онова, което може да се преживее само индивидуално, този начин на гледане го превръща в конституиращ фактор на света. Както мистиката на чувството не може да се нарече наука, така не може да се нарече и философията на волята. Защото и двете твърдят, че не могат да се задоволят с понятийното проникване на света. И двете изискват наред с идеалния принцип на битието още и реален принцип. И то с известно право. Но тъй като за тези така наречени реални принципи имаме като средство за схващане само възприемането, твърдението на мистиката на чувството и на философията на волята е тъждествено с възгледа: имаме два извора на познанието – извора на мисленето и извора на възприемането, като последното се представя в чувството и волята като индивидуално преживяване. Тъй като изтичащото от единия извор, преживяванията, не може да бъде прието от тези светогледи направо в изтичащото от другия, от мисленето, двата начина на познание – възприемане и мислене – остават да съществуват един до друг без по-висше опосредстване. Наред с постижимия чрез знанието идеален принцип според тях има още един реален принцип на света, който се преживява и не може да бъде обхванат в мисленето. С други думи: мистиката на чувството и философията на волята са наивен реализъм, защото се прекланят пред положението: непосредствено възприетото е действително. Спрямо първоначалния наивен реализъм те допускат само още непоследователността да направят една определена форма на възприемането (чувстването, съответно волята) единствено средство за познание на битието, макар че те могат да сторят това само ако изобщо се прекланят пред основното положение: възприетото

е действително. Следователно те би трябвало да припишат еднаква познавателна стойност и на външното възприемане. Философията на волята става метафизичен реализъм, когато пренася волята и в онези сфери на съществуването, в които непосредственото ѝ преживяване не е възможно така, както в собствения субект. Тя приема хипотетично един принцип извън субекта, за който субективното преживяване е единственият критерий за действителност. Като метафизичен реализъм философията на волята попада под посочената в предходната глава критика, която трябва да преодолее противоречивия момент на всеки метафизичен реализъм и да признае, че волята е всеобщо световно събитие само дотолкова, доколкото тя се отнася идейно към останалия свят.

Добавка към новото издание (1918)

Трудността да се схване мисленето в неговата същност чрез наблюдение се състои в това, че тази същност твърде лесно вече се е изплъзнала от разглеждащата душа, когато тя иска да я постави в посоката на своето внимание. Тогава ѝ остава само мъртвото абстрактно, труповете на живото мислене.

Ако човек гледа само към това абстрактно, той лесно ще се почувства принуден, в противовес на него, да навлезе в „изпълнения с живот“ елемент на мистиката на чувството или също на метафизиката на волята. Ще му се стори странно, когато някой иска да схване същността на действителността в „голи мисли“. Но който успее наистина да има живота в мисленето, той стига до прозрението, че унасянето в голи чувства или съзерцаването на елемента на волята не може дори да се сравни с вътрешното богатство и с почиващия в себе си, но същевременно подвижен в себе си опит вътре в този живот, камо ли пък те да бъдат поставяни над него. Тъкмо от това богатство, от тази вътрешна пълнота на преживяването произтича това, че неговият противообраз в обичайната душевна нагласа изглежда мъртъв, абстрактен. Никоя друга проява на човешката душевна дейност не може така лесно да бъде неправилно разбрана, както мисленето. Волята, чувстването – те затоплят човешката душа

дори още при повторното преживяване на тяхното първоначално състояние. Мисленето твърде лесно оставя човека студен при това повторно преживяване; то сякаш изсушава душевния живот. Но това е именно само силно налагащата се сянка на неговата действителност, пропита със светлина и топло потапяща се в явленията на света. Това потапяне става със сила, която тече в самата мисловна дейност и която е сила на любовта от духовен вид. Не бива да се възразява, че който вижда така любов в дейното мислене, той влага в него едно чувство, любовта. Защото това възражение в действителност е потвърждение на изтъкнатото тук. Който именно се обърне към същностното мислене, той намира в него както чувство, така и воля, последните и в дълбините на тяхната действителност; който се отвърне от мисленето и се обърне само към „голото“ чувстване и воля, той изгубва от тях истинската действителност. Който иска да преживява интуитивно в мисленето, той отдава дължимото и на преживяването чрез чувството и чрез волята; но мистиката на чувството и метафизиката на волята не могат да отдадат дължимото на интуитивно-мисловното проникване на битието. Последните твърде лесно ще стигнат до преценката, че те стоят в действителното, а интуитивно мислещият, безчувствен и чужд на действителността, оформя в абстрактни мисли една бледа като сянка, студена картина на света.

IX. Идеята за свободата

Понятието за дървото е обусловено за познаването от възприятието на дървото. Пред определеното възприятие мога да извадя от всеобщата система от понятия само едно съвсем определено понятие. Връзката между понятие и възприятие се определя опосредствано и обективно от мисленето при възприятието. Свързването на възприятието с неговото понятие се познава след акта на възприемане; но принадлежността им едно към друго е определена в самото нещо.

Иначе се представя процесът, когато се разглежда познанието, когато се разглежда появяващото се в него отношение на човека към света. В предходните изложения беше направен опит да се покаже, че изясняването на това отношение е възможно чрез непредубедено наблюдение, насочено към него. Правилното разбиране на това наблюдение стига до прозрението, че мисленето може да бъде непосредствено съзерцавано като затворена в себе си същност. Който намира за нужно да привлича нещо друго за обяснението на мисленето като такова, като например физически мозъчни процеси или несъзнавани духовни процеси, лежащи зад наблюдаваното съзнателно мислене, той не разбира правилно какво му дава непредубеденото наблюдение на мисленето. Който наблюдава мисленето, живее по време на наблюдението непосредствено вътре в едно духовно, носещо самото себе си същностно тъкане. Дори може да се каже: който иска да схване същността на духовното във вида, в който тя отначало се предлага на човека, може да стори това в почиващото на самото себе си мислене. При разглеждането на самото мислене съвпадат в едно онова, което иначе винаги трябва да се

появява разделено: понятие и възприятие. Който не прозре това, той ще може да вижда в понятията, изработени върху възприятия, само подобия на тези възприятия, бледи като сенки, и възприятията ще му представят истинската действителност. Той ще си изгради също един метафизичен свят по образеца на възприемания свят; ще нарече този свят свят на атомите, свят на волята, несъзнаван духовен свят и т.н., според своя начин на представяне. И ще му убягне, че с всичко това той само хипотетично си е изградил един метафизичен свят по образеца на своя свят на възприятията. Но който прозре какво е налице по отношение на мисленето, той ще познае, че във възприятието е налице само една част от действителността и че другата, принадлежаща към нея част, само благодарение на която тя се явява като пълна действителност, се преживява в мисловното проникване на възприятието. Той ще вижда в онова, което се появява като мислене в съзнанието, не бледо като сянка подобие на някаква действителност, а една почиваща в самата себе си духовна същност. И за нея той може да каже, че чрез интуиция тя става присъстваща в неговото съзнание. Интуицията е съзнателното преживяване на чисто духовно съдържание, протичащо в чисто духовното. Само чрез интуиция може да бъде схваната същността на мисленето. Само когато човек си е пробил път до признаването на тази истина за интуитивната същност на мисленето, придобито в непредубеденото наблюдение, той успява да освободи пътя към възглед за човешката телесно-душевна организация. Човек познава, че тази организация не може да предизвика нищо в същността на мисленето. Отначало изглежда, че на това противоречи съвсем очевидното положение на нещата. За обичайния опит човешкото мислене се появява само при и чрез тази организация. Това появяване се налага толкова силно, че в своето истинско значение то може да бъде прозряно само от онзи, който е познал как в същностното на мисленето нищо от тази организация не участва. Но на такъв човек тогава няма да може да убягне и колко своеобразно е отношението на човешката организация към мисленето. Тя именно не предизвиква нищо в същностното на мисленето, а се отдръпва, когато се появява дейността на мисленето; тя прекратява своята собствена дейност,

освобождава място; и на освободеното място се появява мисленето. Същностното, което действа в мисленето, има двойна задача: първо, то изтласква назад човешката организация в собствената ѝ дейност и второ, поставя самото себе си на нейно място. Защото и първото, изтласкването на телесната организация, е последица от мисловната дейност. И то на онази част от нея, която подготвя появяването на мисленето. От това се вижда в какъв смисъл мисленето намира в телесната организация своя противообраз. И когато човек види това, няма вече да може да разбере неправилно значението на този противообраз за самото мислене. Когато някой върви по размекната почва, следите от стъпките му се врязват в почвата. Човек няма да се изкуши да каже, че формите на следите са били изтласкани от силите на почвата, отдолу нагоре. Няма да припише на тези сили никакво участие в образуването на формите на следите. Също така и онзи, който непредубедено наблюдава същността на мисленето, няма да припише участие в тази същност на следите в телесния организъм, които възникват от това, че мисленето подготвя своето появяване чрез тялото. (1)

Но тук изплува един многозначителен въпрос. Ако човешката организация няма никакъв дял в същността на мисленето, какво значение има тази организация вътре в цялостното същество на човека? Е, онова, което става в тази организация чрез мисленето, няма наистина нищо общо със същността на мисленето, но затова пък има общо с възникването на Аз-съзнанието от това мислене. Вътре в собствената същност на мисленето лежи наистина действителният „Аз“, но не и Аз-съзнанието. Това прозира онзи, който именно непредубедено наблюдава мисленето. „Азът“ може да бъде намерен вътре в мисленето; „Аз-съзнанието“ се появява поради това, че в общото съзнание се врязват следите на мисловната дейност в описания по-горе смисъл. (Следователно Аз-съзнанието възниква чрез телесната организация. Но това в никакъв случай да не се смесва с твърдението, че веднъж възникналото Аз-съзнание остава зависимо от телесната организация. Веднъж възникнало, то бива прието в мисленето и оттогава насетне споделя неговата духовна същност.)

„Аз-съзнанието“ е изградено върху човешката организация. От нея произтичат волевите действия. В посоката на предходните изложения прозрение във връзката между мислене, съзнателен Аз и волево действие ще може да се получи само ако първо се наблюдава как волевото действие произлиза от човешката организация. (2)

За отделния волеви акт имат значение мотивът и движещата сила. Мотивът е понятиен или свързан с представата фактор; движещата сила е непосредствено обусловеният в човешката организация фактор на волята. Понятийният фактор, или мотивът, е моментното определящо основание на волята; движещата сила – трайното определящо основание на индивида. Мотив на волята може да бъде чисто понятие или понятие с определено отношение към възприемането, т.е. представа. Общи и индивидуални понятия (представи) стават мотиви на волята, като действат върху човешкия индивид и го определят да действа в известна посока. Но едно и също понятие, съответно една и съща представа, действа различно върху различните индивиди. Те довеждат различни хора до различни действия. Следователно волята не е само преживяване на понятието или на представата, но и на индивидуалното устройство на човека. Това индивидуално устройство ще наречем – в това отношение може да се последва Едуард фон Хартман – характерологична заложба. Начинът, по който понятието и представата действат върху характерологичната заложба на човека, дава на живота му определен морален или етичен отпечатък.

Характерологичната заложба се образува от повече или по-малко трайното жизнено съдържание на нашия субект, т.е. от съдържанието на нашите представи и чувства. Дали една представа, появяваща се в мен в настоящия момент, ще ме подбуди към воля, зависи от това как тя се отнася към останалото съдържание на моите представи, а също и към особеностите на моите чувства. Но съдържанието на моите представи от своя страна е обусловено от сумата на онези понятия, които в хода на моя индивидуален живот са влезли в допир с възприятия, т.е. са станали представи. Тази сума пък зависи от моята по-голяма или по-малка способност за интуиция и от кръга на моите наблюдения, т.е. от субективния и обективния фактор на

опита, от вътрешната определеност и от житейската сцена. Моята характерологична заложба е определена в съвсем особена степен от моя живот на чувствата. Дали изпитвам радост, или болка от една определена представа или едно понятие, от това ще зависи дали ще искам да ги направя мотив на своето действие, или не. – Това са елементите, които имат значение при един волеви акт. Непосредствено наличната представа или понятието, които стават мотив, определят целта, крайната цел на моята воля; моята характерологична заложба ме определя да насоча своята дейност към тази цел. Представата да направя разходка през следващия половин час определя целта на моето действие. Но тази представа бива издигната до мотив на волята само тогава, когато срещне подходяща характерологична заложба, т.е. когато през досегашния ми живот в мен са се образували например представите за целесъобразността на разходките, за стойността на здравето, и освен това, когато с представата за разходката в мен се свързва чувството на удоволствие. Следователно трябва да различаваме: 1. възможните субективни заложби, които са годни да превърнат определени представи и понятия в мотиви; и 2. възможните представи и понятия, които са в състояние да повлияят на моята характерологична заложба така, че да се получи воля. Първите представляват движещите сили, вторите – целите на нравствеността.

Движещите сили на нравствеността можем да намерим, като проследим от какви елементи се състои индивидуалният живот.

Първата степен на индивидуалния живот е възприемането, и то възприемането на сетивата. Тук се намираме в онази област на нашия индивидуален живот, където възприемането непосредствено, без намесата на чувство или понятие, се превръща във воля. Движещата сила на човека, която има значение тук, се нарича просто нагон. Задоволяването на нашите по-низши, чисто животински потребности (глад, полово общуване и т.н.) става по този път. Характерното за живота на нагоните се състои в непосредствеността, с която отделното възприятие предизвиква волята. Този вид определяне на волята, който първоначално е присъщ само на по-низшия сетивен живот, може да бъде разпрострян и върху възприятията на висшите сетива. След възприятието на някакво събитие във външния свят

оставяме да последва действие, без да размишляваме повече и без у нас към възприятието да се свързва някакво особено чувство, както става особено в конвенционалното общуване с хората. Движещата сила на това действие се нарича такт или нравствен вкус. Колкото по-често се извършва такова непосредствено предизвикване на действие чрез възприятие, толкова по-способен ще се окаже съответният човек да действа чисто под влиянието на такта, т.е. тактът става негова характерологична заложба.

Втората сфера на човешкия живот е чувстването. С възприятията на външния свят се свързват определени чувства. Тези чувства могат да станат движещи сили на действието. Когато видя гладуващ човек, моето съчувствие към него може да образува движещата сила на моето действие. Такива чувства са например: чувството на срам, гордостта, чувството за чест, смирението, разкаянието, съчувствието, чувството за мъст и чувството на благодарност, пиететът, верността, чувството на любов и чувството за дълг. (3) Третата степен на живота, най-сетне, е мисленето и представянето. Чрез просто размишление една представа или едно понятие може да стане мотив на едно действие. Представите стават мотиви поради това, че в хода на живота непрекъснато свързваме определени цели на волята с възприятия, които се връщат отново и отново в повече или по-малко изменен вид. Оттук идва това, че у хора, които не са съвсем без опит, винаги заедно с определени възприятия в съзнанието влизат и представите за действия, които те са извършили в подобен случай или са видели да се извършват. Тези представи стоят пред погледа им като определящи образци при всички по-късни решения, те стават членове на тяхната характерологична заложба. Посочената с това движеща сила на волята можем да наречем практически опит. Практическият опит постепенно преминава в чисто тактичното действие. Когато определени типични образи на действия са се свързали в нашето съзнание толкова здраво с представи за определени житейски ситуации, че в даден случай, прескачайки всяко размишление, основано на опита, преминаваме към волята непосредствено въз основа на възприятието, тогава случаят е такъв.

Най-високата степен на индивидуалния живот е понятийното мислене без оглед на определено съдържание на възприятието. Определяме съдържанието на едно понятие чрез чиста интуиция от идейната сфера. Такова понятие тогава отначало не съдържа никакво отношение към определени възприятия. Когато навлизаме във волята под влиянието на понятие, което сочи към едно възприятие, т.е. на представа, тогава това възприятие е онова, което ни определя по обиколния път през понятийното мислене. Когато действаме под влиянието на интуиции, движещата сила на нашето действие е чистото мислене. Тъй като във философията е прието чистата мисловна способност да се нарича разум, то навярно е оправдано и описаната на тази степен морална движеща сила да се нарече практически разум. Най-ясно за тази движеща сила на волята е писал Крайенбюл („Философски месечни тетрадки“, т. XVIII, кн. 3). Аз причислявам неговата статия, написана по този въпрос, към най-значителните произведения на съвременната философия, особено на етиката. Крайенбюл нарича въпросната движеща сила практическо априори, т.е. подтик към действие, който произтича непосредствено от моята интуиция.

Ясно е, че такъв подтик не може вече в строгия смисъл на думата да бъде причислен към областта на характерологичните заложби. Защото онова, което действа тук като движеща сила, не е вече нещо само индивидуално в мен, а идейното и следователно всеобщо съдържание на моята интуиция. Щом смятам основателността на това съдържание за основа и изходна точка на едно действие, навлизам във волята, все едно дали понятието е било налице в мен вече порано във времето, или едва непосредствено преди действието влиза в моето съзнание, т.е. все едно дали то вече е било налице в мен като заложба, или не.

До действителен волеви акт се стига само тогава, когато един моментен подтик за действие под формата на понятие или представа въздейства върху характерологичната заложба. Такъв подтик тогава става мотив на волята. Мотивите на нравствеността са представи и понятия. Има етици, които виждат мотив на нравствеността и в чувството; те твърдят например, че цел на нравственото действие е

насърчаването на възможно най-голямото количество удоволствие в действащия индивид. Но самото удоволствие не може да стане мотив, а само представяното удоволствие. Представата за бъдещо чувство, а не самото чувство, може да въздейства върху моята характерологична заложба. Защото в момента на действието самото чувство още го няма, а трябва да бъде породено едва чрез действието.

Представата за собственото или за чуждото благо обаче с право се смята за мотив на волята. Принципът да постигнеш чрез своето действие най-голямата сума от собствено удоволствие, тоест да достигнеш индивидуалното блаженство, се нарича егоизъм. Това индивидуално блаженство човек се опитва да постигне или като безогледно мисли само за собственото си благо и се стреми към него дори за сметка на щастието на чужди индивидуалности (чист егоизъм), или като насърчава чуждото благо, защото тогава непряко очаква от щастливите чужди индивидуалности благоприятно влияние върху собствената си личност, или защото се опасява, че с увреждането на чужди индивиди застрашава и собствения си интерес (морал на благоразумието). Особеното съдържание на егоистичните принципи на нравствеността ще зависи от това каква представа си създава човекът за своето собствено или за чуждото блаженство. Според онова, което някой смята за благо на живота (охолство, надежда за блаженство, избавление от различни злини и т.н.), той ще определи съдържанието на своя егоистичен стремеж. Като по-нататъшен мотив трябва след това да се разглежда чисто понятийното съдържание на едно действие. Това съдържание се отнася не само до отделното действие, както представата за собственото удоволствие, а до обосноваването на едно действие със система от нравствени принципи. Тези морални принципи могат да уреждат нравствения живот под формата на абстрактни понятия, без отделният човек да се грижи за произхода на понятията. Тогава просто усещаме като нравствена необходимост подчинението на нравственото понятие, което като заповед витае над нашето действие. Обосноваването на тази необходимост предоставяме на онзи, който изисква нравственото подчинение, тоест на нравствения авторитет, който признаваме (главата на семейството, държавата, обществения обичай, църковния авторитет, божественото

откровение). Особен вид сред тези принципи на нравствеността е онзи, при който заповедта ни се възвестява не чрез външен авторитет, а чрез нашата собствена вътрешност (нравствена автономия). Тогава чуваме гласа в нашата собствена вътрешност, на който трябва да се подчиним. Изразът на този глас е съвестта.

Налице е нравствен напредък, когато човекът прави мотив на своето действие не просто заповедта на някакъв външен или на вътрешния авторитет, а когато се стреми да прозре основанието, поради което някоя максима на действието трябва да действа в него като мотив. Този напредък е напредъкът от авторитарния морал към действието от нравствено прозрение. На тази степен на нравствеността човекът ще издирва потребностите на нравствения живот и ще остави познанието за тях да го определя в неговите действия. Такива потребности са: 1. възможно най-голямото благо на цялото човечество чисто заради самото това благо; 2. културният напредък или нравственото развитие на човечеството към все по-голямо съвършенство; 3. осъществяването на чисто интуитивно схванати индивидуални цели на нравствеността. Възможно най-голямото благо на цялото човечество, естествено, ще бъде разбирано от различните хора по различен начин. Горната максима не се отнася до определена представа за това благо, а до това, че всеки отделен човек, който признава този принцип, се стреми да прави онова, което според неговото мнение най-много насърчава благото на цялото човечество.

За онзи, у когото с благата на културата се свързва чувство на удоволствие, културният напредък се оказва особен случай на предишния морален принцип. Той само ще трябва да се примири и със загиването и разрушаването на някои неща, които също допринасят за благото на човечеството. Възможно е обаче и някой да вижда в културния напредък, независимо от свързаното с него чувство на удоволствие, нравствена необходимост. Тогава културният напредък е за него отделен морален принцип наред с предишния.

Както максимата на общото благо, така и максимата на културния напредък почива на представата, тоест на отношението, в което човек поставя съдържанието на нравствените идеи спрямо определени

преживявания (възприятия). Но най-високият мислим принцип на нравствеността е онзи, който не съдържа предварително такова отношение, а извира от източника на чистата интуиция и едва след това търси отношението към възприятието (към живота). Определянето на това какво трябва да се иска, тук изхожда от инстанция, различна от тази в предишните случаи. Който се придържа към нравствения принцип на общото благо, той при всички свои действия първо ще пита какво допринасят неговите идеали за това общо благо. Който изповядва нравствения принцип на културния напредък, ще постъпва тук по същия начин. Има обаче един по-висок принцип, който в отделния случай не изхожда от определена отделна цел на нравствеността, а придава известна стойност на всички максими на нравствеността и в дадения случай винаги пита дали тук единият, или другият морален принцип е по-важният. Може да се случи някой при дадени обстоятелства да смята за правилно насърчаването на културния напредък, при други – насърчаването на общото благо, в трети случай – насърчаването на собственото благо, и да го прави мотив на своето действие. Но когато всички други определящи основания застанат едва на второ място, тогава на първо място се взема предвид самата понятийна интуиция. С това другите мотиви се оттеглят от водещото място и само идейното съдържание на действието действа като негов мотив.

Сред степените на характерологичната заложба обозначихме като най-висока онази, която действа като чисто мислене, като практически разум. Сред мотивите сега обозначихме като най-висок понятийната интуиция. При по-внимателно обмисляне скоро се оказва, че на тази степен на нравствеността движеща сила и мотив съвпадат, тоест че върху нашето действие не въздейства нито предварително определена характерологична заложба, нито външен, нормативно приет нравствен принцип. Следователно действието не е шаблонно, изпълнявано според някакви правила, нито пък такова, което човекът извършва като автомат по външен тласък, а е определено единствено от своето идеално съдържание. Предпоставка за такова действие е способността за морални интуиции. Който няма способността да преживее за отделния случай особената

максима на нравствеността, той никога няма да стигне и до истински индивидуална воля. Пряката противоположност на този принцип на нравствеността е Кантовият: Действай така, че основните принципи на твоето действие да могат да важат за всички хора. Това изречение е смъртта на всички индивидуални подтици за действие. Меродавно за мен може да бъде не това как биха действали всички хора, а това какво трябва да направя аз в индивидуалния случай.

Може би едно повърхностно съждение би могло да възрази на тези изложения: Как може действието едновременно да бъде индивидуално съобразено с особения случай и особената ситуация и все пак да бъде определено чисто идейно, от интуицията? Това възражение почива на смесване на нравствения мотив с възприемаемото съдържание на действието. Последното може да бъде мотив и наистина е такъв например при културния напредък, при действието от егоизъм и т.н.; при действието въз основа на чисто нравствена интуиция то не е мотив. Моят Аз, естествено, насочва погледа си към това съдържание на възприятието, но не се оставя да бъде определян от него. Това съдържание се използва само за да се образува познавателно понятие; съответното морално понятие Азът не взема от обекта. Познавателното понятие за една определена ситуация, пред която стоя, е същевременно морално понятие само тогава, когато стоя на гледището на определен морален принцип. Ако исках да стоя само на почвата на общия морал на културното развитие, тогава бих обикалял света с предначертан маршрут. От всяко събитие, което възприемам и което може да ме занимава, същевременно произтича нравствен дълг, а именно да внеса своята лепта, за да бъде съответното събитие поставено в служба на културното развитие. Освен понятието, което ми разкрива закономерната природна връзка на едно събитие или нещо, на тях е окачен още и нравствен етикет, който за мен, моралното същество, съдържа етично указание как трябва да се държа. Този нравствен етикет е оправдан в своята област, но от по-високо гледище той съвпада с идеята, която ми се открива пред конкретния случай.

Хората са различни по своята способност за интуиция. На единия идеите сами бликат, другият ги придобива с мъка. Ситуациите,

в които хората живеят и които са сцената на тяхното действие, са не по-малко различни. Следователно как действа един човек, ще зависи от начина, по който неговата способност за интуиция действа спрямо една определена ситуация. Сумата от действащите в нас идеи, реалното съдържание на нашите интуиции, съставлява онова, което въпреки цялата всеобщност на света на идеите във всеки човек е индивидуално устроено. Доколкото това интуитивно съдържание е насочено към действието, то е нравственото съдържание на индивида. Оставянето на това съдържание да се изживее е най-високата морална движеща сила и същевременно най-високият мотив на онзи, който прозира, че всички други морални принципи в крайна сметка се обединяват в това съдържание. Това гледище може да се нарече етически индивидуализъм. Меродавното за едно интуитивно определено действие в конкретния случай е намирането на съответната, напълно индивидуална интуиция. На тази степен на нравствеността за общи нравствени понятия (норми, закони) може да се говори само дотолкова, доколкото те се получават от обобщаването на индивидуалните подтици. Общите норми винаги предполагат конкретни факти, от които могат да бъдат изведени. Но фактите се създават едва чрез човешкото действие.

Когато търсим закономерното (понятийното в действието на индивидите, народите и епохите), получаваме една етика, но не като наука за нравствените норми, а като природна наука за нравствеността. Само получените по този начин закони се отнасят към човешкото действие така, както природните закони към едно отделно явление. Те обаче съвсем не са тъждествени с подтиците, които полагаме в основата на нашето действие. Ако искаме да схванем чрез какво едно действие на човека произтича от неговата нравствена воля, трябва най-напред да погледнем отношението на тази воля към действието. Трябва най-напред да вземем предвид действия, при които това отношение е определящото. Когато аз или някой друг покъсно размишляваме върху такова действие, може да излезе наяве кои максими на нравствеността са от значение при него. Докато действам, мен ме движи максимата на нравствеността, доколкото тя може да живее интуитивно в мен; тя е свързана с любовта към

обекта, който искам да осъществя чрез своето действие. Аз не питам никой човек, нито някое правило: да извърша ли това действие? – а го извършвам, щом съм схванал идеята за него. Само така то е мое действие. Действието на онзи, който действа само защото признава определени нравствени норми, е резултат от принципите, които стоят в неговия морален кодекс. Той е само изпълнителят. Той е повисш автомат. Хвърлете в съзнанието му повод за действие и веднага механизмът на неговите морални принципи се задвижва и протича закономерно, за да извърши едно християнско, хуманно, смятано от него за безкористно действие или действие на културно-историческия напредък. Само когато следвам своята любов към обекта, тогава аз самият съм онзи, който действа. На тази степен на нравствеността аз действам не защото признавам господар над себе си, нито външния авторитет, нито някакъв така наречен вътрешен глас. Аз не признавам никакъв външен принцип на своето действие, защото съм намерил в самия себе си основанието на действието, любовта към действието. Аз не проверявам с разсъдъка дали моето действие е добро, или зло; извършвам го, защото го обичам. То става „добро“, когато моята интуиция, потопена в любов, стои по правилния начин в световната взаимовръзка, която трябва да бъде преживяна интуитивно; „зло“ – когато това не е така. Не се питам и: как би действал друг човек в моя случай? – а действам така, както аз, тази особена индивидуалност, виждам, че съм подтикнат да искам. Не общоприетото, общият обичай, една общочовешка максима, една нравствена норма ме ръководи непосредствено, а моята любов към делото. Аз не чувствам никаква принуда, нито принудата на природата, която ме ръководи при моите нагони, нито принудата на нравствените заповеди, а просто искам да изпълня онова, което е в мен.

Защитниците на общите нравствени норми биха могли да кажат на тези изложения приблизително следното: Ако всеки човек се стреми само да се изживее и да прави каквото му харесва, тогава няма разлика между добро действие и престъпление; всяко мошеничество, което е в мен, има същото право да се изживее, както и намерението да служа на общото добро. Меродавно за мен като нравствен човек може да бъде не обстоятелството, че съм взел предвид едно действие

според неговата идея, а проверката дали то е добро, или зло. Само в първия случай ще го извърша.

Моят отговор на това възражение, което лесно идва наум, но все пак произтича само от неразбиране на онова, което се има предвид тук, е следният: Който иска да познае същността на човешката воля, той трябва да различава между пътя, който довежда тази воля до определена степен на развитие, и своеобразието, което волята приема, като се приближава към тази цел. По пътя към тази цел нормите играят своята оправдана роля. Целта се състои в осъществяването на чисто интуитивно схванати цели на нравствеността. Човекът достига такива цели в онази мяра, в която притежава способността изобщо да се издига до интуитивното идейно съдържание на света. В отделния волеви акт към такива цели най-често ще бъде примесено и нещо друго като движеща сила или мотив. Но интуитивното все пак може да бъде определящо или съвместно определящо в човешката воля. Онова, което човек трябва, той го прави; той е сцената, на която трябването става правене; собствено действие е онова, което човек оставя да произтече от себе си като такова. Подтикът тук може да бъде само напълно индивидуален. И в действителност само едно волево действие, произтичащо от интуицията, може да бъде индивидуално. Това, че делото на престъпника, че злото се нарича изживяване на индивидуалността в същия смисъл, както въплъщението на чистата интуиция, е възможно само ако слепите нагони се причисляват към човешката индивидуалност. Но слепият нагон, който тласка към престъпление, не произлиза от интуитивното и не принадлежи към индивидуалното в човека, а към най-общото в него, към онова, което важи в еднаква мяра у всички индивиди и от което човекът се изтръгва чрез своето индивидуално. Индивидуалното в мен не е моят организъм с неговите нагони и чувства, а е единният свят на идеите, който проблясва в този организъм. Моите нагони, инстинкти, страсти не обосновават в мен нищо повече от това, че принадлежа към общия род човек; обстоятелството, че нещо идейно се изживява по особен начин в тези нагони, страсти и чувства, обосновава моята индивидуалност. Чрез своите инстинкти, нагони аз съм човек, от каквито дванадесет правят една дузина; чрез особената форма на

идеята, чрез която в рамките на дузината се обозначавам като Аз, аз съм индивид. Според различието на моята животинска природа само едно чуждо на мен същество би могло да ме различи от другите; чрез своето мислене, тоест чрез дейното схващане на онова, което се изживява като идейно в моя организъм, аз сам се различавам от другите. Следователно за действието на престъпника изобщо не може да се каже, че то произтича от идеята. Нещо повече, тъкмо характерното за престъпните действия е, че те произлизат от извънидейните елементи на човека.

Едно действие се усеща като свободно, доколкото основанието му произтича от идейната част на моето индивидуално същество; всяка друга част на едно действие, независимо дали се извършва по принудата на природата, или по натиска на една нравствена норма, се усеща като несвободна.

Човекът е свободен само доколкото във всеки момент от своя живот е в състояние да следва самия себе си. Едно нравствено дело е мое дело само ако при това разбиране може да бъде наречено свободно. Тук най-напред се говори за това при какви предпоставки едно волево действие се усеща като свободно; как тази чисто етично схваната идея за свободата се осъществява в човешката същност, ще се покаже по-нататък.

Действието от свобода съвсем не изключва нравствените закони, а ги включва; само се оказва, че то стои по-високо от онова, което е продиктувано само от тези закони. Защо пък моето действие да служи по-малко на общото благо, когато съм го извършил от любов, отколкото когато съм го извършил само поради това, че усещам като дълг да служа на общото благо? Голото понятие за дълг изключва свободата, защото не иска да признае индивидуалното, а изисква неговото подчинение на една обща норма. Свободата на действието е мислима само от гледището на етическия индивидуализъм.

Но как е възможен съвместният живот на хората, ако всеки се стреми само да наложи своята индивидуалност? С това е обозначено едно възражение на погрешно разбрания морализъм. Той вярва, че една общност от хора е възможна само ако всички те са обединени чрез един общо установен нравствен ред. Този морализъм просто не

разбира единството на света на идеите. Той не проумява, че светът на идеите, който е деен в мен, не е друг освен онзи в моя ближен. Това единство наистина е само резултат от опита за света. Но то трябва да бъде такъв резултат. Защото, ако можеше да бъде познато чрез нещо друго, а не чрез наблюдение, то в неговата област би важало не индивидуалното преживяване, а общата норма. Индивидуалността е възможна само ако всяко индивидуално същество знае за другото само чрез индивидуално наблюдение. Разликата между мен и моя ближен съвсем не се състои в това, че живеем в два напълно различни духовни свята, а в това, че той получава от общия ни свят на идеите интуиции, различни от моите. Той иска да изживее своите интуиции, аз – моите. Ако ние двамата наистина черпим от идеята и не следваме никакви външни (физически или духовни) подтици, тогава можем да се срещнем само в един и същ стремеж, в едни и същи намерения. При нравствено свободните хора нравствено неразбиране, сблъсък са изключени. Само нравствено несвободният, който следва природния нагон или една приета заповед на дълга, отблъсква ближния си, ако той не следва същия инстинкт и същата заповед. Да живееш в любовта към действието и да оставяш другите да живеят, разбирайки чуждата воля – това е основната максима на свободните хора. Те не познават друго трябване освен онова, с което тяхната воля се поставя в интуитивно съзвучие; как ще искат в един особен случай, това ще им каже тяхната способност за идеи.

Ако в човешката същност не лежеше първоосновата на мирното съжителство, човек не би могъл да ѝ го присади чрез никакви външни закони! Само защото човешките индивиди са от един дух, те могат и да се изживяват един до друг. Свободният живее с доверието, че другият свободен принадлежи заедно с него на един духовен свят и ще се срещне с него в своите намерения. Свободният не изисква от своите ближни съгласие, но го очаква, защото то се намира в човешката природа. С това не се сочат необходимостите, които съществуват за едни или други външни институции, а нагласата, душевното състояние, чрез което човекът в своето себепреживяване сред ближните, които цени, най-много отговаря на човешкото достойнство.

Мнозина ще кажат: понятието за свободния човек, което ти тук набелязваш, е химера, никъде не е осъществено. А ние имаме работа с действителни хора и при тях на нравственост може да се надяваме само ако те се подчиняват на една нравствена заповед, ако разбират своята нравствена мисия като дълг, а не следват свободно своите склонности и своята любов. – Аз ни най-малко не се съмнявам в това. Само един слепец би могъл. Но тогава долу всяко лицемерие на нравствеността, ако това трябва да е последното прозрение. Кажете тогава просто: човешката природа трябва да бъде принуждавана към своите действия, докато не е свободна. Дали несвободата се обуздава с физически средства, или с нравствени закони, дали човекът е несвободен, защото следва своя безмерен полов нагон, или защото е пристегнат в оковите на конвенционалната нравственост, за определена гледна точка е напълно безразлично. Само нека не се твърди, че такъв човек с право нарича едно действие свое, тъй като той все пак е тласкан към него от чужда сила. Но насред принудителния ред се издигат хората, свободните духове, които намират себе си в бъркотията от обичаи, законова принуда, религиозна практика и т.н. Свободни са те, доколкото следват само себе си, несвободни – доколкото се подчиняват. Кой от нас може да каже, че във всичките си действия е наистина свободен? Но във всеки от нас живее една подълбока същност, в която се изразява свободният човек.

Нашият живот се състои от действия на свободата и на несвободата. Но не можем да домислим докрай понятието за човека, без да стигнем до свободния дух като най-чистото изражение на човешката природа. Истински хора все пак сме само доколкото сме свободни.

Това е идеал, ще кажат мнозина. Без съмнение, но такъв, който в нашата същност си пробива път към повърхността като реален елемент. Това не е измислен или съществуван идеал, а такъв, който има живот и който ясно се възвестява дори в най-несъвършената форма на своето съществуване. Ако човекът беше само природно същество, тогава търсенето на идеали, тоест на идеи, които в момента са недейни, но чието осъществяване се изисква, би било безсмислица. При нещото от външния свят идеята е определена чрез възприятието; направили сме своето, когато сме познали връзката между идея и

възприятие. При човека не е така. Сумата на неговото съществуване не е определена без самия него; неговото истинско понятие като нравствен човек (свободен дух) не е предварително обективно съединено с образа на възприятието „човек“, за да бъде само впоследствие установено чрез познанието. Човекът трябва самодейно да съедини своето понятие с възприятието човек. Понятие и възприятие тук се покриват само ако човекът сам ги доведе до покриване. Но той може да направи това само ако е намерил понятието за свободния дух, тоест своето собствено понятие. В обективния свят чрез нашата организация е прокарана гранична черта между възприятие и понятие; познаването преодолява тази граница. В субективната природа тази граница съществува не по-малко; човекът я преодолява в хода на своето развитие, като довежда своето понятие до оформяне в своето явление. Така и интелектуалният, и нравственият живот на човека ни довеждат до неговата двойна природа: възприемането (непосредственото преживяване) и мисленето. Интелектуалният живот преодолява двойната природа чрез познанието, нравственият – чрез фактическото осъществяване на свободния дух. Всяко същество има своето вродено понятие (закона на своето битие и действие); но то във външните неща е неразделно свързано с възприятието и е отделено от него само вътре в нашия духовен организъм. При самия човек понятие и възприятие са отначало фактически разделени, за да бъдат също така фактически съединени от него. Може да се възрази: на нашето възприятие на човека във всеки момент от неговия живот съответства определено понятие, както и на всяко друго нещо. Мога да си образувам понятието за един шаблонен човек и мога да имам такъв даден и като възприятие; ако към него прибавя още и понятието за свободния дух, то имам две понятия за един и същ обект.

Това е мислено едностранчиво. Като обект на възприятието аз съм подложен на непрекъсната промяна. Като дете бях друг, друг като юноша и като мъж. Нещо повече, във всеки момент моят образ на възприятието е друг, отколкото в предишните. Тези промени могат да се извършват в смисъл, че в тях се изразява все само същият (шаблонен човек), или че те представляват израза на свободния дух. На тези промени е подложен обектът на възприятието на моето

действие. В обекта на възприятието „човек“ е дадена възможността да се преобразува, както в растителния зародиш се намира възможността да стане цяло растение. Растението ще се преобразува поради обективната закономерност, която се намира в него; човекът остава в своето незавършено състояние, ако не улови в самия себе си материала за преобразуване и не се преобразува чрез собствена сила. Природата прави от човека само природно същество; обществото – закономерно действащо същество; свободно същество той може да направи от себе си само сам. На определен стадий от неговото развитие природата освобождава човека от своите окови; обществото довежда това развитие до една по-нататъшна точка; последната шлифовка може да си даде само самият човек.

Следователно гледището на свободната нравственост не твърди, че свободният дух е единствената форма, в която един човек може да съществува. Тя вижда в свободната духовност само последния стадий на развитие на човека. С това не се отрича, че действието според норми има своето оправдание като степен на развитие. Само че то не може да бъде признато за абсолютно нравствено гледище. Свободният дух обаче преодолява нормите в смисъл, че не само усеща заповедите като мотиви, а урежда своето действие според своите импулси (интуиции).

Когато Кант казва за дълга: „Дълг! ти, възвишено, велико име, което не съдържаш в себе си нищо привлекателно, което да ласкае, а изискваш подчинение“, ти, който „поставяш закон..., пред който всички склонности млъкват, макар тайно да му противодействат“, то човекът, изхождайки от съзнанието на свободния дух, отвръща: „Свобода! ти, приветливо, човешко име, което съдържаш в себе си всичко нравствено привлекателно, което човешкото в мен цени най-високо, и не ме правиш ничий слуга, което не просто поставяш закон, а изчакваш какво моята нравствена любов сама ще познае като закон, защото тя се чувства несвободна пред всеки само насила наложен закон.“

Това е противоположността между само закономерната и свободната нравственост. Филистерът, който вижда въплътената нравственост в нещо външно установено, може би дори ще види в свободния

дух опасен човек. Но той прави това само защото погледът му е ограничен в рамките на определена епоха. Ако можеше да погледне отвъд нея, той веднага би трябвало да установи, че свободният дух толкова малко има нужда да излиза извън законите на своята държава, колкото и самият филистер, а никога – да влиза с тях в действително противоречие. Защото държавните закони до един са произлезли от интуиции на свободни духове, също както всички други обективни нравствени закони. Не се прилага чрез семейния авторитет нито един закон, който да не е бил някога интуитивно схванат и установен като такъв от някой праотец; и конвенционалните закони на нравствеността първо се поставят от определени хора; а държавните закони винаги възникват в главата на някой държавник. Тези духове са поставили законите над другите хора и несвободен става само онзи, който забравя този произход и ги превръща или в извънчовешки заповеди, в обективни, независими от човешкото нравствени понятия за дълг, или в повелителния глас на собствената си вътрешност, мислена погрешно, по мистичен начин, като принуждаваща. Но който не изпуска от поглед произхода, а го търси в човека, той ще се съобразява с него като с член на същия свят на идеите, от който и той черпи своите нравствени интуиции. Ако вярва, че има по-добри, той се стреми да ги постави на мястото на съществуващите; ако намира тези оправдани, тогава действа според тях, като че ли са негови собствени.

Не бива да се изковава формулата, че човекът съществува, за да осъществи един отделен от него нравствен световен ред. Който би твърдял това, по отношение на науката за човечеството би стоял още на същото гледище, на което стоеше онова естествознание, което вярваше: бикът има рога, за да може да боде. Природоизследователите благополучно са погребали такова понятие за цел. Етиката по-трудно може да се освободи от него. Но както рогата не съществуват заради боденето, а боденето – чрез рогата, така и човекът не съществува заради нравствеността, а нравствеността – чрез човека. Свободният човек действа нравствено, защото има нравствена идея; но той не действа, за да възникне нравственост. Човешките индивиди с

нравствените идеи, които принадлежат към същността им, са предпоставката на нравствения световен ред.

Човешкият индивид е източник на всяка нравственост и средоточие на земния живот. Държавата, обществото съществуват само защото възникват като необходима последица от индивидуалния живот. Че след това държавата и обществото отново въздействат обратно върху индивидуалния живот, е също толкова разбираемо, колкото и обстоятелството, че боденето, което съществува чрез рогата, на свой ред въздейства обратно върху по-нататъшното развитие на рогата на бика, които при по-продължително неизползване биха закърнели. Също така би трябвало да закърнее и индивидът, ако води обособено съществуване извън човешката общност. Тъкмо затова и се образува общественият ред: за да въздейства отново обратно в благоприятен смисъл върху индивида.

Бележки

(1) Как горният възглед се проявява в психологията, физиологията и т.н., авторът е изложил в различни насоки в съчинения, които последваха тази книга. Тук трябваше да се обрисува само онова, което дава непредубеденото наблюдение на самото мислене.

(2) От с. 145 до горното място е добавка, съответно преработка за това ново издание (1918).

(3) Пълен преглед на принципите на нравствеността (от гледището на метафизичния реализъм) може да се намери във „Феноменология на нравственото съзнание“ на Едуард фон Хартман.

X. Философия на свободата и монизъм

Наивният човек, който приема за действително само онова, което може да види с очи и да хване с ръце, изисква и за своя нравствен живот подбуди, които могат да бъдат възприети със сетивата. Той изисква същество, което да му съобщава тези подбуди по начин, разбираем за неговите сетива. Той ще остави един човек, когото смята за по-мъдър и по-могъщ от самия себе си или когото по някаква друга причина признава за сила, стояща над него, да му диктува тези подбуди като заповеди. По този начин като нравствени принципи възникват вече споменатите по-рано принципи на семейния, държавния, обществения, църковния и божествения авторитет. Най-предубеденият човек още вярва на един отделен друг човек; малко по-напредналият оставя едно мнозинство (държава, общество) да му диктува нравственото поведение. Той винаги се опира на сили, които могат да бъдат възприети. Онзи, у когото най-сетне се зазорява убеждението, че в основата си това са също толкова слаби хора, колкото и самият той, търси отговор при една по-висша сила, при едно божествено същество, на което обаче придава сетивно възприемаеми качества. Той отново получава от това същество по възприемаем начин понятийното съдържание на своя нравствен живот, било че богът се явява в горящата къпина, било че ходи сред хората в телесно-човешки образ и им казва така, че ушите им да го чуят, какво трябва и какво не трябва да правят.

Най-високата степен на развитие на наивния реализъм в областта на нравствеността е онази, при която нравствената заповед (нравствената идея) се отделя от всяко чуждо същество и се мисли хипотетично като абсолютна сила в собствената вътрешност. Онова, което човекът

отначало е долавял като външен глас на Бога, сега той долавя като самостоятелна сила в своята вътрешност и говори за този вътрешен глас така, че го приравнява на съвестта.

С това обаче степента на наивното съзнание вече е напусната и ние сме навлезли в областта, където нравствените закони се обособяват като норми. Тогава те вече нямат носител, а стават метафизични същности, които съществуват сами чрез себе си. Те са аналогични на невидимо-видимите сили на метафизичния реализъм, който търси действителността не чрез участието, което човешката същност има в тази действителност чрез мисленето, а хипотетично я прибавя мислено към преживяното. Извънчовешките нравствени норми винаги се явяват и като съпътстващо явление на този метафизичен реализъм. Този метафизичен реализъм трябва да търси и произхода на нравствеността в полето на извънчовешкото действително. Тук има различни възможности. Ако предполаганото същество се мисли като само по себе си лишено от мисъл, действащо по чисто механични закони, каквото се предполага, че е то при материализма, тогава то ще породи от себе си по чисто механична необходимост и човешкия индивид заедно с всичко, което е в него. Тогава съзнанието за свобода може да бъде само илюзия. Защото, докато аз се смятам за създател на своето действие, в мен действат материята, от която съм съставен, и нейните процеси на движение. Вярвам, че съм свободен; всички мои действия обаче в действителност са само резултати от материалните процеси, които лежат в основата на моя телесен и духовен организъм. Само защото не познаваме мотивите, които ни принуждават, имаме чувството за свобода, смята този възглед. „Тук трябва отново да подчертаем, че това чувство за свобода се основава на отсъствието на външни принуждаващи мотиви…“ „Нашето действие е обусловено от необходимост също както нашето мислене.“ (Цийен, „Ръководство по физиологична психология“, с. 207 и сл.) (1) Друга възможност е някой да вижда в едно духовно същество извънчовешкото Абсолютно, скрито зад явленията. Тогава той ще търси и подтика към действие в такава духовна сила. Той ще смята нравствените принципи, които може да открие в своя разум, за излъчване на това същество само по себе си, което има свои особени намерения спрямо човека.

На дуалиста от това направление нравствените закони изглеждат диктувани от Абсолютното и човекът трябва просто да проучва чрез своя разум и да изпълнява тези решения на абсолютното същество. На дуалиста нравственият световен ред изглежда като възприемаем отблясък на един по-висш ред, който стои зад него. Земната нравственост е явлението на извънчовешкия световен ред. В този нравствен ред важното не е човекът, а същността само по себе си, извънчовешкото същество. Човекът трябва да върши онова, което иска това същество. Едуард фон Хартман, който си представя същността само по себе си като божество, за което собственото му съществуване е страдание, вярва, че това божествено същество е създало света, за да бъде чрез него избавено от своето безкрайно голямо страдание. Затова този философ разглежда нравственото развитие на човечеството като процес, който съществува, за да избави божеството. „Само чрез изграждането на един нравствен световен ред от страна на разумни, самосъзнаващи индивиди световният процес може да бъде доведен до своята цел…“ „Реалното съществуване е инкарнация на божеството, световният процес е историята на страданията на въплътилия се Бог и същевременно пътят към избавлението на Разпнатия в плътта; а нравствеността е съдействие за съкращаването на този път на страдание и избавление.“ (Хартман, „Феноменология на нравственото съзнание“, с. 871). Тук човекът не действа, защото иска, а трябва да действа, защото Бог иска да бъде избавен. Както материалистичният дуалист превръща човека в автомат, чието действие е само резултат на чисто механична закономерност, така спиритуалистичният дуалист (това е онзи, който вижда Абсолютното, същността само по себе си, в нещо духовно, в което човекът със своето съзнателно преживяване няма участие) го превръща в роб на волята на онова Абсолютно. Свободата е изключена в рамките на материализма, както и на едностранчивия спиритуализъм, изобщо в рамките на метафизичния реализъм, който заключава за нещо извънчовешко като за истинска действителност, без да я преживява.

Наивният реализъм, както и този метафизичен реализъм, ако са последователни, трябва да отричат свободата по една и съща причина: защото виждат в човека само изпълнителя или осъществителя

на принципи, които по необходимост са му наложени. Наивният реализъм убива свободата чрез подчинение на авторитета на едно същество, което е възприемаемо или се мисли по аналогия с възприятията, или най-сетне на абстрактния вътрешен глас, който той тълкува като „съвест“; метафизикът, който само извежда чрез заключение извънчовешкото, не може да признае свободата, защото приема, че човекът се определя механично или морално от едно „същество само по себе си“. Монизмът ще трябва да признае частичната правота на наивния реализъм, защото признава правото на света на възприятията. Който е неспособен да създава нравствените идеи чрез интуиция, трябва да ги получава от другите. Доколкото човекът получава своите нравствени принципи отвън, той действително е несвободен. Но монизмът приписва на идеята значение, равно на това на възприятието. А идеята може да се прояви в човешкия индивид. Доколкото човекът следва подтиците от тази страна, той се чувства свободен. Но монизмът отрича всякакво право на метафизиката, която само прави заключения, следователно и на подтиците за действие, които произхождат от така наречените „същества сами по себе си“. Според монистичното разбиране човекът може да действа несвободно, когато следва възприемаема външна принуда; той може да действа свободно, когато се подчинява само на себе си. Монизмът не може да признае несъзнавана принуда, скрита зад възприятието и понятието. Когато някой твърди за едно действие на своя ближен, че е извършено несвободно, той трябва да посочи във възприемаемия свят нещото или човека, или институцията, които са го подтикнали към това действие; ако твърдящият се позовава на причини за действието извън сетивно и духовно действителния свят, тогава монизмът не може да се занимава с такова твърдение. Според монистичното разбиране човекът действа отчасти несвободно, отчасти свободно. В света на възприятията той се оказва несвободен и осъществява в себе си свободния дух. Нравствените заповеди, които метафизикът, който само прави заключения, трябва да смята за излъчвания на една по-висша сила, за привърженика на монизма са мисли на хората; нравственият световен ред за него не е нито отпечатък на един чисто механичен природен ред, нито на един извънчовешки световен ред,

а изцяло свободно човешко дело. Човекът трябва да налага в света не волята на някакво същество, което е извън него, а своята собствена; той осъществява не решенията и интенциите на някакво друго същество, а своите собствени. Зад действащите хора монизмът не вижда целите на някакво чуждо за него световно ръководство, което определя хората според своята воля, а хората, доколкото осъществяват интуитивни идеи, преследват само своите собствени, човешки цели. И то всеки индивид преследва своите особени цели. Защото светът на идеите се изживява не в една общност от хора, а само в човешки индивиди. Онова, което се получава като обща цел на една човешка съвкупност, е само последица от отделните волеви дела на индивидите, и то най-често на неколцина избрани, които другите следват като свои авторитети. Всеки от нас е призван към свободния дух, както всеки зародиш на роза е призван да стане роза.

Следователно в областта на истински нравственото действие монизмът е философия на свободата. Понеже е философия на действителността, той отхвърля метафизичните, недействителни ограничения на свободния дух също така, както признава физическите и историческите (наивно-действителните) ограничения на наивния човек. Понеже той не разглежда човека като завършен продукт, който във всеки миг от своя живот разгръща цялата си същност, спорът дали човекът като такъв е свободен, или не, му изглежда безпредметен. Той вижда в човека развиващо се същество и пита дали по този път на развитие може да бъде достигната и степента на свободния дух.

Монизмът знае, че природата не пуска човека от обятията си като свободен дух в напълно готов вид, а че тя го довежда до известна степен, от която той продължава да се развива все още като несвободно същество, докато стигне до точката, където намира сам себе си.

Монизмът е наясно, че едно същество, което действа под физическа или морална принуда, не може да бъде истински нравствено. Той разглежда преминаването през автоматичното действие (според природни нагони и инстинкти) и преминаването през послушното действие (според нравствени норми) като необходими предварителни степени на нравствеността, но вижда възможността двата

преходни стадия да бъдат преодолени чрез свободния дух. Монизмът освобождава истински нравствения светоглед изобщо от вътрешносветовните окови на наивните максими на нравствеността и от извънсветовните максими на нравствеността на спекулиращите метафизици. Първите той не може да премахне от света, както не може да премахне от света възприятието; вторите той отхвърля, защото търси всички обяснителни принципи за осветляването на световните явления вътре в света и никакви извън него. Също както монизмът отказва дори само да мисли за други принципи на познанието освен тези за хората (вж. с. 126 и сл.), така той решително отхвърля и мисълта за други максими на нравствеността освен тези за хората. Човешката нравственост, както и човешкото познание, е обусловена от човешката природа. И както други същества ще разбират под познание нещо съвсем различно от нас, така други същества ще имат и друга нравственост. За привърженика на монизма нравствеността е специфично човешко качество, а свободата е човешката форма да бъдеш нравствен.

Първа добавка към новото издание (1918)

Една трудност при преценката на изложеното в двата предходни раздела може да възникне от това, че човек се смята изправен пред противоречие. От една страна, се говори за преживяването на мисленето, за което се усеща, че има всеобщо значение, еднакво валидно за всяко човешко съзнание; от друга страна, тук се посочва, че идеите, които се осъществяват в нравствения живот и които са от същия род като идеите, изработени в мисленето, се изживяват по индивидуален начин във всяко човешко съзнание. Който се чувства подтикнат да спре при това противопоставяне като при „противоречие“ и който не разпознава, че тъкмо в живото съзерцание на тази действително налична противоположност се разкрива частица от същността на човека, на него нито идеята за познанието, нито идеята за свободата ще могат да се явят в правилната светлина. За онзи възглед, който мисли своите понятия само като извлечени (абстрахирани) от сетивния свят и който не позволява интуицията

да получи своето право, мисълта, за която тук се твърди, че е действителност, остава „просто противоречие“. За едно прозрение, което прозира как идеите се преживяват интуитивно като нещо същностно, което почива върху самото себе си, става ясно, че при познаването човекът в обсега на света на идеите се вживява в нещо единно за всички хора, но че когато заема от този свят на идеите интуициите за своите волеви актове, той индивидуализира един член на този свят на идеите чрез същата дейност, която при познаването разгръща в духовно-идейния процес като общочовешка. Онова, което изглежда като логическо противоречие – всеобщото естество на познавателните идеи и индивидуалното естество на нравствените идеи, – тъкмо то се превръща в живо понятие, като се съзерцава в своята действителност. Един белег на човешката същност е това, че онова, което трябва да бъде схванато интуитивно, се движи в човека насам-натам като в живо люлеене на махало между общовалидното познание и индивидуалното преживяване на това всеобщо. За онзи, който не може да види в действителността му едното отклонение на махалото, мисленето остава само проява на субективна човешка дейност; на онзи, който не може да схване другото, му изглежда, че с проявата на дейност на човека в мисленето се губи всякакъв индивидуален живот. За мислител от първия род познаването, а за другия нравственият живот е непрозрачен факт. За обяснението на едното или на другото и двамата ще привеждат всевъзможни представи, всички до една неверни, защото и двамата всъщност или изобщо не схващат преживяемостта на мисленето, или погрешно я разбират като проява на само абстрахираща дейност.

Втора добавка към новото издание (1918)

На с. 175 и сл. се говори за материализъм. Аз добре съзнавам, че има мислители – като току-що цитирания Т. Цийен, – които сами никак не се определят като материалисти, но които все пак от гледната точка, застъпена в тази книга, трябва да бъдат обозначени с това понятие. Не е важно дали някой казва, че за него светът не се изчерпва с чисто материалното битие и че затова той не е материалист.

Важно е дали той развива понятия, които са приложими само към материално битие. Който изрича: „Нашето действие е обусловено от необходимост също както нашето мислене“, той е въвел понятие, което е приложимо само към материални процеси, но не и към действието или към битието; и ако домислеше понятието си докрай, той би трябвало да мисли именно материалистично. Това, че той не го прави, произтича само от онази непоследователност, която толкова често е последица от недоведеното докрай мислене. – Сега често се чува, че материализмът на XIX век е научно преодолян. В действителност обаче той съвсем не е преодолян. В наше време често просто не се забелязва, че човек няма други идеи освен такива, с които може да подходи само към материалното. Затова сега материализмът се забулва, докато през втората половина на XIX век се показваше открито. Забуленият материализъм на настоящето е не по-малко нетърпим към един възглед, който обхваща света духовно, от открито признатия материализъм на миналия век. Той само заблуждава мнозина, които вярват, че имат право да отхвърлят едно разбиране за света, насочено към духовното, защото природо-научното разбиране за света „отдавна е изоставило материализма“.

Бележки

(1) За начина, по който тук се говори за „материализъм“, и за правото да се говори за него така, вж. „Добавка“ към тази глава в края ѝ.

XI. Цел на света и цел на живота (Предназначението на човека)

Сред многообразните течения в духовния живот на човечеството може да се проследи едно, което бихме могли да наречем преодоляване на понятието за цел в области, към които то не спада. Целесъобразността е определен вид последователност на явленията. Целесъобразността е истински действителна само тогава, когато, за разлика от отношението между причина и следствие, при което предходното събитие определя едно по-късно, обратно, следващото събитие оказва определящо въздействие върху по-ранното. Това е налице засега само при човешките действия. Човекът извършва едно действие, което предварително си представя, и оставя тази представа да го определи към действието. По-късното, действието, въздейства с помощта на представата върху по-ранното, действащия човек. Този заобиколен път през представянето обаче е абсолютно необходим за целесъобразната връзка. В процеса, който се разпада на причина и следствие, трябва да се различава възприятието от понятието. Възприятието на причината предшества възприятието на следствието; причината и следствието биха останали в нашето съзнание просто едно до друго, ако не можехме да ги свържем едно с друго чрез съответните им понятия. Възприятието на следствието винаги може да последва само възприятието на причината. Ако следствието трябва да има реално влияние върху причината, това може да стане само чрез понятийния фактор. Защото факторът на възприятието при следствието просто изобщо не е налице преди този при причината. Който твърди, че цветът е целта на корена, т.е. че първият има влияние върху втория, може да твърди това само

за онзи фактор в цвета, който той установява в него чрез своето мислене. Факторът на възприятието при цвета по времето на възникването на корена още не съществува. За целесъобразната връзка обаче е необходима не само идейната, закономерна връзка на покъсното с по-ранното, а понятието (законът) на следствието трябва реално, чрез един възприемаем процес, да влияе върху причината. Възприемаемо влияние на едно понятие върху нещо друго обаче можем да наблюдаваме само при човешките действия. Следователно само тук е приложимо понятието за цел. Наивното съзнание, което признава само възприемаемото, се стреми – както неколкократно отбелязахме – да пренесе нещо възприемаемо и там, където може да се познае само нещо идейно. Във възприемаемите събития то търси възприемаеми връзки или, ако не намира такива, си ги измечтава в тях. Понятието за цел, валидно в субективното действие, е подходящ елемент за такива измечтани връзки. Наивният човек знае как кара нещо да се случи и от това заключава, че природата ще постъпва по същия начин. В чисто идейните природни връзки той вижда не само невидими сили, но и невъзприемаеми реални цели. Човекът прави своите инструменти целесъобразно; по същата рецепта наивният реалист кара Твореца да изгражда организмите. Само съвсем постепенно това погрешно понятие за цел изчезва от науките. Във философията то и днес още доста силно върлува. Там се пита за извънсветовната цел на света, за извънчовешкото предназначение (следователно и за целта) на човека и т.н.

Монизмът отхвърля понятието за цел във всички области с единственото изключение на човешкото действие. Той търси природни закони, но не природни цели. Природните цели са произволни допускания като невъзприемаемите сили (с. 120 и сл.). Но и цели на живота, които човекът не си поставя сам, са от гледна точка на монизма неоправдани допускания. Изпълнено с цел е само онова, което човекът първо е направил такова, защото целесъобразно нещо възниква само чрез осъществяването на една идея. Действена в реалистичен смисъл обаче идеята става само в човека. Затова човешкият живот има само онази цел и онова предназначение, които човекът му дава. На въпроса: каква задача има човекът в живота? монизмът

може да отговори само: онази, която той сам си поставя. Моята мисия в света не е предварително определена, а всеки път е онази, която аз си избирам. Аз не тръгвам по своя жизнен път с предначертан маршрут.

Идеите се осъществяват целесъобразно само от хората. Следователно е недопустимо да се говори за въплъщението на идеи чрез историята. Всички такива изрази като: „историята е развитието на хората към свобода“ или осъществяването на нравствения световен ред и т.н. са несъстоятелни от монистична гледна точка.

Привържениците на понятието за цел вярват, че заедно с него би трябвало да се откажат и от всеки ред и всяко единство на света. Нека чуем например Роберт Хамерлинг („Атомистика на волята“, II том, с. 201): „Докато в природата има нагони, е глупост да се отричат цели в нея.

– Както формирането на един член на човешкото тяло не е определено и обусловено от една витаеща във въздуха идея за този член, а от връзката с по-голямото цяло, тялото, към което принадлежи членът, така формирането на всяко природно същество, било то растение, животно, човек, не е определено и обусловено от една витаеща във въздуха идея за него, а от принципа на формата на по-голямото, целесъобразно изживяващо се и оформящо се цяло на природата.“ И на с. 191 от същия том: „Теорията за целта твърди само, че въпреки хилядите неудобства и мъки на този тварен живот една висока целесъобразност и планомерност несъмнено е налице в образуванията и в развитието на природата – една планомерност и целесъобразност обаче, която се осъществява само в рамките на природните закони и която не може да цели един приказен свят на изобилието, в който на живота да не се противопоставя смърт, на ставането – преходност, с всички повече или по-малко неприятни, но безусловно неизбежни междинни степени.

Когато противниците на понятието за цел противопоставят една мъчително събрана купчинка смет от половинчати или цели, мними или действителни нецелесъобразности на един свят от чудеса на целесъобразността, какъвто природата показва във всички области, аз намирам това също толкова смешно.“ – Какво тук се нарича

целесъобразност? Едно съгласуване на възприятия в едно цяло. Но тъй като в основата на всички възприятия лежат закони (идеи), които намираме чрез нашето мислене, то планомерното съгласуване на членовете на една цялост от възприятия е тъкмо идейното съгласуване на членовете на една цялост от идеи, които се съдържат в тази цялост от възприятия. Когато се казва, че животното или човекът не е определен от една витаеща във въздуха идея, това е изразено криво, и щом изразът се поправи, осъденият възглед сам губи абсурдния си характер. Животното наистина не е определено от една витаеща във въздуха идея, но е определено от идея, която е вродена в него и съставлява неговата закономерна същност. Тъкмо защото идеята не е извън нещото, а действа в него като негова същност, не може да се говори за целесъобразност. Тъкмо онзи, който отрича, че природното същество е определено отвън (дали от витаеща във въздуха идея, или от такава, която съществува извън създанието в духа на един творец на света, е в това отношение съвсем безразлично), трябва да признае, че това същество е определено не целесъобразно и планомерно отвън, а причинно и закономерно отвътре. Оформям една машина целесъобразно тогава, когато поставям частите във връзка, която те по природа нямат. Целесъобразното в устройството се състои тогава в това, че съм положил в основата на машината нейния начин на действие като нейна идея. Така машината е станала обект на възприятието със съответна идея. Такива същества са и природните същества. Който нарича едно нещо целесъобразно, защото то е образувано закономерно, може да обозначи с това наименование и природните същества. Само че тази закономерност не бива да се смесва с онази на субективното човешко действие. За да има цел, е абсолютно необходимо действащата причина да е понятие, и то понятието за следствието. Но в природата никъде не могат да се посочат понятия като причини; понятието винаги се оказва само идейната връзка между причина и следствие. Причините в природата са налице само във формата на възприятия.

Дуализмът може да говори за цели на света и на природата. Там, където за нашето възприятие се проявява закономерна свързаност между причина и следствие, дуалистът може да допусне, че виждаме

само отпечатъка на една връзка, в която абсолютното световно същество осъществява своите цели. За монизма заедно с абсолютното световно същество, което не може да бъде преживяно, а е само хипотетично изведено чрез заключение, отпада и основанието да се допускат цели на света и на природата.

Добавка към новото издание (1918)

При безпристрастно обмисляне на изложеното тук човек няма да може да стигне до възгледа, че авторът на това изложение, като отхвърля понятието за цел по отношение на извънчовешките факти, е стоял на почвата на онези мислители, които чрез отхвърлянето на това понятие си създават възможността да схващат всичко, което лежи извън човешкото действие – а после и самото него – само като природни събития. От това би трябвало да предпази още самото обстоятелство, че в тази книга мисловният процес е представен като чисто духовен. Ако тук мисълта за цел се отхвърля и за духовния свят, който лежи извън човешкото действие, това става, защото в този свят се разкрива нещо по-висше от целта, която се осъществява в човешкото. И когато за едно целесъобразно предназначение на човешкия род, мислено по образеца на човешката целесъобразност, се говори като за погрешна мисъл, то се има предвид, че отделният човек си поставя цели, а от тях се съставя резултатът от общата дейност на човечеството. Тогава този резултат е нещо по-висше от неговите членове, човешките цели.

XII. Моралната фантазия (Дарвинизъм и нравственост)

Свободният дух действа според своите импулси, а това са интуиции, избрани чрез мисленето от цялото на неговия свят на идеите. За несвободния дух основанието, поради което той отделя от своя свят на идеите определена интуиция, за да я положи в основата на едно действие, се намира в дадения му свят на възприятията, тоест в досегашните му преживявания. Преди да стигне до решение, той си спомня какво е направил някой в случай, аналогичен на неговия, или какво е одобрил да се направи, или какво е заповядал Бог за този случай и т.н., и според това действа. За свободния дух тези предварителни условия не са единствени подтици за действието. Той взема едно безусловно първо решение. При това не го е грижа нито какво са направили другите в този случай, нито какво са заповядали за него. Той има чисто идейни основания, които го подтикват да извлече от сумата на своите понятия тъкмо едно определено понятие и да го превърне в действие. Но неговото действие ще принадлежи на възприеманата действителност. Следователно онова, което извършва, ще бъде тъждествено с едно съвсем определено съдържание на възприятието. Понятието ще трябва да се осъществи в едно конкретно единично събитие. Като понятие то няма да може да съдържа този единичен случай. То ще може да се отнася към него само по начина, по който изобщо едно понятие се отнася към едно възприятие, например както понятието за лъв към един отделен лъв. Междинното звено между понятие и възприятие е представата (срв. с. 106 и сл.). На несвободния дух това междинно звено е дадено предварително. Мотивите са предварително налице в неговото съзнание

като представи. Когато иска да извърши нещо, той го прави така, както го е видял, или както му се заповядва за отделния случай. Затова авторитетът действа най-добре чрез примери, тоест чрез предаване на съвсем определени отделни действия на съзнанието на несвободния дух. Християнинът действа не толкова според ученията, колкото по примера на Спасителя. Правилата имат по-малка стойност за положителното действие, отколкото за въздържането от определени действия. Законите приемат общата понятийна форма само когато забраняват действия, но не и когато повеляват те да бъдат извършени. Законите за онова, което той трябва да прави, трябва да бъдат дадени на несвободния дух в съвсем конкретна форма: Почисти улицата пред портата на къщата си! Плати данъците си в този определен размер в данъчната служба Х! и т.н. Понятийна форма имат законите за предотвратяване на действия: Не кради! Не прелюбодействай! Но и тези закони действат върху несвободния дух само чрез указанието за една конкретна представа, например за съответните временни наказания, или за угризенията на съвестта, или за вечното проклятие и т.н.

Щом подтикът към едно действие е налице в общопонятийната форма (например: трябва да правиш добро на ближните си! трябва да живееш така, че най-добре да допринасяш за своето благополучие!), във всеки отделен случай конкретната представа за действието (отнасянето на понятието към едно съдържание на възприятието) тепърва трябва да бъде намерена. При свободния дух, когото не тласка никакъв пример и никакъв страх от наказание и т.н., това превръщане на понятието в представа е винаги необходимо.

Конкретни представи от сумата на своите идеи човек създава най-напред чрез фантазията. Следователно онова, от което свободният дух се нуждае, за да осъществи своите идеи, за да се наложи, е моралната фантазия. Тя е изворът на действието на свободния дух. Затова и само хората с морална фантазия са всъщност нравствено продуктивни. Обикновените проповедници на морал, тоест хората, които измислят нравствени правила, без да могат да ги сгъстят в конкретни представи, са морално непродуктивни. Те приличат на критиците, които умеят разсъдливо да изложат какво трябва да представлява

едно художествено произведение, но самите те не могат да създадат и най-малкото.

За да осъществи своята представа, моралната фантазия трябва да се намеси в определена област от възприятия. Действието на човека не създава възприятия, а преобразува възприятията, които вече са налице, дава им нов облик. За да може да се преобразува определен обект на възприятието или сума от такива обекти в съответствие с една морална представа, трябва да е схванато закономерното съдържание (досегашният начин на действие, който искаме да преобразим или на който искаме да дадем нова посока) на този образ на възприятието. Освен това трябва да се намери модусът, по който тази закономерност може да бъде превърната в нова. Тази част от моралната дейност почива на познаването на света на явленията, с който имаме работа. Следователно тя трябва да се търси в един клон на научното познание изобщо. Така моралното действие предполага, освен способността за морални идеи (1) и моралната фантазия, способността да се преобразува светът на възприятията, без да се нарушава неговата закономерна природна връзка. Тази способност е моралната техника. Тя може да бъде научена в смисъла, в който изобщо може да бъде научена науката. Защото като цяло хората са по-способни да намират понятията за вече готовия свят, отколкото продуктивно, от фантазията, да определят още несъществуващите бъдещи действия. Затова е напълно възможно хора без морална фантазия да получат моралните представи от други и умело да ги вложат в действителността. Може да се случи и обратното: хора с морална фантазия да са лишени от техническа сръчност и тогава да трябва да си служат с други хора, за да осъществят своите представи.

Доколкото за моралното действие е необходимо познаването на обектите на областта, в която действаме, нашето действие почива на това познание. Онова, което тук се взема предвид, са природни закони. Имаме работа с естествознание, а не с етика. Моралната фантазия и способността за морални идеи могат да станат предмет на знанието едва след като са създадени от индивида. Но тогава те вече не уреждат живота, а вече са го уредили. Те трябва да се схващат като действащи причини, както всички други (цели са те само за субекта).

Занимаваме се с тях като с природна наука за моралните представи. Наред с това не може да има етика като нормативна наука.

Опитвали са се да запазят нормативния характер на моралните закони поне дотолкова, че са схващали етиката в смисъла на диететиката, която извежда от условията на живота на организма общи правила, за да въздейства след това въз основа на тях върху тялото в частност (Паулзен, „Система на етиката“). Това сравнение е погрешно, защото нашият морален живот не може да се сравнява с живота на организма. Дейността на организма е налице без наше участие; намираме неговите закони готови в света, следователно можем да ги търсим и после да прилагаме намерените. Моралните закони обаче едва ние ги създаваме. Не можем да ги прилагаме, преди да са създадени. Заблудата възниква поради това, че моралните закони не се създават във всеки момент наново по съдържание, а се предават по наследство. Поетите от предците тогава изглеждат дадени като природните закони на организма. Но те в никакъв случай не се прилагат от едно по-късно поколение със същото право като диететичните правила. Защото те се отнасят до индивида, а не, както природният закон, до екземпляра на един род. Като организъм аз съм такъв екземпляр на рода и ще живея съобразно природата, ако прилагам природните закони на рода в моя особен случай; като нравствено същество аз съм индивид и имам свои съвсем собствени закони. (2) Изглежда, че застъпеният тук възглед е в противоречие с онова основно учение на съвременното естествознание, което се нарича теория на развитието. Но това само така изглежда. Под развитие се разбира реалното произлизане на по-късното от по-ранното по пътя на природните закони. Под развитие в органичния свят се разбира обстоятелството, че по-късните (по-съвършени) органични форми са реални потомци на по-ранните (несъвършени) и са произлезли от тях според природните закони. Привържениците на органичната теория на развитието всъщност би трябвало да си представят, че някога на Земята е имало епоха, когато едно същество би могло да проследи с очите си постепенното произлизане на влечугите от първичните амниоти, ако по онова време можеше да присъства като наблюдател и беше надарено със съответно дълъг живот. Също така

теоретиците на развитието би трябвало да си представят, че едно същество би могло да наблюдава произлизането на Слънчевата система от Кант-Лапласовата първична мъглявина, ако през безкрайно дългото време можеше да пребивава свободно на подходящо място в областта на световния етер. Това, че при такава представа както същността на първичните амниоти, така и тази на Кант-Лапласовата световна мъглявина би трябвало да се мисли иначе, отколкото го правят материалистичните мислители, тук не е от значение. Но на никой теоретик на развитието не би трябвало да хрумне да твърди, че може да извлече от своето понятие за първичното амниотно животно понятието за влечугото с всичките му свойства, дори ако никога не е виждал влечуго. Също така от понятието за Кант-Лапласовата първична мъглявина не би трябвало да се извежда Слънчевата система, ако това понятие за първичната мъглявина е мислено като определено непосредствено само от възприятието на първичната мъглявина. С други думи това означава: теоретикът на развитието, ако мисли последователно, трябва да твърди, че от по-ранни фази на развитието реално произтичат по-късни, че когато са ни дадени понятието за несъвършеното и понятието за съвършеното, можем да проумеем връзката; но в никакъв случай не би трябвало да допуска, че понятието, получено от по-ранното, е достатъчно, за да се развие от него по-късното. От това следва, че етикът наистина може да проумее връзката на по-късните морални понятия с по-ранните; но не и че дори една-единствена нова морална идея може да бъде извлечена от по-ранните. Като морално същество индивидът създава своето съдържание. Това създадено съдържание е нещо дадено за етика точно така, както влечугите са нещо дадено за природоизследователя. Влечугите са произлезли от първичните амниоти; но природоизследователят не може да извлече от понятието за първичните амниоти понятието за влечугите. По-късните морални идеи се развиват от по-ранните; но етикът не може да извлече от нравствените понятия на един по-ранен културен период понятията на по-късния. Обърквaнето възниква от това, че като природоизследователи ние вече имаме фактите пред себе си и едва след това ги разглеждаме познавателно; докато при нравственото действие ние

самите едва създаваме фактите, които после познаваме. В процеса на развитие на нравствения световен ред ние извършваме онова, което природата извършва на по-ниска степен: изменяме нещо възприемаемо. Следователно етичната норма не може най-напред да бъде позната като природен закон, а трябва да бъде създадена. Едва когато е налице, тя може да стане предмет на познаването.

Но не можем ли все пак да измерваме новото със старото? Няма ли всеки човек да бъде принуден да мери създаденото от своята морална фантазия с традиционните нравствени учения? За онова, което трябва да се разкрие като нравствено продуктивно, това е също толкова безсмислено, колкото би било, ако някой поиска да измери една нова природна форма със старата и каже: понеже влечугите не съвпадат с първичните амниоти, те са неправомерна (болестна) форма. Следователно етическият индивидуализъм не е в противоречие с една правилно разбрана теория на развитието, а следва пряко от нея. Хекеловото родословно дърво от първичните животни нагоре до човека като органично същество би трябвало да може да бъде проследено нагоре без прекъсване на природната закономерност и без нарушаване на единното развитие чак до индивида като същество, нравствено в определен смисъл. Но никъде от същността на един прародителски вид не би могла да се изведе същността на един следващ вид. Но колкото е вярно, че нравствените идеи на индивида възприемаемо са произлезли от тези на неговите предци, толкова е вярно и това, че той е нравствено безплоден, ако самият той няма морални идеи.

Същият етически индивидуализъм, който развих въз основа на предходните възгледи, би могъл да бъде изведен и от теорията на развитието. Крайното убеждение би било същото; различен би бил само пътят, по който е постигнато. Появата на напълно нови нравствени идеи от моралната фантазия не е за теорията на развитието нещо по-чудно от произлизането на един нов животински вид от друг. Само че тази теория като монистичен светоглед трябва в нравствения живот, както и в природния, да отхвърли всяко отвъдно (метафизично) влияние, което е само изведено чрез умозаключение и не може да бъде идейно преживяно. При това тя следва същия

принцип, който я движи, когато търси причините за нови органични форми, без да се позовава на намесата на някакво извънсветовно същество, което предизвиква всеки нов вид чрез свръхестествено влияние според една нова мисъл на сътворението. Както монизмът не може да си служи с никаква свръхестествена мисъл на сътворението, за да обясни живото същество, така за него е невъзможно и да изведе нравствения световен ред от причини, които не лежат в рамките на света, достъпен за преживяване. Той не може да намери, че същността на една воля като нравствена воля се изчерпва с това, че я свежда до едно трайно свръхестествено влияние върху нравствения живот (божествено управление на света отвън), или до едно особено откровение във времето (даването на десетте заповеди), или до явяването на Бога на Земята (Христос). Онова, което чрез всичко това става с човека и в човека, става нравствено едва когато в човешкото преживяване се превърне в нещо индивидуално собствено. За монизма нравствените процеси са продукти на света като всичко друго съществуващо и техните причини трябва да се търсят в света, тоест, понеже човекът е носителят на нравствеността, в човека.

Така етическият индивидуализъм е увенчаването на сградата, към която са се стремели Дарвин и Хекел за естествознанието. Той е одухотворено учение за развитието, пренесено върху нравствения живот.

Който още отначало по тесногръд начин отрежда на понятието за природното една произволно ограничена област, лесно може да стигне дотам да не намира в нея място за свободното индивидуално действие. Последователно действащият теоретик на развитието не може да изпадне в такава тесногръдост. Той не може да приключи природния начин на развитие при маймуната и да признае на човека „свръхестествен“ произход; той трябва и когато търси природните предци на човека, да търси духа още в природата; той не може също да спре при органичните функции на човека и да намира само тях за природни, а трябва да разглежда и нравствено-свободния живот като духовно продължение на органичния.

Теоретикът на развитието, съобразно своето основно схващане, може да твърди само, че сегашното нравствено действие произлиза

от други видове световни събития; характеристиката на действието, тоест неговото определяне като свободно, той трябва да остави на непосредственото наблюдение на действието. Нали и за хората той твърди само, че са се развили от още нечовешки предци. Какви са хората, това трябва да бъде установено чрез наблюдение на самите тях. Резултатите от това наблюдение не могат да влязат в противоречие с една правилно разглеждана история на развитието. Само твърдението, че резултатите са такива, които изключват един природен световен ред, не би могло да бъде съгласувано с по-новото направление на естествознанието. (3) От едно естествознание, което разбира самото себе си, етическият индивидуализъм няма от какво да се бои: наблюдението показва, че характерна черта на съвършената форма на човешкото действие е свободата. Тази свобода трябва да бъде призната на човешката воля, доколкото тя осъществява чисто идейни интуиции. Защото те не са резултати от необходимост, действаща върху тях отвън, а нещо, което се опира на самото себе си. Ако човек намери, че едно действие е отражение на такава идейна интуиция, той го усеща като свободно. В този белег на едно действие се състои свободата.

Как стоят нещата сега, от тази гледна точка, с вече споменатото по-горе (с. 21 и сл.) разграничение между двете изречения: „Да бъдеш свободен означава да можеш да правиш каквото искаш“, и другото: „да можеш по свое усмотрение да желаеш и да можеш да не желаеш било истинският смисъл на догмата за свободната воля“? Хамерлинг основава своя възглед за свободната воля тъкмо на това разграничение, като обявява първото за правилно, а второто за абсурдна тавтология. Той казва: „Аз мога да правя каквото искам. Но да се каже: аз мога да искам каквото искам, е празна тавтология.“ Дали мога да направя, тоест да превърна в действителност онова, което искам, което следователно съм си поставил като идея на своето действие, това зависи от външни обстоятелства и от моята техническа сръчност (срв. с. 193 и сл.). Да бъдеш свободен, означава да можеш сам от себе си да определяш чрез моралната фантазия представите (подбудите), които лежат в основата на действието. Свободата е невъзможна, ако нещо извън мен (механичен процес или само изведен

чрез умозаключение извънсветовен Бог) определя моите морални представи. Следователно аз съм свободен само тогава, когато сам създавам тези представи, а не когато мога да изпълня подбудите, които друго същество е вложило в мен. Свободно същество е онова, което може да иска това, което само смята за правилно. Който прави нещо друго, а не каквото иска, трябва да бъде тласнат към това друго от мотиви, които не са в него. Такъв човек действа несвободно. Да можеш по свое усмотрение да искаш онова, което смяташ или не смяташ за правилно, означава следователно: да можеш по свое усмотрение да бъдеш свободен или несвободен. Това, разбира се, е също толкова абсурдно, колкото да виждаш свободата в способността да можеш да правиш онова, което трябва да искаш. Но последното твърди Хамерлинг, когато казва: „Напълно вярно е, че волята винаги се определя от подбуди, но е абсурдно да се казва, че затова тя е несвободна; защото по-голяма свобода за нея не може нито да се желае, нито да се мисли от тази: да се осъществява според мярката на собствената си сила и решителност." – Да, разбира се: може да се желае по-голяма свобода, и едва тя е истинската. А именно тази: сам да определяш основанията на своята воля. Човек може при определени обстоятелства да бъде склонен да се откаже от изпълнението на онова, което иска. Да остави да му предписват какво трябва да прави, тоест да иска онова, което друг, а не той смята за правилно, на това той е съгласен само доколкото не се чувства свободен.

Външните сили могат да ми попречат да правя каквото искам. Тогава те просто ме осъждат на бездействие или на несвобода. Едва когато искат да поробят моя дух и да изгонят от главата ми моите подбуди и да поставят на тяхно място своите, те целят моята несвобода. Затова църквата се обръща не само срещу вършенето, а особено срещу нечистите мисли, тоест срещу подбудите на моето действие. Тя ме прави несвободен, когато всички подбуди, които тя не посочва, ѝ изглеждат нечисти. Една църква или друга общност създава несвобода тогава, когато нейните свещеници или учители се превръщат в повелители на съвестта, тоест когато вярващите трябва да получават от тях (от изповедалнята) подбудите на своето действие.

Добавка към новото издание (1918)

В тези изложения за човешката воля е описано какво може човек да преживее в своите действия, за да стигне чрез това преживяване до съзнанието: моята воля е свободна. От особено значение е, че правото една воля да бъде наречена свободна се постига чрез преживяването: във волята се осъществява една идейна интуиция. Това може да бъде само резултат от наблюдение, но е такъв в смисъла, в който човешката воля наблюдава себе си в един поток на развитието, чиято цел е да бъде достигната такава възможност на волята, носена от чисто идейна интуиция. Тя може да бъде достигната, защото в идейната интуиция не действа нищо друго освен нейната собствена, основана на самата себе си същност. Ако такава интуиция присъства в човешкото съзнание, то тя не е развита от процесите на организма (вж. с. 145 и сл.), а органичната дейност се е оттеглила, за да направи място на идейната. Ако наблюдавам една воля, която е отражение на интуицията, то и от тази воля органично необходимата дейност се е оттеглила. Волята е свободна. Тази свобода на волята няма да може да наблюдава онзи, който не е в състояние да види как свободната воля се състои в това, че едва чрез интуитивния елемент необходимото действие на човешкия организъм бива парализирано, изтласкано и на негово място бива поставена духовната дейност на изпълнената с идеи воля. Само онзи, който не може да направи това наблюдение на двучленността на една свободна воля, вярва в несвободата на всяка воля. Който може да го направи, си пробива път до прозрението, че човекът е несвободен, доколкото не може да доведе докрай процеса на задържане на органичната дейност; но че тази несвобода се стреми към свободата и че тази свобода в никакъв случай не е абстрактен идеал, а е насочваща сила, заложена в човешката същност. Човекът е свободен в такава степен, в каквато може да осъществи в своята воля същото душевно настроение, което живее в него, когато съзнава оформянето на чисто идейни (духовни) интуиции.

Бележки

(1) Само повърхностността би могла да види в употребата на думата „способност“ на това и на други места в това съчинение връщане

към учението на старата психология за душевните способности. От връзката с казаното на с. 95 и сл. става ясно точното значение на думата. (2) Когато Паулзен (с. 15 от цитираната книга) казва: „Различните природни заложби и условия на живот изискват както различна телесна, така и различна духовно-морална диета“, той е съвсем близо до правилното познание, но все пак не улавя решаващата точка. Доколкото съм индивид, не се нуждая от диета. Диететика се нарича изкуството да се приведе особеният екземпляр в съгласие с общите закони на рода. Но като индивид аз не съм екземпляр на рода.

(3) С право означаваме мислите (етичните идеи) като обекти на наблюдението. Защото, макар образуванията на мисленето по време на мисловната дейност да не влизат в полето на наблюдението, те все пак могат после да станат предмет на наблюдение. И по този път получихме нашата характеристика на действието.

XIII. Стойността на живота (Песимизъм и оптимизъм)

Съответствие на въпроса за целта или предназначението на живота (срв. с. 184 и сл.) е въпросът за неговата стойност. В това отношение срещаме два противоположни възгледа, а между тях – всички мислими опити за посредничество. Единият възглед казва: Светът е най-добрият мислим свят, който може да съществува, а животът и действието в него са благо с неоценима стойност. Всичко се представя като хармонично и целесъобразно взаимодействие и е достойно за възхищение. Също и привидното зло и лошо може да бъде познато от една по-висока гледна точка като добро; защото то представлява благотворна противоположност на доброто; можем да го ценим толкова по-добре, когато то се откроява на фона на онова. Освен това злината не е нещо истински действително; само усещаме една по-малка степен на благото като злина. Злината е отсъствие на доброто; нищо, което само по себе си има значение.

Другият възглед е този, който твърди: животът е пълен с мъки и нищета, неудоволствието навсякъде надвишава удоволствието, болката – радостта. Съществуването е бреме и небитието би било при всички обстоятелства за предпочитане пред битието.

Като главни представители на първия възглед, оптимизма, трябва да смятаме Шафтсбъри и Лайбниц, а на втория, песимизма – Шопенхауер и Едуард фон Хартман.

Лайбниц смята, че светът е най-добрият, който може да съществува. По-добър е невъзможен. Защото Бог е добър и мъдър. Един добър бог иска да сътвори най-добрия от световете; един мъдър го познава; той може да го различи от всички други възможни, по-лоши светове.

Само един зъл или немъдър бог би могъл да сътвори свят, по-лош от най-добрия възможен. Който изхожда от тази гледна точка, лесно ще може да начертае на човешкото действие посоката, която то трябва да поеме, за да допринесе своето за благото на света. Човекът ще трябва само да изследва Божиите решения и да се държи според тях. Ако знае какви намерения има Бог със света и с човешкия род, тогава той ще прави и правилното. И ще се чувства щастлив да прибави към другото добро и своето. Следователно от оптимистична гледна точка животът си струва да се живее. Той трябва да ни подтиква към съдействащо участие.

Иначе си представя нещата Шопенхауер. Той мисли основата на света не като всемъдро и всеблаго същество, а като сляп порив или воля. Вечен стремеж, непрестанно жадуване за удовлетворение, което все пак никога не може да бъде постигнато, е основната черта на всяка воля. Защото, щом бъде постигната една цел, към която сме се стремили, възниква нова потребност и т.н. Удовлетворението винаги може да трае само изчезващо кратко. Цялото останало съдържание на нашия живот е неудовлетворен напор, тоест недоволство, страдание. Ако слепият порив най-сетне се притъпи, ни липсва всякакво съдържание; безкрайна скука изпълва нашето съществуване. Затова относително най-доброто е да задушим в себе си желанията и потребностите, да умъртвим волята. Шопенхауеровият песимизъм води до бездействие, неговата нравствена цел е всеобщият мързел.

По съществено друг начин Хартман се опитва да обоснове песимизма и да го използва за етиката. Следвайки един любим стремеж на нашето време, Хартман се опитва да обоснове своя светоглед върху опита. От наблюдението на живота той иска да получи яснота дали в света преобладава удоволствието, или неудоволствието. Той прекарва пред разума едно по едно онова, което на хората изглежда благо и щастие, за да покаже, че всяко мнимо удовлетворение при повнимателно вглеждане се оказва илюзия. Илюзия е, когато вярваме, че в здравето, младостта, свободата, осигуреното съществуване, любовта (половата наслада), състраданието, приятелството и семейния живот, чувството за чест, честта, славата, властта, религиозното възвисяване, заниманията с наука и изкуство, надеждата за отвъден

живот, участието в културния напредък – имаме извори на щастие и удовлетворение. При трезва преценка всяка наслада внася в света много повече злини и беди, отколкото удоволствие. Неприятността на махмурлука е винаги по-голяма от приятността на опиянението. Неудоволствието далеч преобладава в света. Никой човек, дори и относително най-щастливият, не би искал, ако го попитат, да преживее втори път жалкия живот. Но тъй като Хартман не отрича присъствието на идейното (на мъдростта) в света, а напротив, му признава равно право наред със слепия порив (волята), той може да припише на своето първосъщество сътворението на света само ако остави болката на света да завърши в една мъдра цел на света. Болката на световните същества обаче не била нищо друго освен самата Божия болка, защото животът на света като цяло е тъждествен с живота на Бога. Но едно всемъдро същество може да вижда своята цел само в освобождаването от страданието, а тъй като всяко съществуване е страдание – в освобождаването от съществуването. Да превърне битието в далеч по-доброто небитие – това е целта на сътворението на света. Световният процес е непрестанна борба срещу Божията болка, борба, която накрая завършва с унищожението на всяко съществуване. Следователно нравственият живот на хората ще бъде: участие в унищожението на съществуването. Бог е сътворил света, за да се освободи чрез него от своята безкрайна болка. Светът трябва „в известен смисъл да се разглежда като сърбящ обрив по Абсолютното“, чрез който неговата несъзнавана лечебна сила се освобождава от една вътрешна болест, „или също като болезнен изтеглящ пластир, който всеединното същество само си поставя, за да отклони една вътрешна болка най-напред навън и за в бъдеще да я отстрани“. Хората са членове на света. В тях страда Бог. Той ги е сътворил, за да раздроби своята безкрайна болка. Болката, която всеки един от нас изстрадва, е само капка в безкрайното море на Божията болка (Хартман, „Феноменология на нравственото съзнание“, с. 866 и сл.).

Човекът трябва да се проникне от познанието, че гонитбата за индивидуално удовлетворение (егоизмът) е глупост, и трябва да се ръководи единствено от задачата да се посвети чрез безкористна отдаденост на световния процес на избавлението на Бога. За разлика

от Шопенхауеровия, песимизмът на Хартман ни води към отдадена дейност в името на една възвишена задача. Но как стоят нещата с обосноваването върху опита?

Стремежът към удовлетворение е това, че жизнената дейност посяга отвъд жизненото съдържание. Едно същество е гладно, тоест стреми се към насищане, когато неговите органични функции изискват за по-нататъшното си протичане доставяне на ново жизнено съдържание под формата на хранителни вещества. Стремежът към чест се състои в това, че човекът смята своите лични действия и бездействия за ценни едва когато към неговата проява на дейност се прибави признанието отвън. Стремежът към познание възниква, когато на човека към света, който той може да вижда, чува и т.н., му липсва нещо, докато не го е разбрал. Изпълнението на стремежа поражда у стремящия се индивид удоволствие, неудовлетворяването – неудоволствие. Важно е при това да се забележи, че удоволствието или неудоволствието зависи само от изпълнението или неизпълнението на моя стремеж. Самият стремеж в никакъв случай не може да се смята за неудоволствие. Ако следователно се окаже, че в момента на изпълнението на един стремеж веднага отново се появява нов, не бива да казвам, че удоволствието е родило за мен неудоволствие, защото при всички обстоятелства насладата поражда влечение към своето повторение или към ново удоволствие. Едва когато това влечение се натъкне на невъзможността на своето изпълнение, мога да говоря за неудоволствие. Дори когато една изживяна наслада поражда в мен копнежа по по-голямо или по-изтънчено преживяване на удоволствие, мога да говоря за неудоволствие, породено от първото удоволствие, едва в мига, когато ми бъдат отказани средствата да изживея по-голямото или по-изтънченото удоволствие. Само когато като закономерна природна последица от насладата настъпи неудоволствие, както например при половата наслада на жената – в страданията на родилното легло и в трудностите на грижите за децата, мога да видя в насладата твореца на болката. Ако стремежът като такъв предизвикваше неудоволствие, то всяко премахване на стремежа би трябвало да бъде придружено от удоволствие. Но случаят е обратният. Липсата на стремеж в нашето жизнено

съдържание поражда скука, а тя е свързана с неудоволствие. Но тъй като стремежът по природа може да трае дълго време, преди да му бъде отредено изпълнение, и междувременно се задоволява с надеждата за него, трябва да се признае, че неудоволствието няма нищо общо със стремежа като такъв, а зависи единствено от неговото неизпълнение. Следователно Шопенхауер при всички обстоятелства греши, когато смята влечението или стремежа (волята) сам по себе си за извор на болката.

В действителност дори е вярно обратното. Стремежът (влечението) сам по себе си доставя радост. Кой не познава наслада, която доставя надеждата за една далечна, но силно желана цел? Тази радост е спътница на труда, чиито плодове едва в бъдеще трябва да ни се паднат. Това удоволствие е напълно независимо от постигането на целта. Когато след това целта бъде постигната, към удоволствието от стремежа се прибавя като нещо ново удоволствието от изпълнението. Но на онзи, който би поискал да каже: към неудоволствието от една неудовлетворена цел се прибавя още и неудоволствието от измамената надежда и това в крайна сметка все пак прави неудоволствието от неизпълнението по-голямо от евентуалното удоволствие от изпълнението, трябва да се отговори: може да бъде и обратното; погледът назад към наслада във времето на неизпълненото влечение също толкова често ще действа смекчаващо върху неудоволствието от неизпълнението. Който при вида на рухналите надежди възкликва: Аз направих своето! – той служи като доказателство за това твърдение. Блаженото чувство, че си искал според силите си най-доброто, не го забелязват онези, които свързват с всяко неизпълнено влечение твърдението, че не само радостта от изпълнението не е настъпила, но и самата наслада от влечението е разрушена. Изпълнението на едно влечение поражда удоволствие, а неизпълнението му – неудоволствие. От това не бива да се заключава: удоволствието е удовлетворяване на едно влечение, неудоволствието – неудовлетворяване. Както удоволствие, така и неудоволствие могат да се появят в едно същество, без да са последици от влечение. Болестта е неудоволствие, което не се предшества от никакво влечение. Който би поискал да твърди, че болестта била неудовлетворено

влечение към здраве, би направил грешката да смята разбиращото се от само себе си и неосъзнато желание да не се разболее за положително влечение. Ако някой получи наследство от богат роднина, за чието съществуване не е имал ни най-малка представа, този факт го изпълва с удоволствие без предшестващо влечение.

Следователно който иска да изследва дали на страната на удоволствието, или на страната на неудоволствието има излишък, трябва да включи в сметката: удоволствието от влечението, удоволствието от изпълнението на влечението и онова, което ни се пада, без да сме се стремили към него. На другата страна на счетоводната книга ще застанат: неудоволствието от скуката, неудоволствието от неизпълнения стремеж и накрая неудоволствието, което ни сполетява без нашето влечение. Към последния род спада и неудоволствието, което ни причинява работа, натрапена ни и неизбрана от нас самите.

Сега възниква въпросът: кое е правилното средство, за да се получи балансът от този дебит и кредит? Едуард фон Хартман е на мнение, че това е претеглящият разум. Той наистина казва („Философия на несъзнаваното“, 7. издание, т. II, с. 290): „Болката и удоволствието съществуват само доколкото биват усещани.“ От това следва, че за удоволствието няма друго мерило освен субективното мерило на чувството. Аз трябва да усетя дали сумата на моите чувства на неудоволствие, съпоставена с моите чувства на удоволствие, дава в мен излишък от радост, или от болка. Въпреки това Хартман твърди: „Ако … стойността на живота на всяко същество може да бъде преценявана само по неговото собствено субективно мерило …, то с това в никакъв случай не е казано, че всяко същество изважда от всички афекции на своя живот правилната алгебрична сума, или с други думи, че неговата обща преценка за собствения му живот е правилна по отношение на субективните му преживявания.“ С това все пак отново съобразената с разума преценка на чувството бива превърната в оценител на стойността. (1)

Който повече или по-малко точно се присъединява към насоката на представите на такива мислители като Едуард фон Хартман, той може да вярва, че за да стигне до правилна оценка на живота, трябва да премахне факторите, които изопачават нашата преценка за

баланса на удоволствието и неудоволствието. Той може да се опита да постигне това по два пътя. Първо, като докаже, че нашето влечение (нагон, воля) се намесва в нашата трезва преценка на стойността на чувствата и я смущава. Докато например би трябвало да си кажем, че половата наслада е източник на зло, обстоятелството, че половият нагон е мощен в нас, ни съблазнява да си внушаваме удоволствие, което изобщо не е налице в такава мяра. Искаме да се наслаждаваме; затова не си признаваме, че страдаме от насладата. Второ, като подложи чувствата на критика и се опита да докаже, че предметите, с които са свързани чувствата, се оказват илюзии пред познанието на разума и че те биват разрушени в мига, в който нашата непрестанно растяща интелигентност прозре илюзиите.

Той може да си представи нещата по следния начин. Ако един честолюбец иска да си изясни дали до мига, в който прави своето разглеждане, удоволствието, или неудоволствието е имало преобладаващ дял в неговия живот, тогава той трябва да се освободи от два източника на грешки в своята преценка. Тъй като е честолюбив, тази основна черта на неговия характер ще му показва радостите от признанието на постиженията му през увеличително стъкло, а оскърбленията от пренебрежението – през умаляващо стъкло. Тогава, когато е изпитвал пренебрежението, той е чувствал оскърбленията именно защото е честолюбив; в спомена те се явяват в по-мека светлина, докато радостите от признанието, към което той е толкова възприемчив, се запечатват толкова по-дълбоко. Наистина за честолюбеца е същинско благодеяние, че е така. Измамата намалява неговото чувство на неудоволствие в мига на самонаблюдението. Въпреки това неговата преценка е погрешна. Страданията, над които за него се простира було, той действително е трябвало да изживее в цялата им сила и затова той фактически ги вписва погрешно в счетоводната книга на своя живот. За да стигне до правилна преценка, честолюбецът би трябвало за момента на своето разглеждане да се освободи от своето честолюбие. Би трябвало да разглежда своя досегашен живот пред духовното си око без стъкла. Иначе той прилича на търговеца, който при приключването на книгите си вписва в приходната страна и своето делово усърдие. Но той може да отиде и още

по-далеч. Той може да каже: Честолюбецът ще си изясни и това, че признанията, които преследва, са неща без стойност. Сам ще стигне до прозрението, или други ще го доведат до него, че за един разумен човек признанието от страна на хората не може да има значение, тъй като „във всички такива неща, които не са жизнени въпроси на развитието или пък вече са окончателно решени от науката“, винаги може да се закълнеш, „че мнозинствата грешат, а малцинствата са прави“. „В ръцете на такава преценка предава щастието на живота си онзи, който прави честолюбието своя пътеводна звезда.“ („Философия на несъзнаваното“, т. II, с. 332.) Когато честолюбецът си каже всичко това, тогава той трябва да нарече илюзия онова, което неговото честолюбие му е представяло като действителност, следователно и чувствата, които са свързани със съответните илюзии на неговото честолюбие. По тази причина тогава би могло да се каже: от сметката на стойностите на живота трябва да се зачеркне още и онова, което произтича като чувства на удоволствие от илюзии; онова, което остава след това, представлява свободната от илюзии сума на удоволствието в живота, а тя е толкова малка в сравнение със сумата на неудоволствието, че животът не е наслада и небитието е за предпочитане пред битието.

Но докато е непосредствено ясно, че измамата, предизвикана от намесата на честолюбивия нагон, води до погрешен резултат при съставянето на баланса на удоволствието, казаното за познанието на илюзорния характер на предметите на удоволствието все пак трябва да бъде оспорено. Изключването на всички чувства на удоволствие, свързани с действителни или мними илюзии, от баланса на удоволствието в живота направо би изопачило този баланс. Защото честолюбецът действително е имал своята радост от признанието на множеството, съвсем независимо от това дали той самият по-късно, или някой друг, ще познае това признание като илюзия. С това изпитаното с наслада радостно усещане ни най-малко не става по-малко. Изключването на всички такива „илюзорни“ чувства от баланса на живота съвсем не поправя нашата преценка за чувствата, а заличава от живота действително налични чувства.

И защо тези чувства трябва да бъдат изключени? У онзи, който ги има, те именно доставят удоволствие; у онзи, който ги е преодолял,

чрез преживяването на преодоляването (не чрез самодоволното усещане: Какъв човек съм аз все пак! – а чрез обективните източници на удоволствие, които се крият в преодоляването) настъпва удоволствие, което наистина е одухотворено, но затова не е по-малко значимо. Ако чувствата бъдат зачеркнати от баланса на удоволствието, защото се привързват към предмети, които се оказват илюзии, то стойността на живота се поставя в зависимост не от количеството на удоволствието, а от качеството на удоволствието, а това качество – от стойността на нещата, които причиняват удоволствието. Но ако искам да определя стойността на живота едва от количеството удоволствие или неудоволствие, което той ми носи, тогава не бива да предпоставям нещо друго, чрез което едва отново да определям стойността или липсата на стойност на удоволствието. Ако казвам: искам да сравня количеството удоволствие с количеството неудоволствие и да видя кое е по-голямо, тогава трябва и да включа в сметката всяко удоволствие и неудоволствие в действителните им размери, съвсем независимо от това дали в основата им лежи илюзия, или не. Който приписва на едно основано на илюзия удоволствие по-малка стойност за живота, отколкото на такова, което може да се оправдае пред разума, той именно поставя стойността на живота в зависимост и от други фактори освен от удоволствието. Който оценява удоволствието по-ниско, защото то е свързано със суетен предмет, той прилича на търговец, който вписва в своята сметка значителната печалба на една фабрика за играчки само с една четвърт от сумата, защото в нея се произвеждат предмети за детски забавления.

Ако става дума само за това да се претеглят едно спрямо друго количеството удоволствие и количеството неудоволствие, тогава следователно илюзорният характер на предметите на известни усещания за удоволствие трябва изцяло да се остави настрана.

Препоръчаният от Хартман път – разумното разглеждане на количеството удоволствие и неудоволствие, което животът поражда – ни доведе следователно досега дотам, че знаем как трябва да съставим сметката, какво трябва да поставим на едната и какво на другата страна на нашата счетоводна книга. Но как сега трябва да бъде направена сметката? Способен ли е разумът да определи и баланса?

Търговецът е направил грешка в своята сметка, когато изчислената печалба не съвпада с благата, на които доказуемо се е наслаждавал или тепърва ще се наслаждава благодарение на предприятието. И философът безусловно ще е направил грешка в своята преценка, ако не може да докаже в усещането излишъка от удоволствие, съответно от неудоволствие, който евентуално е измъдрил. Засега не искам да проверявам сметката на песимистите, които се опират на съобразено с разума разглеждане на света; но който трябва да реши дали да продължи предприятието на живота, или не, той първо ще поиска доказателство къде се крие изчисленият излишък от неудоволствие.

С това засегнахме точката, където разумът не е в състояние сам от себе си да определи излишъка от удоволствие или неудоволствие, а където трябва да покаже този излишък в живота като възприятие. Действителното е достижимо за човека не единствено в понятието, а във взаимното преплитане на понятие и възприятие, опосредено от мисленето (а чувството е възприятие) (вж. с. 88 и сл.). Търговецът също ще закрие своето предприятие едва тогава, когато изчислената от неговия счетоводител загуба на блага се потвърди от фактите. Ако това не е така, тогава той кара счетоводителя да направи сметката още веднъж. Точно по същия начин ще постъпи и човекът, който стои сред живота. Ако философът иска да му докаже, че неудоволствието е много по-голямо от удоволствието, а той обаче не усеща това, тогава той ще каже: ти си се заблудил в своето умуване, премисли нещата още веднъж. Но ако в едно предприятие в определен момент действително са налице такива загуби, че никакъв кредит вече не стига, за да бъдат удовлетворени кредиторите, то фалитът настъпва и тогава, когато търговецът избягва да си изясни своите работи чрез водене на книгите. Също така, ако количеството неудоволствие у някой човек в определен момент станеше толкова голямо, че никаква надежда (кредит) за бъдещо удоволствие не би могла да му помогне да превъзмогне болката, това би трябвало да доведе до фалит на предприятието на живота.

Но броят на самоубийците все пак е относително малък в сравнение с множеството на онези, които смело продължават да живеят. Съвсем малко хора прекратяват предприятието на живота

заради наличното неудоволствие. Какво следва от това? Или че не е правилно да се казва, че количеството неудоволствие е по-голямо от количеството удоволствие, или че изобщо не поставяме по-нататъшния си живот в зависимост от усещаното количество удоволствие или неудоволствие.

По един съвсем своеобразен начин песимизмът на Едуард фон Хартман стига дотам да обяви живота за лишен от стойност, защото в него преобладава болката, и все пак да твърди, че е необходимо той да бъде изживян докрай. Тази необходимост се състои в това, че посочената по-горе (с. 207 и сл.) цел на света може да бъде постигната само чрез неуморен, отдаден труд на хората. Но докато хората още следват своите егоистични прищявки, те са негодни за такъв безкористен труд. Едва когато чрез опит и разум са се убедили, че насладите в живота, към които се стреми егоизмът, не могат да бъдат постигнати, те се посвещават на своята същинска задача. По този начин песимистичното убеждение било изворът на безкористието. Възпитанието въз основа на песимизма цели да изкорени егоизма, като му покаже неговата безнадеждност.

Според този възглед следователно стремежът към удоволствие първоначално е заложен в човешката природа. Този стремеж се отказва в полза на по-висши задачи на човечеството само поради прозрението, че е невъзможно да бъде изпълнен.

За нравствения светоглед, който очаква от признаването на песимизма отдаденост на неегоистични житейски цели, не може да се каже, че той преодолява егоизма в истинския смисъл на думата. Нравствените идеали били достатъчно силни, за да завладеят волята, едва тогава, когато човекът е прозрял, че себелюбивият стремеж към удоволствие не може да доведе до никакво удовлетворение. Човекът, чието себелюбие копнее за гроздовете на удоволствието, ги намира кисели, защото не може да ги достигне: той се отдалечава от тях и се посвещава на безкористен начин на живот. Нравствените идеали, според мнението на песимистите, не са достатъчно силни, за да преодолеят егоизма; но те издигат своето господство върху почвата, която преди това им е освободило познанието за безнадеждността на себелюбието. Ако хората по своята природна заложба се стремяха

към удоволствието, но не можеха в никакъв случай да го постигнат, тогава унищожението на съществуването и избавлението чрез небитието би било единствената разумна цел. И ако човек е на мнение, че същинският носител на световната скръб е Бог, тогава хората би трябвало да си поставят за задача да осъществят избавлението на Бога. Чрез самоубийството на отделния човек постигането на тази цел не се подпомага, а се накърнява. Разумно погледнато, Бог може да е създал хората само за да осъществят те чрез своите действия неговото избавление. Иначе творението би било безцелно. А такъв възглед за света има предвид извънчовешки цели. Всеки трябва да извърши своята определена работа в общото дело на избавлението. Ако той се оттегли от нея чрез самоубийство, то предназначената за него работа трябва да бъде извършена от някой друг. Този друг трябва вместо него да понася мъките на съществуването. И тъй като във всяко същество се крие Бог като същинския носител на болката, самоубиецът ни най-малко не е намалил количеството на Божията болка, а по-скоро е наложил на Бога новото затруднение да създаде заместник на негово място.

Всичко това предполага, че удоволствието е мерило за стойността на живота. Животът се проявява чрез сума от нагони (потребности). Ако стойността на живота зависеше от това дали той носи повече удоволствие, или неудоволствие, тогава трябва да се нарече лишен от стойност онзи нагон, който донася на своя носител излишък от последното. Нека разгледаме нагона и удоволствието от гледна точка на това дали първият може да бъде измерен чрез второто. За да не събудим подозрението, че за нас животът започва едва със сферата на „духовната аристокрация“, ще започнем с една „чисто животинска“ потребност, с глада.

Гладът възниква, когато нашите органи не могат да продължат да функционират съобразно своята същност без нов приток на вещества. Онова, към което гладният се стреми най-напред, е насищането. Щом приемането на храна е станало в такава мяра, че гладът престава, е постигнато всичко, към което се стреми нагонът за хранене. Наслаждата, свързана с насищането, се състои отначало в премахването на болката, която причинява гладът. Към простия

нагон за хранене се прибавя друга потребност. Човекът иска чрез приемането на храна не само да възстанови нарушените функции на своите органи, съответно да преодолее болката на глада: той се стреми това да бъде съпроводено и с приятни вкусови усещания. Когато е гладен и му остава половин час до богато на наслада ядене, той дори може да избегне да си развали удоволствието от по-доброто с некачествена храна, която би могла да го задоволи по-рано. Той се нуждае от глада, за да има пълната наслада от своето ядене. Така гладът става за него едновременно и причинител на удоволствието. Ако сега целият глад, наличен в света, можеше да бъде утолен, тогава би се получило пълното количество наслада, което се дължи на наличието на потребността от храна. Към него би трябвало да се прибави още особената наслада, която гурманите постигат чрез култивиране на своите вкусови нерви, което надхвърля обичайното. Това количество наслада би имало най-голямата мислима стойност, ако не останеше незадоволена нито една потребност, насочена към разглеждания вид наслада, и ако заедно с насладата не трябваше в същото време да се приеме и известно количество неудоволствие. Съвременното природознание е на мнение, че природата създава повече живот, отколкото може да поддържа, тоест създава и повече глад, отколкото е в състояние да задоволи. Излишъкът от живот, който бива създаден, трябва да загине сред болки в борбата за съществуване. Да допуснем: потребностите на живота във всеки миг от световните събития са по-големи, отколкото съответства на наличните средства за задоволяване, и насладата от живота бива накърнена от това. Действително наличната отделна наслада от живота обаче ни най-малко не става по-малка. Където настъпва задоволяване на влечението, там е налице съответното количество наслада дори ако в самото желаещо същество или в други до него има богато множество незадоволени нагони. Но онова, което се намалява от това, е стойността на насладата от живота. Ако само част от потребностите на едно живо същество намира задоволяване, то същността има съответна наслада. Тази наслада има толкова по-малка стойност, колкото по-малка е тя в съотношение с цялостното изискване на живота в областта на съответните влечения. Тази стойност човек може да

си представи изразена чрез дроб, чийто числител е действително наличната наслада, а знаменател – сумата на потребностите. Дробта има стойност 1, когато числителят и знаменателят са равни, тоест когато всички потребности бъдат и задоволени. Тя става по-голяма от 1, когато в едно живо същество е налице повече удоволствие, отколкото изискват неговите влечения; и е по-малка от 1, когато количеството наслада изостава от сумата на влеченията. Но дробта никога не може да стане нула, докато числителят има макар и най-малката стойност. Ако един човек преди смъртта си приключеше сметката и си представеше количеството наслада, което се пада на един определен нагон (например на глада), разпределено през целия живот върху всички изисквания на този нагон, тогава изживяното удоволствие би имало може би само малка стойност; но никога не може да стане лишено от стойност. При неизменно количество наслада стойността на удоволствието от живота намалява с увеличаването на потребностите на едно живо същество. Същото важи и за сумата на целия живот в природата. Колкото по-голям е броят на живите същества в съотношение с броя на онези, които могат да намерят пълно задоволяване на своите нагони, толкова по-малка е средната стойност на удоволствието в живота. Менителниците за насладата от живота, които са ни издадени в нашите нагони, именно поевтиняват, когато не можем да се надяваме да ги осребрим за пълната сума. Ако три дни имам достатъчно да ям и след това трябва да гладувам още три дни, насладата в трите дни на ядене не става от това по-малка. Но тогава трябва да си я представя разпределена на шест дни, с което стойността ѝ за моя нагон за хранене се намалява наполовина. Същото е положението с размера на удоволствието в съотношение със степента на моята потребност. Ако съм гладен за две филии хляб с масло и мога да получа само една, тогава насладата, получена от едната, има само половината от стойността, която би имала, ако след изяждането ѝ бях сит. Такъв е начинът, по който в живота се определя стойността на едно удоволствие. То се измерва с потребностите на живота. Нашите влечения са мерилото; удоволствието е измерваното. Насладата от насищането получава стойност само благодарение на това, че е налице глад; и тя получава стойност с определен размер

чрез съотношението, в което се намира спрямо размера на наличния глад.

Неизпълнените изисквания на нашия живот хвърлят своите сенки и върху задоволените влечения и накърняват стойността на часовете, богати на наслада. Но може да се говори и за настоящата стойност на едно чувство на удоволствие. Тази стойност е толкова по-малка, колкото по-малко е удоволствието в съотношение с продължителността и силата на нашето влечение. Пълна стойност има за нас онова количество удоволствие, което по продължителност и степен точно съвпада с нашето влечение. Количество удоволствие, по-малко в сравнение с нашето влечение, намалява стойността на удоволствието; по-голямото поражда неискан излишък, който се усеща като удоволствие само докато по време на наслаждаването сме в състояние да засилваме своето влечение. Ако не сме способни, засилвайки своя копнеж, да вървим в крак с нарастващото удоволствие, тогава удоволствието се превръща в неудоволствие. Предметът, който иначе би ни задоволил, нахлува в нас, без да го искаме, и страдаме от това. Това е доказателство, че удоволствието има стойност за нас само докато можем да го измерваме с нашето влечение. Излишъкът от приятно чувство се обръща в болка. Можем да наблюдаваме това особено при хора, чийто копнеж по някакъв вид удоволствие е много слаб. У хора, чийто нагон за храна е притъпен, яденето лесно предизвиква отвращение. И от това личи, че влечението е мерилото за стойността на удоволствието.

Сега песимизмът може да каже: незадоволеният нагон за храна носи в света не само неудоволствие от лишаването от наслада, но и положителни болки, мъки и нищета. При това той може да се позове на неописуемата нищета на хората, сполетени от грижи за прехраната; на сумата от неудоволствие, която косвено произтича за такива хора от недостига на храна. И ако иска да приложи своето твърдение и към извънчовешката природа, той може да посочи мъките на животните, които през определени годишни времена умират от глад поради недостиг на храна. За тези злини песимистът твърди, че те значително надвишават количеството наслада, внесено в света от нагона за храна.

Несъмнено е, че удоволствието и неудоволствието могат да се сравняват помежду си и да се определи излишъкът на едното или на другото, както става при печалба и загуба. Но ако песимизмът вярва, че на страната на неудоволствието се получава излишък, и смята, че от това може да заключи за липсата на стойност на живота, той вече дотолкова се заблуждава, доколкото прави сметка, която в действителния живот не се извършва.

Нашето влечение във всеки отделен случай се насочва към определен предмет. Стойността на удоволствието от задоволяването, както видяхме, ще бъде толкова по-голяма, колкото по-голямо е количеството удоволствие в съотношение с размера на нашето влечение. (2) Но от размера на нашето влечение зависи и колко голямо е количеството неудоволствие, което сме готови да приемем в замяна, за да достигнем удоволствието. Сравняваме количеството неудоволствие не с това на удоволствието, а с размера на нашето влечение. Който изпитва голяма радост от яденето, той заради наслада в по-добри времена по-лесно ще превъзмогне един период на глад, отколкото друг, на когото липсва тази радост от задоволяването на нагона за храна. Жената, която иска да има дете, сравнява удоволствието, което ѝ носи притежанието му, не с количествата неудоволствие, които произтичат от бременността, родилното легло, грижите за детето и т.н., а със своето влечение към притежанието на детето.

Никога не се стремим към абстрактно удоволствие с определен размер, а към конкретното задоволяване по един съвсем определен начин. Ако се стремим към удоволствие, което трябва да бъде задоволено чрез определен предмет или чрез определено усещане, не можем да бъдем задоволени с това, че ни се даде друг предмет или друго усещане, което ни доставя удоволствие със същия размер. На онзи, който се стреми към насищане, удоволствието от него не може да бъде заменено с едно също толкова голямо, но породено от разходка. Само ако нашето влечение се стремеше съвсем общо към определено количество удоволствие, тогава то би трябвало веднага да замлъкне, ако това удоволствие не би могло да бъде достигнато без надвишаващо го по размер количество неудоволствие. Но тъй като задоволяването се търси по определен начин, удоволствието

настъпва с изпълнението дори и тогава, когато заедно с него трябва да се приеме надвишаващо го неудоволствие. Поради това, че нагоните на живите същества се движат в определена посока и се насочват към конкретна цел, престава възможността количеството неудоволствие, което се изпречва по пътя към тази цел, да бъде включено в сметката като равностоен фактор. Стига влечението да е достатъчно силно, за да бъде все още налице в някаква степен след преодоляването на неудоволствието – колкото и голямо да е то, взето абсолютно, – то удоволствието от задоволяването все пак може да бъде вкусено в пълния си размер. Следователно влечението поставя неудоволствието във връзка с постигнатото удоволствие не пряко, а косвено, като поставя своя собствен размер (в съотношение) във връзка с размера на неудоволствието. Не става дума за това дали удоволствието, което предстои да бъде постигнато, или неудоволствието е по-голямо, а за това дали влечението към целта, към която се стремим, или съпротивата на насрещното неудоволствие е по-голяма. Ако тази съпротива е по-голяма от влечението, тогава последното се примирява с неизбежното, отслабва и не се стреми по-нататък. Поради това, че задоволяването се изисква по определен начин, свързаното с него удоволствие придобива значение, което позволява, след като задоволяването е настъпило, необходимото количество неудоволствие да бъде включено в сметката само дотолкова, доколкото то е намалило мярата на нашето влечение. Ако съм страстен любител на далечни гледки, никога не пресмятам: колко удоволствие ми доставя гледката от върха на планината, пряко сравнена с неудоволствието от мъчителното изкачване и слизане. Но обмислям: дали след преодоляването на трудностите моето влечение към далечната гледка ще бъде все още достатъчно живо. Само косвено, чрез размера на влечението, удоволствието и неудоволствието могат заедно да дадат някакъв резултат. Следователно изобщо не е въпросът дали удоволствието, или неудоволствието е налице в излишък, а дали волята за удоволствието е достатъчно силна, за да преодолее неудоволствието.

Доказателство за правилността на това твърдение е обстоятелството, че стойността на удоволствието се оценява по-високо, когато то

трябва да бъде купено с голямо неудоволствие, отколкото когато ни падне в скута, така да се каже, като дар от небето. Когато страданията и мъките са понижили нашето влечение и после целта все пак бъде постигната, тогава удоволствието в съотношение с останалото още количество влечение е именно толкова по-голямо. А това съотношение, както показах, представлява стойността на удоволствието (вж. с. 221 и сл.). Друго доказателство ни дава това, че живите същества (включително човека) разгръщат своите нагони дотогава, докато са в състояние да понасят противостоящите им болки и мъки. И борбата за съществуване е само последица от този факт. Наличният живот се стреми към разгръщане и само онази част се отказва от борбата, чиито влечения биват задушени от силата на натрупващите се трудности. Всяко живо същество търси храна дотогава, докато недостигът на храна не разруши живота му. И човекът също посяга на себе си едва когато вярва (с право или не), че не може да постигне житейските цели, които за него са достойни за стремеж. Но докато още вярва във възможността да постигне онова, което според него е достойно за стремеж, той се бори срещу всички мъки и болки. Философията би трябвало първо да внуши на човека мнението, че волята има смисъл само тогава, когато удоволствието е по-голямо от неудоволствието; по своята природа той иска да постигне предметите на своето влечение, ако може да понесе неудоволствието, което става необходимо при това, колкото и голямо да е то. Но една такава философия би била погрешна, защото прави човешката воля зависима от едно обстоятелство (излишъка на удоволствието над неудоволствието), което първоначално е чуждо на човека. Първоначалното мерило на волята е влечението и то се налага, докато може. Сметката, която прави животът, а не една разсъдъчна философия, когато при задоволяването на едно влечение става дума за удоволствие и неудоволствие, може да се сравни със следното. Ако при купуването на определено количество ябълки съм принуден да взема два пъти повече лоши, отколкото добри – защото продавачът иска да освободи мястото си, – тогава няма да се замисля нито миг да взема лошите ябълки, ако мога да оценя за себе си стойността на по-малкото количество добри толкова високо, че да искам да поема освен покупната цена още и

разходите за изхвърлянето на лошата стока. Този пример онагледява отношението между количествата удоволствие и неудоволствие, доставяни от един нагон. Определям стойността на добрите ябълки не като изваждам тяхната сума от сумата на лошите, а според това дали първите запазват още някаква стойност въпреки наличието на последните. Както, когато се наслаждавам на добрите ябълки, не обръщам внимание на лошите, така се отдавам на задоволяването на едно влечение, след като съм отърсил от себе си необходимите мъки.

Дори песимизмът да беше прав със своето твърдение, че в света има повече неудоволствие, отколкото удоволствие, това не би имало влияние върху волята, защото живите същества все пак се стремят към оставащото удоволствие. Емпиричното доказателство, че болката надвишава радостта, ако сполучеше, наистина би било подходящо да покаже безнадеждността на онова философско направление, което вижда стойността на живота в излишъка на удоволствието (евдемонизъм), но не и да представи волята изобщо като неразумна; защото тя не е насочена към излишък от удоволствие, а към количеството удоволствие, което остава след приспадането на неудоволствието. То все още се явява като цел, достойна за стремеж.

Опитвали са се да опровергаят песимизма, като са твърдели, че е невъзможно да се изчисли излишъкът на удоволствие или неудоволствие в света. Възможността за всяко изчисление почива на това, че нещата, които трябва да бъдат включени в сметката, могат да бъдат сравнявани помежду си по своя размер. А всяко неудоволствие и всяко удоволствие има определен размер (сила и продължителност). Също и усещанията за удоволствие от различен вид можем да сравняваме по техния размер поне приблизително. Знаем дали една хубава пура, или една хубава шега ни доставя повече удоволствие. Срещу сравнимостта на различните видове удоволствие и неудоволствие по техния размер следователно не може да се възрази нищо. И изследователят, който си поставя за задача да определи излишъка на удоволствие или неудоволствие в света, изхожда от напълно основателни предпоставки. Може да се твърди, че песимистичните резултати са погрешни, но не бива да се поставя под съмнение възможността за научна оценка на количествата удоволствие и

неудоволствие и с това определянето на баланса на удоволствието. Неправилно е обаче, когато се твърди, че от резултата на тази сметка следва нещо за човешката воля. Случаите, в които наистина поставяме стойността на своята проява на дейност в зависимост от това дали удоволствието, или неудоволствието показва излишък, са онези, в които предметите, към които е насочено нашето действие, са ни безразлични. Ако за мен става дума след работата си да си доставя удоволствие чрез някаква игра или леко забавление и ми е напълно безразлично какво правя за тази цел, тогава се питам: какво ми носи най-голям излишък от удоволствие? И безусловно се отказвам от една проява на дейност, ако везните се наклонят към страната на неудоволствието. Когато искаме да купим играчка на едно дете, при избора обмисляме какво ще му достави най-голяма радост. Във всички други случаи не се ръководим изключително от баланса на удоволствието.

Ако следователно песимистичните етици смятат, че чрез доказателството, че неудоволствието е налице в по-голямо количество от удоволствието, подготвят почвата за безкористната отдаденост на културната работа, те не вземат предвид, че човешката воля по своята природа не се оставя да бъде повлияна от това познание. Стремежът на хората се ръководи от мярата на задоволяването, което е възможно след преодоляването на всички трудности. Надеждата за това задоволяване е основата на проявата на човешка дейност. Работата на всеки отделен човек и цялата културна работа произтичат от тази надежда. Песимистичната етика смята, че трябва да представи пред човека гонитбата на щастието като нещо невъзможно, за да може той да се посвети на своите същински нравствени задачи. Но тези нравствени задачи не са нищо друго освен конкретните природни и духовни нагони; и към тяхното задоволяване човек се стреми въпреки неудоволствието, което при това се получава. Гонитбата на щастието, която песимизмът иска да изкорени, следователно изобщо не съществува. А задачите, които човек трябва да изпълни, той изпълнява, защото по силата на своята същност иска да ги изпълни, когато действително е опознал тяхната същност. Песимистичната етика твърди, че човек може да се отдаде на онова, което познава като своя житейска задача,

едва когато се е отказал от стремежа към удоволствие. Но никоя етика никога не може да измисли други житейски задачи освен осъществяването на задоволяванията, изисквани от човешките влечения, и изпълнението на неговите нравствени идеали. Никоя етика не може да му отнеме удоволствието, което той изпитва от това изпълнение на желаното от него. Когато песимистът казва: не се стреми към удоволствие, защото никога не можеш да го постигнеш; стреми се към онова, което познаваш като своя задача, на това трябва да се възрази: такава е човешката природа и е измислица на една философия, която блуждае по погрешни пътища, да се твърди, че човек се стреми само към щастието. Той се стреми към задоволяване на онова, което желае неговата същност, и има пред очи конкретните предмети на този стремеж, а не едно абстрактно „щастие“; и изпълнението е за него удоволствие. Когато песимистичната етика изисква: не се стреми към удоволствие, а към постигане на онова, което познаваш като своя житейска задача, тя с това улучва именно онова, което човек иска според своята същност. Не е нужно човек първо да бъде преобърнат от философията, не е нужно първо да отхвърли своята природа, за да бъде нравствен. Нравствеността се състои в стремежа към една цел, позната като оправдана; да я следва е заложено в човешката същност, стига някакво свързано с това неудоволствие да не парализира влечението към нея. И това е същността на всяка действителна воля. Етиката не почива на изкореняването на всеки стремеж към удоволствие, за да могат малокръвни абстрактни идеи да установят господството си там, където не им се противопоставя силен копнеж по наслаждение от живота, а на силната воля, която е носена от идейна интуиция и постига целта си дори когато пътят към нея е трънлив.

Нравствените идеали произтичат от моралната фантазия на човека. Тяхното осъществяване зависи от това дали човек ги желае достатъчно силно, за да преодолее болки и мъки. Те са неговите интуиции, движещите сили, които неговият дух напряга; той ги иска, защото тяхното осъществяване е неговото най-висше удоволствие. Не му е нужно етиката първо да му забрани да се стреми към удоволствие, за да му повели след това към какво трябва да се стреми.

Той ще се стреми към нравствени идеали, ако моралната му фантазия е достатъчно дейна, за да му вдъхне интуиции, които дават на волята му силата да се наложи срещу съпротивите, заложени в неговата организация, към които спада и необходимото неудоволствие.

Който се стреми към идеали с възвишено величие, прави това, защото те са съдържанието на неговата същност, и осъществяването им ще бъде за него наслада, в сравнение с която удоволствието, което дребнавостта извлича от задоволяването на всекидневните нагони, е дреболия. Идеалистите духовно се упиват, когато претворяват своите идеали в действителност. Който иска да изкорени удоволствието от задоволяването на човешкото влечение, трябва първо да направи човека роб, който действа не защото иска, а само защото трябва. Защото постигането на поисканото поражда удоволствие. Онова, което се нарича добро, не е това, което човек трябва, а това, което той иска, когато разгърне пълната истинска човешка природа. Който не признава това, трябва първо да изгони от човека онова, което той иска, и след това да остави да му се предписва отвън онова, което той трябва да даде като съдържание на своята воля.

Човек придава стойност на изпълнението на едно влечение, защото то произтича от неговата същност. Постигнатото има своята стойност, защото е поискано. Ако се отрече стойността на целта на човешката воля като такава, тогава ценните цели трябва да се вземат от нещо, което човек не иска.

Етиката, която се изгражда върху песимизма, произтича от пренебрежението към моралната фантазия. Само онзи, който не смята индивидуалния човешки дух за способен сам да си дава съдържанието на своя стремеж, може да търси сумата на волята в копнежа по удоволствие. Лишеният от фантазия човек не създава нравствени идеи. Те трябва да му бъдат дадени. Но за това, че той се стреми към задоволяване на своите нисши влечения, се грижи физическата природа. Към разгръщането на целия човек обаче спадат и влеченията, които произлизат от духа. Само ако се смята, че човек изобщо няма такива, може да се твърди, че той трябва да ги получава отвън. Тогава може с право да се каже и че той е задължен да прави нещо, което не иска. Всяка етика, която изисква от човека да потиска своята

воля, за да изпълнява задачи, които не иска, не държи сметка за целия човек, а за такъв, на когото липсва духовната способност за влечение. За хармонично развития човек така наречените идеи на доброто не са извън, а вътре в кръга на неговата същност. Нравственото действие не се състои в заличаването на някаква едностранчива собствена воля, а в пълното развитие на човешката природа. Който смята нравствените идеали за постижими само ако човек умъртви своята собствена воля, той не знае, че тези идеали са поискани от човека точно така, както задоволяването на така наречените животински нагони. Не може да се отрече, че обрисуваните тук възгледи лесно могат да бъдат разбрани погрешно. Незрели хора без морална фантазия с готовност приемат инстинктите на своята полуприрода за пълното съдържание на човешкото и отхвърлят всички нравствени идеи, които не са създадени от тях, за да могат необезпокоявани „да се изживяват“. От само себе си се разбира, че за полуразвитата човешка природа не важи онова, което е вярно за пълноценния човек. От онзи, който тепърва трябва чрез възпитание да бъде доведен дотам, че нравствената му природа да пробие черупките на нисшите страсти, не бива да се изисква онова, което важи за зрелия човек. Тук обаче не трябваше да се описва онова, което трябва да се внуши на неразвития човек, а онова, което е заложено в същността на напълно узрелия човек. Защото трябваше да се докаже възможността на свободата; а тя се проявява не в действия от сетивна или душевна принуда, а в такива, които са носени от духовни интуиции. Този узрял човек сам си придава своята стойност. Той не се стреми към удоволствието, което му се подава като милостив дар от природата или от Твореца; и не изпълнява абстрактния дълг, който познава като такъв, след като е отхвърлил стремежа към удоволствие. Той действа, както иска, тоест според своите етични интуиции; и изпитва постигането на онова, което иска, като своя истинска наслада от живота. Той определя стойността на живота според отношението на постигнатото към онова, към което се е стремил. Етиката, която поставя на мястото на волята простото трябване, на мястото на склонността простия дълг, последователно определя стойността на човека според отношението на онова, което дългът изисква, към онова, което той изпълнява.

Тя мери човека с мерило, което се намира извън неговата същност. – Развитият тук възглед насочва човека обратно към самия него. Той признава за истинска стойност на живота само онова, което отделният човек смята за такава според своята воля. Той не знае за стойност на живота, която да не е призната от индивида, както не знае и за цел на живота, която да не е произлязла от него. Той вижда в същностния индивид, прозрян от всички страни, неговия собствен господар и неговия собствен оценител.

Добавка към новото издание (1918)

Изложеното в този раздел може да бъде разбрано погрешно, ако човек се вкопчи в привидното възражение: волята на човека като такава е тъкмо неразумното; трябвало да му се докаже тази неразумност и тогава той ще прозре, че целта на етичния стремеж трябва да се състои в окончателното освобождаване от волята. От компетентна страна наистина ми беше противопоставено такова привидно възражение, като ми беше казано, че тъкмо работа на философа било да навакса онова, което необмислеността на животните и на повечето хора пропуска: да направи действителен баланс на живота. Но който прави това възражение, не вижда тъкмо главното: ако свободата трябва да се осъществи, то в човешката природа волята трябва да бъде носена от интуитивното мислене; същевременно обаче се оказва, че една воля може да бъде определяна и от нещо друго, а не от интуицията, и само в свободното, произтичащо от човешката същност осъществяване на интуицията се проявяват нравственото и неговата стойност. Етическият индивидуализъм е в състояние да представи нравствеността в цялото ѝ достойнство, защото той не смята, че истински нравствено е онова, което по външен начин довежда до съгласуване на една воля с една норма, а онова, което възниква от човека, когато той разгърне в себе си нравствената воля като член на своята цялостна същност, така че вършенето на ненравственото да му се струва осакатяване, обезобразяване на неговата същност.

Бележки

(1) Който иска да изчисли дали преобладава общата сума на удоволствието, или тази на неудоволствието, той тъкмо не забелязва, че прави сметка за нещо, което никъде не се преживява. Чувството не пресмята, и за действителната оценка на живота от значение е действителното преживяване, а не резултатът от една измечтана сметка.

(2) Тук не разглеждаме случая, когато поради прекомерно засилване удоволствието се превръща в неудоволствие.

XIV. Индивидуалност и род

На възгледа, че човекът е предразположен към една пълна, затворена в себе си, свободна индивидуалност, привидно противоречат фактите, че той се явява като член на едно природно цяло (раса, племе, народ, семейство, мъжки и женски пол) и че действа в рамките на едно цяло (държава, църква и така нататък). Той носи общите характерни особености на общността, към която принадлежи, и дава на своето действие съдържание, което е определено от мястото, което той заема сред едно множество.

Възможна ли е при това изобщо още индивидуалност? Може ли самият човек да се смята за цяло само по себе си, когато той израства от едно цяло и се включва в едно цяло?

Членът на едно цяло се определя от цялото по своите свойства и функции. Едно племе е цяло и всички хора, които принадлежат към него, носят у себе си особеностите, които са обусловени от същността на племето. Какъв е отделният човек и как проявява дейността си, е обусловено от характера на племето. Поради това физиономията и действията на отделния човек получават нещо родово. Когато питаме за причината, поради която това или онова у човека е такова или онакова, биваме насочени отвъд отделното същество към рода. Той ни обяснява защо нещо у него се проявява във формата, която наблюдаваме. Но от това родово човекът се освобождава. Защото човешкото родово, правилно преживяно от човека, не е нещо, което ограничава неговата свобода, и не бива да става такова чрез изкуствени мерки. Човекът развива у себе си свойства и функции, чието определящо основание можем да търсим само в самия него. Родовото му служи при това само като средство,

за да изрази в него своята особена същност. Той използва дадените му от природата особености като основа и му придава формата, съответстваща на собствената му същност. Тогава напразно търсим основанието за една проява на тази същност в законите на рода. Имаме работа с един индивид, който може да бъде обяснен само чрез самия себе си. Ако един човек е стигнал до това откъсване от родовото, а ние искаме и тогава все още да обясняваме всичко, което е у него, от характера на рода, то нямаме орган за индивидуалното. Невъзможно е да се разбере един човек изцяло, ако в основата на преценката за него се постави родово понятие. Най-упорито хората преценяват според рода там, където става дума за пола на човека. Мъжът вижда в жената, жената в мъжа почти винаги твърде много от общия характер на другия пол и твърде малко от индивидуалното. В практическия живот това вреди по-малко на мъжете, отколкото на жените. Социалното положение на жената е най-често толкова недостойно, защото в много отношения, където би трябвало да бъде така, то не е обусловено от индивидуалните особености на отделната жена, а от общите представи, които човек си създава за естествената задача и потребностите на жената. Проявата на дейност на мъжа в живота се ръководи от неговите индивидуални способности и склонности, а тази на жената трябвало да бъде обусловена изключително от обстоятелството, че тя е тъкмо жена. Жената трябвало да бъде роб на родовото, на общото за жените. Докато мъже спорят за това дали жената „по своята природна заложба“ е годна за тази или онази професия, дотогава така нареченият женски въпрос не може да излезе от своя най-елементарен стадий. Онова, което жената по своята природа може да иска, нека оставим на жената да прецени. Ако е вярно, че жените са годни само за професията, която им се пада сега, тогава те сами едва ли ще достигнат до друга. Но те трябва сами да могат да решат какво е съобразно с тяхната природа. На онзи, който се опасява от разклащане на нашите социални условия, ако жените бъдат приемани не като родови хора, а като индивиди, трябва да се отвърне, че социални условия, при които половината човечество води недостойно за човека съществуване, именно крайно се нуждаят от подобрение. (1) Който преценява хората според родови

характери, стига точно до границата, отвъд която те започват да бъдат същества, чиято проява на дейност почива на свободно самоопределение. Онова, което лежи под тази граница, може, разбира се, да бъде предмет на научно разглеждане. Расовите, племенните, народностните и половите особености са съдържание на особени науки. Само хора, които биха искали да живеят единствено като екземпляри на рода, биха могли да съвпаднат с една обща картина, която възниква чрез такова научно разглеждане. Но всички тези науки не могат да проникнат до особеното съдържание на отделния индивид. Там, където започва областта на свободата (на мисленето и действието), престава определянето на индивида според законите на рода. Понятийното съдържание, което човек трябва чрез мисленето да свърже с възприятието, за да овладее пълната действителност (вж. с. 88 и сл.), никой не може да установи веднъж завинаги и да го остави готово на човечеството. Индивидът трябва да придобие своите понятия чрез собствена интуиция. Как отделният човек трябва да мисли, не може да се изведе от някакво родово понятие. За това единствено и само индивидът е меродавен. Също така от общи човешки характери не може да се определи какви конкретни цели индивидът ще поиска да постави пред своята воля. Който иска да разбере отделния индивид, трябва да проникне до неговата особена същност и да не се спира на типичните особености. В този смисъл всеки отделен човек е проблем. И цялата наука, която се занимава с абстрактни мисли и родови понятия, е само подготовка за онова познание, което ни се дава, когато една човешка индивидуалност ни съобщава своя начин да съзерцава света, и за другото, което придобиваме от съдържанието на нейната воля. Където имаме усещането: тук имаме работа с онова у един човек, което е свободно от типичен начин на мислене и от родова воля, там трябва да престанем да прибягваме до каквито и да е понятия от нашия дух, ако искаме да разберем неговата същност. Познаването се състои в свързването на понятието с възприятието чрез мисленето. При всички други обекти наблюдателят трябва да придобие понятията чрез своята интуиция; при разбирането на една свободна индивидуалност става дума само за това нейните понятия, според които тя сама се определя, да бъдат пренесени в чист вид (без

смесване със собствено понятийно съдържание) в нашия дух. Хора, които във всяка преценка за другия веднага примесват своите собствени понятия, никога не могат да стигнат до разбирането на една индивидуалност. Както свободната индивидуалност се освобождава от особеностите на рода, така и познаването трябва да се освободи от начина, по който се разбира родовото.

Само в степента, в която човек се е освободил по описания начин от родовото, той може да се разглежда като свободен дух в рамките на една човешка общност. Никой човек не е изцяло род, никой не е изцяло индивидуалност. Но всеки човек постепенно откъсва една по-голяма или по-малка сфера от своята същност както от родовото на животинския живот, така и от властващите над него повели на човешки авторитети.

А за онази част, за която човек не може да си извоюва такава свобода, той е член на природния и духовния организъм. В това отношение той живее така, както е видял у другите или както те му заповядват. Етична стойност в истинския смисъл има само онази част от неговото действие, която произтича от неговите интуиции. А онова, което той носи у себе си като морални инстинкти по пътя на наследствеността на социални инстинкти, става нещо етично, като той го приема в своите интуиции. От индивидуалните етични интуиции и от тяхното приемане в човешките общности произтича цялата проява на нравствена дейност у човечеството. Може да се каже и така: нравственият живот на човечеството е общата сума на продуктите на моралната фантазия на свободните човешки индивиди. Това е резултатът на монизма.

Бележки

(1) На горните изложения още при излизането (1894) на тази книга ми беше възразено, че в рамките на родовото жената можела още сега да се изживява толкова индивидуално, колкото си иска, много по-свободно от мъжа, който бивал деиндивидуализиран още от училището, а после от войната и професията. Зная, че това възражение днес може би ще бъде повдигнато още по-силно. Все пак трябва да оставя тези изречения тук и бих искал да се надявам, че има и читатели, които

разбират колко силно такова възражение противоречи на понятието за свобода, развито в това съчинение, и които преценяват горните ми изречения по нещо друго, а не по деиндивидуализирането на мъжа от училището и професията.

Последните въпроси

Последиците от монизма

Единното обяснение на света, или монизмът, който се има предвид тук, взема от човешкия опит принципите, които са му нужни за обяснението на света. Изворите на действието той също търси в света на наблюдението, а именно в достъпната за нашето себепознание човешка природа, и то в моралната фантазия. Той отказва да търси чрез абстрактни умозаключения последните основания на света, който е налице пред възприемането и мисленето, извън този свят. За монизма единството, което преживяемото мислещо наблюдение привнася към многообразната множественост на възприятията, е същевременно онова, което изисква човешката потребност от познание и чрез което тя търси входа към физическите и духовните области на света. Който зад това единство, търсено по този начин, търси още някакво друго, той с това доказва само, че не познава съгласието между намереното чрез мисленето и изискването от нагона към познание. Отделният човешки индивид не е действително отделен от света. Той е част от света и в действителност съществува връзка с цялото на космоса, която е прекъсната само за нашето възприятие. Отначало виждаме тази част като съществуващо само за себе си същество, защото не виждаме ремъците и въжетата, чрез които основните сили на космоса задвижват колелото на нашия живот. Който остане на тази гледна точка, той смята частта от едно цяло за действително самостоятелно съществуващо същество, за монадата, която по някакъв начин получава отвън вест за останалия свят. Монизмът, който се има предвид тук, показва, че в самостоятелността може да се вярва само дотогава, докато възприетото не бъде вплетено чрез мисленето в мрежата на света на понятията. Стане ли това, частичното съществуване

се разкрива като обикновена привидност на възприемането. Своето затворено в себе си цялостно съществуване във Вселената човек може да намери само чрез интуитивно преживяване на мисленето. Мисленето разрушава привидността на възприемането и включва нашето индивидуално съществуване в живота на космоса. Единството на света на понятията, което съдържа обективните възприятия, поема в себе си и съдържанието на нашата субективна личност. Мисленето ни дава истинския облик на действителността като едно затворено в себе си единство, докато многообразието на възприятията е само една обусловена от нашата организация привидност (вж. с. 174 и сл.). Познанието на действителното в противовес на привидността на възприемането е било във всички времена целта на човешкото мислене. Науката се стремеше да познае възприятията като действителност чрез разкриване на закономерните връзки вътре в тях. Но там, където се смяташе, че връзката, установена от човешкото мислене, има само субективно значение, истинското основание на единството се търсеше в един обект, намиращ се отвъд нашия свят на опита (изведен чрез умозаключение Бог, воля, абсолютен дух и т.н.). – И опирайки се на това мнение, човек се стремеше да придобие към знанието за връзките, познаваеми в рамките на опита, още едно, второ знание, което излиза отвъд опита и разкрива връзката му с вече недостъпните за опита същества (метафизика, придобита не чрез преживяване, а чрез умозаключение). От тази гледна точка основанието за това, че чрез подредено мислене разбираме световната връзка, се виждаше в това, че едно първосъщество е изградило света според логически закони, а основанието за нашето действие се виждаше във волята на първосъществото. Но не се познаваше, че мисленето обхваща същевременно субективното и обективното и че в съединяването на възприятието с понятието се опосредства цялостната действителност. Само докато разглеждаме закономерността, която прониква във възприятието и го определя, в абстрактната форма на понятието, само дотогава имаме наистина работа с нещо чисто субективно. Субективно обаче не е съдържанието на понятието, което с помощта на мисленето се придобива допълнително към възприятието. Това съдържание не е взето от субекта, а от

действителността. То е онази част от действителността, която възприемането не може да достигне. То е опит, но не опит, опосредстван от възприемането. Който не може да си представи, че понятието е нещо действително, той мисли само за абстрактната форма, в която го задържа в своя дух. Но в такава обособеност то е налице само чрез нашата организация точно както е и възприятието. И дървото, което човек възприема, няма обособено само за себе си съществуване. То е член само в рамките на големия механизъм от колела на природата и е възможно само в реална връзка с нея. Едно абстрактно понятие само за себе си няма действителност, както няма и едно възприятие само за себе си. Възприятието е онази част от действителността, която е дадена обективно, понятието – онази, която е дадена субективно (чрез интуиция, вж. с. 95 и сл.). Нашата духовна организация разкъсва действителността на тези два фактора. Единият фактор се явява на възприемането, другият – на интуицията. Едва връзката между двата, възприятието, което закономерно се включва във Вселената, е пълна действителност. Ако разглеждаме голото възприятие само за себе си, нямаме действителност, а несвързан хаос; ако разглеждаме закономерността на възприятията само за себе си, тогава имаме работа само с абстрактни понятия. Не абстрактното понятие съдържа действителността, а мислещото наблюдение, което не разглежда едностранчиво нито понятието, нито възприятието само за себе си, а връзката между двете.

Че живеем в действителността (че с нашето реално съществуване се кореним в нея), няма да отрече дори най-ортодоксалният субективен идеалист. Той само ще оспори, че с нашето познаване идейно достигаме и онова, което реално преживяваме. Срещу това монизмът показва, че мисленето не е нито субективно, нито обективно, а е принцип, който обхваща двете страни на действителността. Когато наблюдаваме мислейки, извършваме процес, който сам принадлежи към редицата на действителните събития. Чрез мисленето преодоляваме в самия опит едностранчивостта на голото възприемане. Чрез абстрактни, понятийни хипотези (чрез чисто понятийно размишление) не можем да измъдрим същността на действителното, но като намираме идеите към възприятията, живеем в действителното.

Монизмът не търси в допълнение към опита нещо недостъпно за опита (отвъдно), а вижда действителното в понятието и възприятието. Той не изплита метафизика от голи абстрактни понятия, защото в понятието само по себе си вижда само едната страна на действителността, която остава скрита за възприемането и има смисъл само във връзка с възприятието. Но той поражда в човека убеждението, че човекът живее в света на действителността и не трябва да търси извън своя свят някаква непреживяема висша действителност. Той възпира човека да търси абсолютно-действителното другаде освен в опита, защото познава самото съдържание на опита като действителното. И той е удовлетворен от тази действителност, защото знае, че мисленето има силата да я удостовери. Онова, което дуализмът търси чак зад света на наблюдението, монизмът го намира в самия него. Монизмът показва, че с нашето познаване схващаме действителността в истинския ѝ облик, а не в някаква субективна картина, която би се вмъкнала между човека и действителността. За монизма понятийното съдържание на света е едно и също за всички човешки индивиди (срв. с. 89 и сл.). Според монистичните принципи един човешки индивид гледа на друг като на себеподобен, защото в него се изживява същото световно съдържание. В единния свят на понятията няма в никакъв случай толкова понятия за лъва, колкото са индивидите, които мислят за лъв, а само едно. И понятието, което А прибавя към възприятието на лъва, е същото като понятието на Б, само схванато от друг възприемащ субект (срв. с. 90 и сл.). Мисленето отвежда всички възприемащи субекти към общото идейно единство на цялото многообразие. Единният свят на идеите се изживява в тях като в множество индивиди. Докато човекът схваща себе си само чрез самовъзприятие, той гледа на себе си като на този отделен човек; щом погледне към светващия в него свят на идеите, който обхваща всичко отделно, той вижда как в него живо просветва абсолютно действителното. Дуализмът определя божественото първосъщество като онова, което прониква всички хора и живее във всички тях. Монизмът намира този общ божествен живот в самата действителност. Идейното съдържание на друг човек е също мое и аз гледам на него като на друго само докато възприемам, но не и щом

мисля. Всеки човек обхваща със своето мислене само част от целия свят на идеите и доколкото е така, индивидите се различават и по фактическото съдържание на своето мислене. Но тези съдържания се намират в едно затворено в себе си цяло, което обхваща мисловните съдържания на всички хора. Общото първосъщество, което прониква всички хора, човекът следователно го схваща в своето мислене. Изпълненият с мисловно съдържание живот в действителността е същевременно живот в Бога. Отвъдното, което е само изведено чрез умозаключение и не може да бъде преживяно, почива на недоразумение у онези, които вярват, че отсамното няма в себе си основата на своето съществуване. Те не проумяват, че чрез мисленето намират онова, което изискват за обяснението на възприятието. Но затова и никоя спекулация досега не е извадила наяве съдържание, което да не е заимствано от дадената ни действителност. Приетият чрез абстрактно умозаключение Бог е само човекът, пренесен в някакво отвъдно; Шопенхауеровата воля – абсолютизираната човешка сила на волята; съставеното от идея и воля несъзнавано първосъщество на Хартман – съчетание от две абстракции от опита. Точно същото трябва да се каже за всички други отвъдни принципи, почиващи на непреживяно мислене. Човешкият дух в действителност никога не излиза отвъд действителността, в която живеем, и няма и нужда от това, тъй като в този свят се намира всичко, което му е нужно, за да го обясни. Щом философите в крайна сметка се обявяват за удовлетворени от извеждането на света от принципи, които заимстват от опита и пренасят в някакво хипотетично отвъдно, то такова удовлетворение трябва да е възможно и когато същото съдържание бъде оставено в отсамното, където за преживяемото мислене му е мястото. Всяко излизане отвъд света е само привидно и принципите, пренесени извън света, не обясняват света по-добре от онези, които се намират в него. Но разбиращото самото себе си мислене и изобщо не подтиква към такова излизане, тъй като едно мисловно съдържание трябва да търси съдържанието на възприятието, заедно с което да образува нещо действително, само вътре в света, а не извън него. И обектите на фантазията са само съдържания, които имат своята оправданост едва когато станат представи, сочещи към

някакво съдържание на възприятието. Чрез това съдържание на възприятието те се вграждат в действителността. Едно понятие, което би трябвало да бъде изпълнено със съдържание, намиращо се уж извън дадения ни свят, е абстракция, на която не съответства никаква действителност. Можем да измислим само понятията за действителността; за да намерим самата нея, е нужно освен това и възприемането. Едно първосъщество на света, за което се измисля съдържание, е невъзможно допускане за разбиращото самото себе си мислене. Монизмът не отрича идейното, той дори не смята за пълна действителност съдържание на възприятието, на което липсва идейното съответствие; но в цялата област на мисленето той не намира нищо, което би могло да принуди към излизане от сферата на преживяването на мисленето чрез отричане на обективно духовната действителност на мисленето. Монизмът вижда половинчатост в една наука, която се ограничава с описването на възприятията, без да прониква до техните идейни допълнения. Но той също така смята за половинчатости всички абстрактни понятия, които не намират своето допълнение във възприятието и никъде не се вграждат в обхващащата наблюдаемия свят мрежа от понятия. Затова той не признава идеи, които сочат към нещо обективно, лежащо отвъд нашия опит, и които трябва да образуват съдържанието на една само хипотетична метафизика. Всичко, което човечеството е създало като такива идеи, за него са абстракции от опита, чието заимстване от опита само остава незабелязано от техните създатели. Също така според монистичните основни положения целите на нашето действие не могат да бъдат извлечени от някакво извънчовешко отвъдно. Доколкото са мислени, те трябва да произхождат от човешката интуиция. Човекът не превръща целите на някакво обективно (отвъдно) първосъщество в свои индивидуални цели, а преследва своите собствени, дадени му от неговата морална фантазия. Идеята, която се осъществява в едно действие, човекът я отделя от единния свят на идеите и я полага в основата на своята воля. Следователно в неговото действие не се изживяват заповедите, присадени от отвъдното в отсамното, а човешките интуиции, които принадлежат на отсамния свят. Монизмът не познава такъв управник на света,

който извън нас самите да поставя цел и посока на нашите действия. Човекът не намира такава отвъдна първооснова на битието, чиито предначертания би могъл да изследва, за да научи от нея целите, към които трябва да се насочва със своите действия. Той е отпратен обратно към самия себе си. Сам той трябва да даде съдържание на своето действие. Ако търси определящите основания на своята воля извън света, в който живее, той търси напразно. Когато излиза отвъд задоволяването на своите естествени нагони, за които се е погрижила майката природа, той трябва да ги търси в собствената си морална фантазия, освен ако удобството му не предпочита да се остави да бъде определян от моралната фантазия на другите; тоест той трябва или да се откаже от всяко действие, или да действа според определящи основания, които сам си дава от света на своите идеи или които други му дават от същия този свят. Когато излезе отвъд своя сетивен живот на нагоните и отвъд изпълнението на нарежданията на други хора, той не се определя от нищо друго освен от самия себе си. Той трябва да действа от подтик, поставен от самия него и неопределен от нищо друго. Идейно този подтик наистина е определен в единния свят на идеите; но фактически той може да бъде изведен от него и превърнат в действителност само чрез човека. За фактическото превръщане на една идея в действителност чрез човека монизмът може да намери основанието само в самия човек. Човекът трябва първо да поиска една идея да стане действие, преди това да може да се случи. Следователно такава воля има своето основание само в самия човек. Тогава човекът е онова, което в крайна сметка определя неговото действие. Той е свободен.

Първа добавка към новото издание (1918)

Във втората част на тази книга беше направен опит да се даде обосновка на това, че свободата може да се намери в действителността на човешкото действие. За целта беше необходимо от цялата област на човешкото действие да се отделят онези части, по отношение на които при непредубедено самонаблюдение може да се говори за свобода. Това са онези действия, които се представят

като осъществявания на идейни интуиции. Други действия никое непредубедено разглеждане няма да определи като свободни. Но при непредубедено самонаблюдение човекът именно ще трябва да смята себе си за предразположен да напредва по пътя към етични интуиции и тяхното осъществяване. Това непредубедено наблюдение на етичната същност на човека обаче само по себе си не може да донесе окончателно решение за свободата. Защото, ако самото интуитивно мислене произтичаше от някаква друга същност, ако неговата същност не беше същност, почиваща в самата себе си, тогава съзнанието за свобода, което произтича от етичното, би се оказало привидно образувание. Но втората част на тази книга намира своята естествена опора в първата. Тя представя интуитивното мислене като преживяна вътрешна проява на духовна дейност на човека. А да се разбере тази същност на мисленето, като се преживява, е равнозначно на познанието за свободата на интуитивното мислене. И знае ли човек, че това мислене е свободно, той вижда и обхвата на волята, на който трябва да бъде призната свобода. Действащия човек ще го смята за свободен онзи, който има право въз основа на вътрешния опит да припише на преживяването на интуитивното мислене същност, почиваща в самата себе си. Който не е способен на това, той едва ли ще може да намери какъвто и да е неоспорим път към приемането на свободата. Изтъкнатият тук опит намира в съзнанието интуитивното мислене, което има действителност не само в съзнанието. И така той намира свободата като белег на действията, произтичащи от интуициите на съзнанието.

Втора добавка към новото издание (1918)

Изложението в тази книга е изградено върху чисто духовно преживяемото интуитивно мислене, чрез което всяко възприятие бива познавателно поставено в действителността. В книгата не трябваше да бъде изложено повече от онова, което може да бъде обхванато с поглед, ако се изхожда от преживяването на интуитивното мислене. Но трябваше също да бъде изтъкнато какво мисловно оформяне изисква това преживяно мислене. А то изисква в процеса на познанието да не

бъде отричано като почиващо в самото себе си преживяване. Да не му бъде отказвана способността заедно с възприятието да преживява действителността, вместо тя да бъде търсена чак в някакъв свят извън това преживяване, който трябва да бъде изведен чрез умозаключение и спрямо който човешката мисловна дейност би била само нещо субективно. – С това в мисленето е характеризиран елементът, чрез който човекът духовно се вживява в действителността. (И всъщност никой не би трябвало да смесва този светоглед, изграден върху преживяното мислене, с гол рационализъм.) Но от друга страна, от целия дух на тези изложения все пак явно произтича, че елементът на възприятието получава за човешкото познание определение като действителност едва когато бъде схванат в мисленето. Извън мисленето характеризирането като действителност не може да се намира. Значи в никакъв случай не бива да си представяме, че сетивният начин на възприемане удостоверява единствената действителност. Онова, което се появява като възприятие, човекът по своя жизнен път просто трябва да го очаква. Би могъл да се постави само въпросът: може ли от гледната точка, която произтича единствено от интуитивно преживяното мислене, основателно да се очаква, че човекът освен сетивното може да възприема и духовно? Това може да се очаква. Защото, макар, от една страна, интуитивно преживяното мислене да е дейен процес, който се извършва в човешкия дух, от друга страна, то е същевременно духовно възприятие, схванато без сетивен орган. То е възприятие, в което самият възприемащ действа, и то е проява на собствена дейност, която същевременно бива възприемана. В интуитивно преживяното мислене човекът е пренесен в един духовен свят и като възприемащ. Онова, което в този свят го среща като възприятие така, както го среща духовният свят на собственото му мислене, човекът го познава като духовен свят на възприятията. Този свят на възприятията би имал към мисленето същото отношение, каквото откъм сетивната страна има сетивният свят на възприятията. Духовният свят на възприятията не може да бъде нещо чуждо за човека, щом той го преживее, защото в интуитивното мислене той вече има едно преживяване, което носи чисто духовен характер. За такъв духовен свят на възприятията говорят

редица от съчиненията, публикувани от мен след тази книга. Тази „Философия на свободата“ е философската основа на тези по-късни съчинения. Защото в тази книга се прави опит да се покаже, че правилно разбраното преживяване на мисленето е вече преживяване на духа. Затова на автора му се струва, че онзи, който може с пълна сериозност да заеме гледната точка на автора на тази „Философия на свободата“, няма да спре пред влизането в духовния свят на възприятията. Наистина от съдържанието на тази книга не може да се изведе логически – чрез умозаключения – онова, което е изложено в по-късните книги на автора. Но от живото схващане на интуитивното мислене, което се има предвид в тази книга, естествено ще последва по-нататъшното живо навлизане в духовния свят на възприятията.

Първо приложение (Добавка към новото издание 1918)

Възражения, отправени към мен от философска страна веднага след излизането на тази книга, ме подтикват да прибавя към това ново издание следното кратко изложение. Мога добре да си представя, че има читатели, които проявяват интерес към останалото съдържание на тази книга, но гледат на следващото като на излишна за тях и далечна абстрактна паяжина от понятия. Те могат да оставят това кратко изложение непрочетено. Но в рамките на философското разглеждане на света възникват проблеми, които водят своя произход по-скоро от известни предразсъдъци на мислителите, отколкото от естествения ход на всяко човешко мислене като такова. Онова, което иначе е разгледано в тази книга, ми се струва задача, която засяга всеки човек, стремящ се към яснота относно същността на човека и неговото отношение към света. А следващото е по-скоро проблем, чието разглеждане известни философи изискват, когато става дума за нещата, изложени в тази книга, защото тези философи със своя начин на представяне са си създали известни трудности, които не са общи за всички. Ако човек отмине изцяло такива проблеми, тогава известни личности веднага са готови да отправят упрека в дилетантизъм и други подобни. И възниква мнението, сякаш авторът на изложение като даденото в тази книга не се е занимавал критично с възгледи, които не е обсъдил в самата книга. Проблемът, който имам предвид тук, е следният: има мислители, които са на мнение,

че възниква особена трудност, когато човек иска да разбере как друг човешки душевен живот може да въздейства върху собствения (на наблюдаващия). Те казват: моят съзнаван свят е затворен в мен; друг съзнаван свят – също така в себе си. Аз не мога да надникна в света на съзнанието на друг. Как стигам до знанието, че се намирам заедно с него в общ свят? Онзи възглед за света, който смята за възможно от съзнавания свят да се заключава за някакъв несъзнаван, който никога не може да стане съзнаван, се опитва да реши тази трудност по следния начин. Той казва: светът, който имам в своето съзнание, е репрезентираният в мен свят на някакъв свят на действителността, недостижим за моето съзнание. В него се намират непознатите ми причинители на моя свят на съзнанието. В него се намира и моята действителна същност, от която също имам в съзнанието си само един репрезентант. Но в него се намира и същността на другия човек, който застава срещу мен. Онова, което се преживява в съзнанието на този друг човек, има своята съответна, независима от това съзнание действителност в неговата същност. Тя въздейства в областта, която не може да стане съзнавана, върху моята по принцип несъзнавана същност и така в моето съзнание се създава репрезентация на онова, което присъства в едно съзнание, което е съвсем независимо от моето съзнавано преживяване. Вижда се: тук към достижимия за моето съзнание свят хипотетично се домисля един свят, недостижим за него в преживяването, защото иначе човек смята, че е принуден да твърди, че целият външен свят, който мисля, че имам пред себе си, е само моят свят на съзнанието, а това би довело до – софистичния – абсурд, че и другите лица живеят само вътре в моето съзнание.

Яснота по този въпрос, създаден от някои теоретико-познавателни течения на по-новото време, може да се получи, ако човек се стреми да обхване нещата с поглед от гледната точка на съобразното с духа наблюдение, която е заета в изложението на тази книга. Какво имам всъщност най-напред пред себе си, когато застана срещу друга личност? Гледам към най-близкото. Това е сетивното телесно явление на другото лице, дадено ми като възприятие; след това например още слуховото възприятие на онова, което то казва, и така нататък. Във всичко това аз не просто се взирам, а то привежда в движение

моята мислеща дейност. Като стоя мислейки пред другата личност, възприятието ми се характеризира в известен смисъл като душевно прозрачно. Принуден съм, като схващам мислейки възприятието, да си кажа, че то изобщо не е онова, като което се явява на външните сетива. Сетивното явление разкрива в онова, което то е непосредствено, нещо друго, което то е опосредствано. Това, че то застава пред мен, е същевременно неговото угасване като само сетивно явление. Но онова, което то довежда до проява при това угасване, ме принуждава като мислещо същество да угася своето мислене за времето на неговото действие и на мястото на своето мислене да поставя неговото мислене. А това негово мислене аз схващам в своето мислене като преживяване, както своето собствено. Аз действително съм възприел мисленето на другия. Защото непосредственото възприятие, което угасва като сетивно явление, бива схванато от моето мислене и това е процес, който лежи изцяло в моето съзнание и се състои в това, че на мястото на моето мислене застава другото мислене. Чрез самоугасването на сетивното явление разделението между двете сфери на съзнанието фактически се премахва. Това се репрезентира в моето съзнание с това, че при преживяването на другото съдържание на съзнанието аз преживявам своето собствено съзнание толкова малко, колкото го преживявам в съня без сънища. Както в него е изключено моето дневно съзнание, така при възприемането на чуждото съдържание на съзнанието е изключено собственото. Заблудата, че това не е така, произтича само от това, че при възприемането на другото лице, първо, на мястото на угасването на собственото съдържание на съзнанието не настъпва безсъзнание, както в съня, а другото съдържание на съзнанието, и второ, че сменящите се състояния между угасване и ново просветване на съзнанието за самия мен се следват твърде бързо, за да бъдат обикновено забелязвани. – Целият проблем, за който става дума тук, не се решава чрез изкуствени понятийни конструкции, които от съзнаваното заключават за нещо такова, което никога не може да стане съзнавано, а чрез истинско преживяване на онова, което се получава при връзката на мислене и възприятие. Така е при извънредно много въпроси, които се появяват във философската литература. Мислителите би трябвало да търсят

пътя към непредубедено, съобразно с духа наблюдение; вместо това те поставят пред действителността една изкуствена понятийна конструкция.

В една статия на Едуард фон Хартман, „Последните въпроси на теорията на познанието и метафизиката“ (в „Списание за философия и философска критика“, т. 108, с. 55 и сл.), моята „Философия на свободата“ е причислена към онова философско направление на мисълта, което иска да се опира на един „теоретико-познавателен монизъм“. Такава гледна точка Едуард фон Хартман отхвърля като невъзможна. В основата на това лежи следното. Според начина на представяне, който намира израз в споменатата статия, има само три възможни теоретико-познавателни гледни точки. Или човек остава на наивната гледна точка, която приема възприеманите явления за действителни неща извън човешкото съзнание. Тогава на човека му липсвало критическо познание. Той не проумявал, че със своето съдържание на съзнанието все пак е само в собственото си съзнание. Не прозирал, че има работа не с „маса сама по себе си“, а само със собствения си обект на съзнанието. Който оставал на тази гледна точка или се връщал отново към нея чрез някакви съображения, той бил наивен реалист. Но тази гледна точка била именно невъзможна, защото не съзнавала, че съзнанието има само своите собствени обекти на съзнанието. Или човек прозирал това положение на нещата и напълно си го признавал. Тогава ставал най-напред трансцендентален идеалист. Но тогава трябвало да отрича, че от някакво „нещо само по себе си“ може някога да се появи нещо в човешкото съзнание. С това обаче не избягвал абсолютния илюзионизъм, стига само да бил достатъчно последователен за това. Защото светът, срещу който човек стои, се превръща за него в една гола сума от обекти на съзнанието, и то само от обекти на собственото съзнание. Тогава човек бил принуден – абсурдно – да мисли и другите хора само като присъстващи единствено в собственото си съдържание на съзнанието. Възможна гледна точка била само третата, трансценденталният реализъм. Той приема, че има „неща сами по себе си“, но съзнанието по никакъв начин не може да има работа с тях в непосредственото преживяване. Те предизвикват отвъд човешкото съзнание, по начин, който не попада в съзнанието,

появата на обектите на съзнанието в него. До тези „неща сами по себе си“ може да се стигне само чрез умозаключение от единствено преживяното, но именно само представено съдържание на съзнанието. Едуард фон Хартман твърди сега в споменатата статия, че един „теоретико-познавателен монизъм“, както той схваща моята гледна точка, в действителност трябвало да се присъедини към една от трите гледни точки; той само не го правел, защото не извличал действителните последици от своите предпоставки. И после в статията се казва: „Ако човек иска да разбере към коя теоретико-познавателна гледна точка принадлежи един уж теоретико-познавателен монист, достатъчно е само да му зададе няколко въпроса и да го принуди да им отговори. Защото от само себе си никой такъв не се съгласява да се изкаже по тези точки и той ще се опитва по всякакъв начин да избегне и отговора на преки въпроси, защото всеки отговор премахва претенцията за теоретико-познавателен монизъм като гледна точка, различна от трите други. Тези въпроси са следните: 1. Непрекъснати ли са нещата в своето съществуване, или прекъсващи? Ако отговорът гласи: те са непрекъснати, тогава имаме работа с някаква форма на наивния реализъм. Ако гласи: те са прекъсващи, тогава е налице трансцендентален идеализъм. Но ако гласи: те са от една страна (като съдържания на абсолютното съзнание, или като несъзнавани представи, или като възможности за възприятие) непрекъснати, от друга страна (като съдържания на ограниченото съзнание) прекъсващи, тогава е установен трансцендентален реализъм. – 2. Когато трима души седят на една маса, колко екземпляра от масата са налице? Който отговори: един, е наивен реалист; който отговори: три, е трансцендентален идеалист; а който отговори: четири, той е трансцендентален реалист. При това наистина се предполага, че човек има право да обедини нещо толкова разнородно като едната маса като нещо само по себе си и трите маси като обекти на възприятието в трите съзнания под общото наименование ‚екземпляри от масата‘. Комуто това се стори твърде голяма волност, той ще трябва да даде отговора ‚един и три‘ вместо ‚четири‘. – 3. Когато двама души са заедно сами в една стая, колко екземпляра от тези лица са налице? Който отговори: два, е наивен реалист; който отговори: четири (а

именно във всяко от двете съзнания един Аз и един друг), той е трансцендентален идеалист; а който отговори: шест (а именно две лица като неща сами по себе си и четири обекта на представата за лица в двете съзнания), той е трансцендентален реалист. Който би искал да докаже, че теоретико-познавателният монизъм е гледна точка, различна от тези три, той би трябвало да даде на всеки от тези три въпроса друг отговор; но аз не бих знаел как би могъл да гласи той.“ Отговорите на „Философия на свободата“ би трябвало да гласят така: 1. Който от нещата схваща само съдържанията на възприятието и ги взема за действителност, е наивен реалист и той не си дава сметка, че всъщност би имал право да смята тези съдържания на възприятието за съществуващи само докато гледа към нещата, че следователно би трябвало да мисли онова, което има пред себе си, като прекъсващо. Но щом си даде ясна сметка, че действителност е налице само в проникнатото от мисли възприемаемо, той стига до прозрението, че съдържанието на възприятието, което се появява като прекъсващо, проникнато от изработеното в мисленето, се разкрива като непрекъснато. Следователно за непрекъснато трябва да се смята: схванатото от преживяното мислене съдържание на възприятието, от което онова, което само се възприема, би трябвало да се мисли като прекъсващо, ако – а това не е така – беше действително. – 2. Когато трима души седят на една маса, колко екземпляра от масата са налице? Налице е само една маса; но докато тримата души биха искали да останат при своите образи на възприятието, те би трябвало да кажат: тези образи на възприятието изобщо не са действителност. Щом преминат към схванатата в тяхното мислене маса, им се разкрива едната действителност на масата; със своите три съдържания на съзнанието те са обединени в тази действителност. – 3. Когато двама души са заедно сами в една стая, колко екземпляра от тези лица са налице? Съвсем сигурно не са налице шест – дори в смисъла на трансценденталния реалист – екземпляра, а само два. Само че всяко от лицата има най-напред както от себе си, така и от другото лице само недействителния образ на възприятието. От тези образи са налице четири, при чието присъствие в мисловните дейности на двете лица протича схващането на действителността. В

тази мисловна дейност всяко от лицата надхвърля своята сфера на съзнанието; в нея оживява сферата на другото и на собственото лице. В миговете на това оживяване лицата са затворени в своето съзнание толкова малко, колкото в съня. Само че в другите мигове съзнанието за това разтваряне в другия отново се появява, така че съзнанието на всяко от лицата в мислещото преживяване схваща себе си и другия. Знам, че трансценденталният реалист определя това като повторно изпадане в наивния реализъм. Но вече посочих в това съчинение, че наивният реализъм запазва своята оправданост за преживяното мислене. Трансценденталният реалист изобщо не се занимава с истинското положение на нещата в процеса на познанието; той се откъсва от него чрез една паяжина от мисли и се оплита в нея. Монизмът, който се появява във „Философия на свободата“, не би трябвало и да се нарича „теоретико-познавателен“, а ако човек иска да му даде някакво име, монизъм на мисълта. Всичко това бе неправилно разбрано от Едуард фон Хартман. Той не се спря на специфичното в изложението във „Философия на свободата“, а твърдеше, че съм направил опит да свържа Хегеловия универсалистки панлогизъм с индивидуалистичния феноменализъм на Хюм (с. 71 от „Списание за философия“, т. 108, бележка), докато в действителност „Философия на свободата“ като такава няма изобщо нищо общо с тези две гледни точки, които уж се стреми да обедини. (Тук се крие и причината, поради която за мен не можеше да бъде естествено да се занимавам например с „теоретико-познавателния монизъм“ на Йоханес Ремке. Гледната точка на „Философия на свободата“ е именно съвсем друга от онова, което Едуард фон Хартман и други наричат теоретико-познавателен монизъм.)

Второ приложение (Предговор към първото издание от 1884 г.)

По-долу се предава във всичко съществено онова, което стоеше като един вид „предговор“ в първото издание на тази книга. Тъй като то дава по-скоро мисловното настроение, от което преди двадесет и пет години написах книгата, отколкото да има непосредствено нещо общо с нейното съдържание, го поставям тук като „приложение“. Не бих искал да го изпусна изцяло поради това, че отново и отново

се появява мнението, че заради по-късните си духовнонаучни съчинения трябва да премълчавам нещо от по-ранните си съчинения.

Нашата епоха може да иска да черпи истината само от дълбината на човешката същност. От двата известни пътя на Шилер:

„Истината търсим и двамата: ти – отвън в живота, аз – вътре в сърцето, и така всеки сигурно я намира.

Ако окото е здраво, то среща отвън Твореца; ако е здраво сърцето, то сигурно отразява вътре света“ – на настоящето ще бъде от полза преди всичко вторият. Истина, която идва при нас отвън, винаги носи печата на несигурността. Само в онова, което на всеки от нас се явява като истина в собствената му вътрешност, можем да вярваме. Само истината може да ни донесе сигурност в развиването на нашите индивидуални сили. Силите на онзи, когото измъчват съмнения, са парализирани. В свят, който за него е загадъчен, той не може да намери цел за своето творчество.

Не искаме вече само да вярваме; искаме да знаем. Вярата изисква признаване на истини, които не прозираме напълно. Но онова, което не прозираме напълно, се противи на индивидуалното, което иска да преживее всичко със своята най-дълбока вътрешност. Само онова знание ни задоволява, което не се подчинява на никаква външна норма, а извира от вътрешния живот на личността.

Не искаме и такова знание, което се е оформило веднъж завинаги в замръзнали школски правила и е съхранено в компендиуми, валидни за всички времена. Всеки от нас се смята в правото си да изхожда от своя най-близък опит, от своите непосредствени преживявания, и оттам да се издига до познанието на цялата вселена. Стремим се към сигурно знание, но всеки по свой собствен начин. Нашите научни учения също не бива вече да приемат такъв облик, сякаш признаването им е въпрос на безусловна принуда. Никой от нас не би искал да даде на научно съчинение заглавие като онова, което някога е дал Фихте: „Ясен като слънце отчет пред широката публика за истинската същност на най-новата философия. Опит читателите да бъдат принудени да разберат.“ Днес никой не бива да бъде принуждаван да разбира. От онзи, когото не тласка към даден възглед някаква особена, индивидуална потребност, не изискваме

нито признание, нито съгласие. И на още незрелия човек, на детето, днес не искаме да втълпяваме познания, а се стремим да развием способностите му, за да не се налага вече то да бъде принуждавано да разбира, а да иска да разбира.

Не си правя никакви илюзии по отношение на тази характеристика на моята епоха. Зная колко много лишена от индивидуалност шаблонност живее и се шири. Но също така добре зная, че много мои съвременници се стремят да уредят живота си в духа на посочената насока. На тях бих искал да посветя това съчинение. То няма за задача да води по „единствено възможния“ път към истината, а иска да разкаже за онзи път, по който е тръгнал някой, комуто е грижа за истината.

Съчинението води най-напред в по-абстрактни области, където мисълта трябва да очертава ясни контури, за да стигне до сигурни точки. Но от сухите понятия читателят бива отведен и в конкретния живот. Защото аз съм напълно убеден, че човек трябва да се издигне и в етерното царство на понятията, ако иска да преживее битието във всички посоки. Който умее да се наслаждава само със сетивата, той не познава лакомствата на живота. Източните учени карат учащите се първо да прекарат години в живот, изпълнен с лишения и аскеза, преди да им съобщят онова, което самите те знаят. Западът не изисква вече за науката никакви благочестиви упражнения и никаква аскеза, но затова пък изисква добрата воля човек за кратко време да се оттегли от непосредствените впечатления на живота и да навлезе в областта на чистия свят на мислите.

Областите на живота са много. За всяка отделна от тях се развиват особени науки. Но самият живот е единство и колкото повече науките се стремят да се задълбочат в отделните области, толкова повече се отдалечават от съзерцанието на живото световно цяло. Трябва да има знание, което търси в отделните науки елементите, за да върне човека отново към пълния живот. Ученият специалист иска чрез своите познания да придобие съзнание за света и неговите въздействия; в това съчинение целта е философска: самата наука трябва да стане органично-жива. Отделните науки са предварителни степени на науката, към която се стремим тук. Подобно отношение

цари в изкуствата. Композиторът работи въз основа на учението за композицията. Последното е сума от знания, чието притежание е необходимо предварително условие за композирането. В композирането законите на учението за композицията служат на живота, на реалната действителност. Точно в същия смисъл философията е изкуство. Всички истински философи са били художници на понятията. За тях човешките идеи са станали материал за изкуството, а научният метод – художествена техника. Абстрактното мислене получава по този начин конкретен, индивидуален живот. Идеите стават сили на живота. Тогава не само имаме знание за нещата, а сме превърнали знанието в реален, сам себе си владеещ организъм; нашето действително, дейно съзнание се е поставило над чисто пасивното приемане на истини.

Как философията като изкуство се отнася към свободата на човека, какво представлява тя и дали сме причастни на нея, или можем да станем причастни: това е главният въпрос на моето съчинение. Всички други научни изложения са поместени тук само защото в крайна сметка дават разяснение за онези въпроси, които според мен са най-близки до човека. Тези страници имат за цел да дадат една „Философия на свободата“.

Цялата наука би била само задоволяване на празно любопитство, ако не се стремеше да повиши стойността на съществуването на човешката личност. Истинската си стойност науките получават едва чрез представянето на човешкото значение на техните резултати. Крайна цел на индивида не може да бъде облагородяването на отделна душевна способност, а развитието на всички дремещи в нас способности. Знанието има стойност само поради това, че допринася за всестранното разгръщане на цялата човешка природа.

Затова това съчинение схваща отношението между науката и живота не така, че човекът трябва да се преклони пред идеята и да посвети силите си в нейна служба, а в смисъл, че той овладява света на идеите, за да го използва за своите човешки цели, които надхвърлят чисто научните. Човек трябва да може да застане срещу идеята, като я преживява; иначе попада в робство на нея.

Бележки

(1) Тук са изпуснати изцяло само най-първите встъпителни изречения (от първото издание) на тези изложения, които днес ми се струват съвсем несъществени. Но онова, което е казано по-нататък в тях, ми се струва и днес необходимо да бъде казано въпреки природонаучния начин на мислене на нашите съвременници, дори тъкмо заради него.