

НАУКИТЕ ЗА ДУХА И НАУКИТЕ  
ЗА ПРИРОДАТА  
В ПОСТ-КАНТИАНСКИТЕ ТЕОРИИ  
НА В. ДИЛТАЙ, В. ВИНДЕЛБАНД  
И Х. РИКЕРТ

Георги Белогашев\*

HUMAN SCIENCES AND NATURAL SCIENCES  
IN THE POST-KANTIAN THEORIES OF W. DILTHEY,  
W. WINDELBAND AND H. RICKERT

DOI: 10.54664/NBNY2937

Georgi Belogashev

**Abstract:** The article examines the solutions provided by Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband and Heinrich Rickert concerning the knowledge of society. Each of them speaks of two basic classes of science: of nature and of human, which have different starting points, and therefore different fields.

**Keywords:** Dilthey, Windelband, Rickert, knowledge of society, natural sciences, human sciences.

Целият XIX век, както и началото на XX век, е период на невиджано до този момент идейно разнообразие в сферата на духовността и мисленето на Европа. Творческата рационалност по това време разширява интелектуалната палитра до схващания, концепции и теории, които много често поставят нови предизвикателства пред философската разсъдъчност и научното мислене. Едни от най-съществените въпроси тогава са свързани с питанието за същността на социалната действителност, класификацията

---

\* Георги Белогашев – доцент, доктор, Философски факултет, ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“, e-mail: g.belogashev@uni-vt.bg

на науките, занимаващи се с нея, и обяснението, което те предоставят относно тази реалност, както и онтологико-гносеологичният фундамент, върху който са изградени тези решения. Това са основанията за възникването на значими теоретични напрежения и формирането на добре аргументирани идейни опозиции по онова време. През посочения исторически период, в това отношение, се предлагат различни парадигми, но водеща роля изиграват ученията развивани от представителите на Баденско-фрайбургската неокантианска школа – Вилхелм Винделбанд и Хайнрих Рикерт, както и представителят на т. нар. Философия на живота – Вилхелм Дилтай.

Настоящата статия ще се занимае именно с решенията, които предоставят посочените немски философи, независимо от техните изначално различни теоретични нагласи и концепти. Всеки един от тях говори за наличието на два базисни класа науки: за природата и за духа, които имат различни изходни положения, следователно и разни обхватни области. Освен важността на ученията на посочените мислители при формирането на познанието на социалната действителност, друго основание за нейното написване е неизменната значимост на проблематиката относно истинното познание за обществото и неговите явления.

Една от най-влиятелните концептуални линии относно социалната действителност през споменатия период, стремяща се да предостави възможно най-пълна експликация, е свързана с теорията на Дилтай. За него философията има функцията да изучава и дава познание за загадката на света и живота (Дилтай 2001: 34; 56), като последният ни е даден в нашето актуално познание в безбройни форми и все пак навсякъде проявява едни и същи черти (Дилтай 1998: 143). Христо Тодоров разяснява идеята на Дилтай, определящ живота като основния факт и изходна точка на философията, познатото отвътре, отвъд което не може да се отиде (Тодоров 2001: 11). Преживяването на живота, което е непосредствено, има индивидуално-частен характер, с което предизвиква усъмняване в способността да се реализира чисто теоретична рефлексивност спрямо неговите вътрешни ко-

релации. За да го преодолее Дилтай предлага формулировката за троичната взаимовръзка „преживяване–възприятие–разбиране“ (Дилтай 1998: 214), която е едновременно възможност за обяснение на света на човека и е основата за разграничаване между науките за духа и науките за природата. Именно в посочената корелация познавателно е представено и достъпно единството на живот, обект и индивид.

За да избегне евентуални по-нататъшни логически затруднения, Дилтай въвежда понятието „жизнен опит“ (Дилтай 1998: 144), който е продукт на размисъла върху живота, макар да говори за „вътрешен опит“. За немския философ вътрешният опит е на първо място, а това означава способността да познаваме връзката на нашето собствено съществуване и на простото съществуване на човешкия психически живот като цяло. Вътрешното преживяване, продължава той, обхваща повече от вътрешното възприятие, тъй като свързва рефлексивното осъзнаване на моите действия на възприемане, мислене и т.н., с външните възприятия, т.е. обектите, присъстващи в съзнанието, като по този начин се стига до едно цяло, в което фактите на моето съзнание образуват съвкупност от знания, свързани с мисълта. Вътрешният опит, за него, в своята проста форма означава не просто синтез на елементи от знанието, а по-скоро цялостта на човешкото същество (Dilthey 1989: 280). Идеята на Дилтай е да посочи, че „преживяване“-то, макар и минималната единица на психичния живот, чийто елементи на вътрешната структура са действие и съдържание (Соболева 2014: 71-72), понеже е акт на среща със света, е изцяло конституирано само когато е намерило израз, който е комуникативен, т.е. предназначен да бъде разбран (Роди 2002: 24), макар да изразява единството на субективния ъгъл на всеки отделен съзнателен жизнен опит и света.

Конкретните събития от заобикалящата ни действителност, изграждат в индивида синтез от реално и сетивно-субективно, генерализирайки се в предметно и общо познание, като общите черти на жизнения опит са общи за всички (Дилтай 1998: 144), макар опитът да се изгражда специфично при всеки човек. За нем-

ския учен това е факт, понеже в индивидуалния жизнен опит, на база емпирично повторение, хората получават все по-еднозначно и сигурно познание, изградено от симбиозата на увеличаващия се брой обобщения чрез рефлексия и анализ на формите на жизнения опит. Дилтай, сочи американският философ Чарлз Бамбах, твърди че животът, представен ни в рамките на нашия опит, не е случаен набор от сетивни впечатления или куриози, а единството на фрагменти в психически организирано цяло (Bambach 1995: 152), като така във веригата на индивидите възниква общият жизнен опит (Дилтай 1998: 144, заключава немският мислител.

Основанието за подобно обобщение Дилтай вижда в сложната плетеница от взаимовръзки между отделното съзнание, другите индивиди, заобикалящото ги и техните законосъобразни релации, които са скелетът на жизнения опит и на формиращото се в него емпирично съзнание (Дилтай 1998: 145). Факторите на емпиричното съзнание са първите три елемента на системата, а самото то е изградено от корелациите между тях. Каквито и процедури да прилага философското мислене, чрез които да се абстрахира от отделите фактори и техните отношения, те си остават определящи предпоставки на самия живот, неразрушими като него и неподлежащи на никаква промяна от мислене (Дилтай 1998: 145), еднозначно твърди той.

Но независимо от това, а и именно поради това фактическо положение емпиричното съзнание предоставя възможност за разбиране, т.е. познание, защото то съдържа в себе си осъзнатостта за собствената жизненост, предметите и връзките между тях, дадено на възприятието, дадените в съвместното им съществуване и последователност личности (Дилтай 1998: 214). С други думи, интенцията на философския интерес е насочена към заобикалящата човека действителност, с която се съотнася, следователно в тях едновременно се констатира обективността на общото, единичното и техните корелации. Финландският учен Андрус Тул има основание да отбележи, че за Дилтай обективността на познанието в науките за духа като постижимост на универсалната валидност на знанието е изначално важно. Както той (Дилтай – м.

бел.) го вижда, способността на дадения тип знания да упражнява оптимизиращо противодействие върху социалния живот зависи от обективността на това знание. Тази способност да упражнява такова влияние, според Дилтай, е от съществено значение за науките за духа като форма на теоретичното и практическото саморефлексиране на обществото (Toot 2007: 13). Същевременно Дилтай прави изрично уточнение, че това не е релация на представяне, както се изразява отношение на субекта към обекта, а взаимовръзка на целия живот (Дилтай 1998: 214), и по този начин посочва как философското мислене разкрива независимата реалност (Дилтай 1998: 215) и дава познание за нея.

На това основание Дилтай твърди, че релацията философия–наука се представя чрез понятийното мислене и съдържащото се в него изискване за общовалидност (Дилтай 1998: 213), което може да обхване едновременно всички жизнени дейности и човешкото душевно. С други думи, предназначението на философията е формирането на общовалидно мислене, а от там и знание, базирано на термини, които се състоят от симбиозата на жизненост и съзнание. Ето способа, по който познанието може да достигне както до материалната обектна сфера на заобикалящото човека, така и до неговата духовна област (Дилтай 1998: 191). Това е довода на Дилтай да утвърждава емпиричното съзнание като единствената непротиворечива научно-методологическа и познавателна компетентност по отношение на живота в неговата цялост и пълнота.

Във връзка с изложената дотук концептуална линия Дилтай подчертава отликата между двете най-характерни страни на понятието „живот“. От една страна, това е корелацията на живите същества във природата, а от друга страна, това е взаимодействието, съществуващо между конкретни индивиди при дадени външни условия. Последното, по неговото убеждение, може да бъде осъзнато без да се вземат под внимание измененията по време и място в самобитния човешки свят. Научната позиция на Дилтай и перманентният му стремеж към историческото разбиране на опита на живите общности (Midgley 2013: 162), т.е.

за социално-историческия живот на хората, разбиран като интегрална цялост от посочените две автентични полета, се явява фундамента, върху който немският учен изгражда своята теория за разделението на науките на два класа: науките за природата и науките за духа (Дилтай 1998: 30). Концептуалната методология при обосноваване на философската база на науките, използвана от Дилтай е съчетание между исторически подход и системен метод (Dilthey 1989: 47), които се допълват. Систематичността е характерна за науката, затова той се стреми да приложи тази системност, особено при историческия метод, като изначално посочи възможните за употреба значими базови систематични идеи. Историческият способ при Дилтай има за цел да определи мястото на конкретните науки в обществено-историческото развитие и неговата зависимост от доминиращите ценности в определен времеви период на човешката история.

Не учудва фокуса на Дилтай върху историцизма, характерен за германската философска мисъл в ранния период на модерната философия на Европа. Особено от втората половина на XIX век нараства интересът към взаимовръзките между различните науки, свързани със социално-историческото познание (Стоянов 2004: 270), и немският мислител не е изключение от тази тенденция. От история на философията е известно, че историцизмът възприема основно емпирична методика, съчетана с разбирането за универсалността на историческото развитие (Дилтай 2001: 45), което определя стойността на конкретния факт именно от гледна точка на неговата креативност в тази еволюция. Затова не е чудно, че обясненията на настоящето могат да се дават чрез миналото, като принципът напълно важи и за духовния живот на хората.

Изначален стремеж на Дилтай е да предостави непротиворечиво познание за осъзнаване на вътрешните закони на обществото (Dilthey 1989: 55), като с това да се открият нови възможности за неговото развитие и усъвършенстване. Акцентът е върху основата, която служи за база на науката относно историческото развитие на обществото и която ще предостави философски отговори на въпросите относно заобикалящото човека, защото

философията разкрива целевата взаимовръзка на социално-историческата действителност (Дилтай 2001: 57). Това е пункта, в който се разкрива една историческа взаимовръзка (Дилтай 2001: 34) и се явява пресечната точка на философията и науките за историческото битие на социалната действителност. Според Дилтай така ще се постигне двоен успех, понеже едновременно ще осигурят условия за изучаване на заобикалящото човека, освен като социална действителност, но и като природа. За немския мислител всичко в света – било то социално или природно, е във взаимовръзки. По тази причина именно познанието на общите закономерности, които предопределят съответните корелации, би довело до желаната еволюция. В това фактическо положение той вижда и все по-нарастващата роля на обществените науки спрямо естествознанието (Dilthey 1989: 56), защото първите предоставят познание за същността на иманентните основания за развитие дори в природната действителност.

За Дилтай практиката да се обясни духовния живот и историческата действителност редуционистки посредством директно привнасяне на естествонаучните подходи, не е успешен. Причината е във фактическото положение, че това не реализира връзка с фактите на съзнанието, а следователно и не предоставя средства за философско обяснение и знание (Dilthey 1989: 48). Самото наблюдение на историческите събития и тяхното сравнение не дава възможност да се обясни структурата на общественото, а за познание на т.нар. ретроспективни факти не може да се говори изобщо. Китайският учен Шиинг Жанг отбелязва, че за Дилтай обективността на науките за природата е идентичността, достигнала абстрактно ниво, и следователно колкото по-абстрактен и универсален е обекта, толкова по-обективен е той. При хуманитарните изследвания не трябва да се спира на етапа на абстрактната идентичност, защото се изисква процесът да бъде обърнат след като съзнателната дейност достигне нивото на абстрактна идентичност, т.е. върви се от абстрактното към конкретното, редуцирайки универсалните неща до индивидуални. В науките за духа обективността се разбира като нещо раз-

лично от абстрактна идентичност, понеже в тях и в познатия свят тя (обективността – *м. бел.*) се състои в проследяване на отношения в рамките на набор от хоризонти и взаимовръзки, които се наблюдават тълкувателно и рефлексивно (Zhang 2007: 151). От тук чисто естественонаучните методи в историческото познание не са способни да предоставят непротиворечиво знание нито за душевният живот, нито за тяхното взаимодействие в различните условия, нито за перспективите за тяхното изменение. Възниква нова сфера (Дилтай 2001: 47), която не принадлежи към частните науки и която се занимава с познанието в неговата цялост.

Дилтай говори за необходимостта от иновативна интерпретация на познанието за посочената нова област – социално-историческата действителност (Dilthey 1989: 74) и нейните елементи, чиито основни концепции и правила са открити и свързани в по-голямата си част при упражняването на действителни социални функции (Dilthey 1989: 73). Немският философ посочва, че неоспорим аргумент за тази възможност открива вътрешния опит, който е съдържание на съзнанието. Именно тази фактическа наличност предоставя непротеречива и сигурна база, от която да изходи при изследването (Dilthey 1989: 50). Неговото основание е, че всяка наука започва с опита, защото когато външното преживяване е интегрирано във вътрешното преживяване като факт на съзнанието, възниква онази всеобхватна връзка от опит, която се състои от фактите на съзнанието и обхваща всяко състояние на нещата (Dilthey 1989: 270). Така всеки опит е изначално свързан със състоянията на съзнанието, поради целостта на човешката същност.

За доказателство на своята теза Дилтай издига постановката за човека като дуалистично жизнено единство, едновременно съществуващо като система от духовни явления и като материално цяло (Dilthey 1989: 67). По тази причина индивидът влиза в корелации със заобикалящата го действителност, като познанието се реализира на база експликация на отношенията в общата система на материално и духовно, и затова на практика човекът е обусловен от двойно отношение (Dilthey 1989: 69). Практика-



та на човека е свързана с исканията, целите, считаното за ценно и волята му, от което се констатира телеологичност на неговите действия, но се реализира в материалното. По тази причина Дилтай говори, че има перманентно смесване (Dilthey 1989: 70), с което експлицира тази дуалистична корелация и очертава друга страна на условното различие (Dilthey 1989: 70) на науките за духа и науките за природата, понеже техните познания се преплитат (Dilthey 1989: 71). Така той е убеден, че еднозначно установява и изяснява защо природните обусловености предопределят в различна степен духовните явления, като позволяват при проучването им да посочат и конкретни условия и следствия при дадено духовно явление. На тази база – познанието на условията и средствата (Dilthey 1989: 71), немският мислител експлицира иманентната същност на социално-историческите събития в своята теория. Това за Дилтай е единственото гносеологическо решение.

На практика с това се формира фундамента, върху който Дилтай обосновава науките за духа едновременно като самостоятелна сфера от живота като цяло, и човешкия свят в частност. За немския учен анализът на съдържанията на съзнанието е съсредоточие и централна цел (Dilthey 1989: 50) на науките изучаващи обществото, понеже човекът притежава многовариантни възможности да иска, чувства и мисли. По такъв начин впоследствие Дилтай съотнася научното мислене към изучаване на самия човек, елементи от когото са душевния опит, езика и историята му. За немския философ обусловената дейност с всички нейни прояви е изградена от взаимовплитащите се действия на индивидите, разбирани като няколко неща едновременно – жизнени единства, външен свят, другите хора с техният темпорален живот и перманентни взаимодействия (Dilthey 1989: 51). Според Дилтай именно чрез човека, разбираан като единна цялост, която посредством усещанията, представите и волята си реализира отделните области на живота, може да се познава всичко в заобикалящото ни. Това позволява нова интерпретация на социално-историческите факти и данни, като фактическият акцент не-

изменно е върху практическите мотиви на човешкото поведение. Така за Дилтай на мястото на противоположността теоретична философия – практическа философия идва „опозицията“ науки за природата – науки за духа (Dilthey 1989: 212), и като цяло каузалността заменя общите форми, а иманентността – трансцендентността.

За да уточни какво има точно предвид когато говори за науките, изучаващи социума и неговата история, Дилтай им дава името науки за духа (Dilthey 1989: 56), като по този начин реализира отликата с науките за природата. Общото между тях е, че те са изградени от осмислени факти, които са вложени в съответни понятия, но тяхната методология е различна. За да се установи обаче каква точно е разликата между тях, на първо място е необходимо да се установи обхвата на науките за духа. Проучвайки дисциплините, които изучават по онова време обществено-историческите данни – история, социология, културология и други, Дилтай констатира техния твърде тесен предмет на изследване (Dilthey 1989: 58). Той заключава, че това фактическо състояние не отговаря на идеята социално-историческото проучване освен да изучава в пълнота тази област от съществуващото, така и да очертае ясна граница спрямо обема на търсене на науките за природата.

За Дилтай до момента, в който си поставя за цел разработването на своята обществено-историческа теория, такива опити са правени, макар до постигане на самостоятелен статут на науките за духа да не се достига. За него процесът на формиране на науките за духа е много бавен (Dilthey 1989: 208) и това води до впечатлението за тяхната субординираност на науките за природата. Процесът се забавя, според немския мислител, заради специфичния обект на изследване – човекът и неговата социално-историческа действителност, съпътствани от многобройни метафизически наслагвания. Изходната точка е човека, защото той е творецът на самото общество и неговата история. По тази причина анализът на човека разбира се като жизнено единство и проучването на изградената от него структура, чрез установява-

нето и въвеждането на обясняващи закони, за сметка на всеобщите форми на духовен живот, идващи от метафизиката на Средновековието (Дилтей 2013: 77), е фундаментален. Независимо че от зората на модерната философия търсенето на родови понятия не е цел, а се търсят закономерности, сочещи как един процес се обуславя от друг или други такива. За да се осъществи това, немският философ настоява, че науките за духа е нужно да се поставят на единствения възможен фундамент – първопринципите на човешкото познание (Dilthey 1989: 61), които посочват в каква степен може природата, натуралния свят да се познава. Този познавателен процес задължително е нужно да се съпровожда от възприемане и на практическото отношение на човека към заобикалящото го.

За Дилтай към вътрешния опит трябва да се прибави мотивираната от интереси, цели, ценности и активната воля практика на човека в социума. Само така, убеден е той, едновременно може да се достигне до анализ на този душевен опит (Dilthey 1989: 61) и да се постави ясна граница спрямо чисто сетивно-разсъдъчния опит. Това е белега, по който се очертават границите между науките за духа и науките за природата, отликите между тях са при техните познавателни методи, които ще позволят да се укаже тяхната основна научна цел при осъзнаването на живота, изхождащо от самия него. Той настоява, че само когато се направи това фактическо разделение може да се посочи точната бразда, разделяща познавателните сфери на двата вида науки, т.е. къде свършва познанието за природата и къде започва самостоятелната наука за духа, изградена на своята собствена база (Dilthey 1989: 64). Само тогава ще се избегнат познавателните неясноти, макар посоченото по-горе иманентно разделение да не експлицира напълно начина, по който науките за духа обемат факти от науките за природата и имат в основата си познание за последните.

Позицията на Дилтай при проблемата за разделиението на науките е, че критерият, по който това се реализира, стои на базата на различните видове познавателен опит. Немският философ настоява, че има различия в начините, по които дадено съдържа-

ние може да бъде свързано с нашето Аз (Dilthey 1989: 292). Димитър Иванчев отбелязва стремежа на Дилтай да отхвърли опита ориентиран според естествените науки, автоматизиращ душевния живот и стигащ до абстракции, и да утвърди друг, вземащ за основа целостта на душевния живот като методът е анализ и описание (Иванчев 1942а: 366). По-късно същото констатира и руският учен Леонид Писарчик, посочвайки, че за Дилтай основата за науките за духа е вътрешният опит, при който мисленето е непосредствено на база вътрешно преживяване, а за науките за природата – чисто сетивният опит, където се абстрахира и обобщава (Писарчик 2012: 58). Приведеното еднозначно сочи неизменната линия по този въпрос, разработвана от Дилтай през годините.

Изначалното съдържание на науките за духа се предоставя от обществено-историческата действителност дотолкова, доколкото тази реалност се е запазила в човешкото съзнание като исторически данни и е станала достъпна за научно изследване като информация за обществото, излизаща извън моментното му състояние (Dilthey 1989: 76). Това познание е изразено в лингвистични изрази, суеверия, правови норми, нрави и живото предание (Dilthey 1989: 76-77), т.е. изобщо в запазването на самобитния императив на съответната човешка организация. Той говори, че посредством посочения критерий се конфигурират два момента, аспекта при познанието, което се отнася до науките за природата. Неговият аргумент е, че при взаимовръзката на материален свят с човешка сетивност се формира определена невъзможност за сравнение между елементите на нашия опит, което пречи точно да се констатира източника на информация (Dilthey 1989: 62). Така познанието става по аналогия и се отнася за цялата сфера от науките за природата. За немския учен именно посочените иманентни граници на човешкото познание, поставени в неговата изходна точка, очертават и неговите предели. Той стои на позицията, че неспособността да се извличат фактите от духовния живот от фактите от природно-механистичен порядък, заради различният им произход (Dilthey 1989: 63), не е пречка духовните факти да бъдат включени в системата на материалните.

Дилтай твърди, че науките за духа изследват социално-историческата действителност на база емпирични данни и затова предопределят изграждането и употребата на нови понятия. Карл Апел с основание подчертава, че Дилтай го нарича „категории на живота“ (Apel 1987: 133). Така при проучванията на обществото понятийният апарат, изграден на основата на средновековната метафизика, престава да се употребява, като така се руши и метафизическата концепция за обществото (Dilthey 1989: 207). Независимо от това, в познанието за социума от Средновековието остава убеждението, че има иманентни връзки. На тази основа се базира корелацията на историята с телеологията, която впоследствие на многообразния многозначен исторически материал (Dilthey 1989: 208) е преодоляна. Така практически телеологията в познанието на социално-историческата действителност е отхвърлена и заменена с търсене и проучване на каузалността. Последната, макар и метод на естествознанието, придобива съществено значение за науките изучаващи обществото, понеже в съчетание с употребата на анализ спрямо сложните душевни явления предоставя познание.

За науките за духа тенденцията се свързва и с културната система на социума, т.е. с обяснението на неговата структура и ръководство, където те се интересуват и търсят корелации, обусловени от закони (Dilthey 1989: 211). Методите са на основата на новосъздадените частни науки и дескриптивната психология (Dilthey 1977: 35; Dilthey 1989: 211), понеже пълната взаимосвързаност на психическия живот ни се проявява във вътрешното преживяване, като така предметът на психологията вече ни се представя като структурирана цялост, която се нуждае само от изясняване от гледна точка на нейните части (Harrington 2000: 437). В това се разкрива истинската задача на науките за духа – унищожаването на всяка метафизика в тяхната област (Dilthey 1989: 211); (Иванчев 1942б: 320), и психологическият метод става основната методология на хуманитарните науки (Marom 2014: 440), с която това ще се постигне.

Дилтай счита историята за най-сложния проблем за науките на духа (Dilthey 1989: 213). Тук също отпада трансцендентното разбиране относно нея, нейното развитие и насоки, което е заменено от схващането за реалните взаимовръзки между хората, които ги обединяват. Независимо от все още солидното влияние на мисловни конструкции, идващи от Средновековието в ранните философски теории от модерността, анализът на изследвания обект надскача границите на естествената система и подготвя почвата за историческото съзнание. Формирането му, по своята същност, е „модернистично“, понеже нарушава приемствеността и идентичността, като въвежда интервали, разстояния и различия, които рефлексията и концептуализацията трябва да зачитат, а не да се стремят да преодолеят (Nelson 2019: 10). С обособяването на историческото съзнание практически започва да се установява различието в отношенията между законите и елементите на естествознанието и на обществената действителност.

От метафизиката, доминираща в Средновековието, се оформя друга съвкупност от науки за естествознанието, или науките за природата (Dilthey 1989: 192), за която се спомена при изложение същността на науките за духа. Обособяването е свързано с постепенното отдалечаване на изследователския интерес от онтологичната проблематика, съпроводено от стремеж към все по-голяма точност в техническо отношение, както и поставянето на науките в услуга на обществените импулси и интереси. Фактически това е поставяне на ударение върху практическите нужди на социума, следователно и възникване на нови задачи и цели, свързани с чисто предметната част на обществото. Така се появяват специалните науки, които имат тясно зададени цели в конкретната сфера на съществуващото (Dilthey 1989: 193) и които посредством експериментално-измервателни процедури могат да постигнат все по-дълбоко навлизане (Dilthey 1989: 194) във физическото.

Експликацията на същността на науките за духа разкри много от характерните черти на науките за природата, затова изложението посочва само най-съществените страни на послед-

ните. Развитието и обогатяването на специалните науки отвеща до съставяне на нови познавателни парадигми в науката. Например толкова влиятелното през Средновековието Аристотелово учение за елементите вече е възможно да бъде преодоляно в положителна насока и да се премине отвъд него. Същият ефект се постига и в други сфери: механиката, математиката с нейните аналитична геометрия, диференциални изчисления и други, които разкриват каузалността, движението, инерцията и други величини, които до този момент имат единствено възможен външен източник. Постепенно научният анализ, поставен на новите начала и изисквания на естествознанието, посочва корелацията между различните фактори. По този начин аналитичният метод се установява като основен подход освен за абстракция, но и за фактическото разлагане чрез външна намеса (Dilthey 1989: 196), което е съществена научна новост.

По този начин неминуемо се достига до замяната на монотеистично-теологично аргументираните субстанционални форми, познавани дескриптивно, с материализъм, считащ атомите, молекулите и гравитацията за реални същности (Dilthey 1989: 198), чрез които се познават условията на реално наличното съществуване. Говори се за закони като този за съхранението на енергията в света и за повсеместен детерминизъм. Дилтай заявява, че няма по-груб и погрешен възглед от механистичното обяснение на природата, което фактически е метафизика на индуктивна основа (Dilthey 1989: 201). Той твърди, че този тип естествонаучен монизъм не може да прекрачи границата на материалното, а неговите разлагащи операции (Dilthey 1989: 206) на практика превръщат природата като такава в нещо недостъпно за научен анализ. С основание Робърт Шаф отбелязва позицията на Дилтай, че прекомерно уважение към физиката, наблюдението, количественото определяне на резултатите и акцента върху прогнозирането, макар и правилно подчертани, ако някой иска да „обясни“ природните явления, са неподходящи ръководни принципи, особено ако се иска да се разбере общата взаимовръзка на психоисторическа реалност, както тя е „притежавана“

от жизнения опит. Тези, които обясняват природата, продължава американският мислител експликацията на идеите на Дилтай, не могат да знаят нищо за тази друга възможност, защото по принцип всичко, което им е позволено да кажат за живия опит, е, че той се случва вътре в наблюдаваните тела. Вярно е, че хората могат да бъдат наблюдавани и могат да бъдат създадени теории за тяхното поведение. Но хората и техните творения също могат да бъдат срещнати в живота и разбрани. С други думи, ние „сме“ както естествени, така и психико-исторически същества (Scharff 2013: 126). По тази причина Дилтай декларира, че единственият път, по който естествознанието може да тръгне, е теоретико-познавателното изследване (Dilthey 1989: 202), което да предложи непротиворечиво знание на каузалността в света.

Следващото иновативно учение за своето време, формулирано и отнасящо се до въпросите на социалната действителност, е философската концепция, разработвана от баденско-фрайбургските неокантианци Винделбанд и Рикерт. Изходната предпоставка на тяхното, по своята същност, телеологическо учение е схващането, че философията започва там, където започва проблема за ценността (Рикерт 1998: 26). Рикерт заявява, че хората се подчиняват на цели и изисквания, както в своя практически живот, така и в научната си дейност. Във философията, както я схващат баденско-фрайбургските телеолози, не става дума за познанието на действителността като такава, а се търси разтълкуване смисъла на живота и значението от познанието на действителността (Рикерт 2001: 69). Философията от миналото се разбира като учение за светогледа (Рикерт 2001: 33); (Виндельбанд 1995: 57), но има необходимост тя да бъде разработвана като наука за ценностите (Рикерт 2001: 31); (Рикерт 1998: 37). Философията е нужно да обхваща изцяло битието чрез тълкуването, основано на ценностите, позволяващо пълно проникване в действителността (Рикерт 1998: 41). Винделбанд утвърждава, че понеже от философията са изключени всякакви метафизически тенденции (Виндельбанд 1995: 24), тя е по-особен вид наука, а именно критическа наука за общовалидните ценности (Семёнов 2008: 189), както



посочва позицията на Винделбанд руският учен Валерий Семьонов. Тези нагласи на баденско-фрайбургските философи, както пояснява американският философ Фредерик Бейзър, са свързани с острата криза на идентичността, претърпяна от философията (Beiser 2011: 373) особено след критиката на Кант към метафизиката и бурното развитие на естествознанието.

Философията трябва едновременно да предостави ясно познание за света в неговата тоталност, мястото на човека в него, смисъла и ценността на човешкия живот, като изхожда от разбирането за действителността като единна цялост (Риккерт 1998: 22), с която хората влизат в корелация. За немския учен познанието за битието се достига чрез мисленето, познаващо го в неговата пълнота. По този начин се преодолява дуализма, идващ от субект-обектното отношение, традиционно използвано при добиване на познание.

Посочената корелация има три елемента: единното битие, ценността и смисъла, като последният обединява двата предходни (Риккерт 1998: 36). Риккерт пише, че ако искаме да поставим познаващия човек и неговото знание на непротиворечив фундамент, това трябва да бъде единственият възможен – „царството на ценностите и значението” (Риккерт 1998: 22). Идеята му е еднозначно да укаже задачата на философията, като наука за цялото, която разяснява взаимоотношенията между посочените елементи.

Атаката на телеологическото разбиране срещу „снетия обективизъм” (Риккерт 1998: 26) на природознанието се основава на убеждението, че по своята същност той е базиран на ценностите. И, понеже ценността е пряко свързана със субективното, в основата на този толкова утвърждаван „обективизъм” като критерий за истинност, в крайна сметка отново стои субективното разбиране за нея.

Отправната точка на телеологичната теория посочва по какъв начин ценността (значението) се реализира за човека. За Риккерт ценността принадлежи на една трансцендентна реалност, която е извън субекта и обекта, затова тя не винаги има връзка

с действителността. Причината за подобна трактовка е разбирането на неокантианците, че ценностите не са нито физическа реалност, нито психическа действителност (Риккерт 1998: 23), защото същността им се състои в тяхната значимост, а не в тяхната фактичност (Риккерт 1998: 236). Немският учен говори, че за ценностите не бива да се пита дали ги има или не. Те се появяват под формата на норми, правила, задължения, императиви, цели и задачи (Weiser 2011: 415). Единствено важно е дали имат значимост или нямат такава (Риккерт 1998: 23). За него йерархичния порядък на ценностите (Рикерт 2001: 38) може да открие самия смисъл на живота, следователно само като се тръгне от ценността може да се проникне в смисъла на самия субект и неговите актове (Риккерт 1998: 37), т.е. да се познава света като цялост.

За Рикерт, независимо от факта, че ценностите не принадлежат към действителността, разбираана като първата сфера на света, за хората те имат значение. В света се откриват множество предмети, които сами по себе си нямат ценност, но при определени условия стават особен вид ценности. В самостоятелното им съществуване тях просто ги има, но едва в комбинацията им стават особени ценности – „блага“ (Риккерт 1998: 22). Така германският философ е убеден, че разкрива същността на ценността като такава и разбулва различието между ценност и благо, погрешно възприемано за ценност.

За да уточни детайлно природата на ценността Рикерт посочва, че тя не съвпада и с оценката, разбираана като психологически акт на субекта (Риккерт 1998: 23). За него отликата еднозначно указва принадлежността на ценността към трансцендентната сфера на битието. Американският философ Гай Оукс отбелязва, че за баденско-фрайбургските философи ценностите са уникални и несравними по своята индивидуалност (Oakes 1990: 43). Друго доказателство за това той намира при разкриване същината на теоретичните ценности, каквито са научните истини. Фактически, независимо, че една установена истина може да се е оценявала от хората във всички времена като такава, това не осигурява нейната значимост.

Теорията, която Рикерт развива, го води до заключението, че светът се състои от действителност и ценност, а тяхното противоречие изгражда т.нар. световен проблем (Риккерт 1998: 24). Немският философ под „действителност” разбира и утвърждава субекта и обекта, от една страна, и ценностите, от друга страна. От тук търси разясняване отношенията между „чистата теория на ценността” и „чистата теория на битието” (Риккерт 1998: 29), обедини от смисъла. Така той може да направи следващата теоретична стъпка.

Рикерт започва да говори за изтълкуване на смисъла на живота, което се различава от обективизиращото обяснение, в смисъл на описание, както и от субективизиращото разбиране на действителността (Риккерт 1998: 35). За германския мислител изтълкуването представлява „третото царство” (Риккерт 1998: 29), обединяващо другите две сфери на света. Във връзка с това той въвежда специален термин „изтълкуване на смисъла” (Риккерт 1998: 36), който указва субективния акт на оценка от гледна точка на ценността и нейната значимост. Като последица от споменатите три корелационни елемента на мисленето, немският учен утвърждава наличието на три различни методи за познание: обяснение, разбиране и тълкуване (Риккерт 1998: 36). С разделянето на проблема за битието от този за ценностите Рикерт е убеден, че е постигнал очистено от субективизъм познание, отстраняващо двойствения смисъл на истината. Последната се гарантира като се премахва дихотомията субект–обект, принадлежащи към самото битие, познавано на основата на ценността. Така истина, по убеждението на Рикерт, става ценността. За да осъществи отстраняване противоречията от дихотомията субект–обект Рикерт изяснява същността на съзнанието. За немския философ съзнанието е на субекта, който е срещуположен на всички трансцендентални и иманентни обекти (Риккерт 1998: 36). Всяко от иманентния свят на човека е индивидуално и достоверно познаваемо, за разлика от трансцендентното, което е знаниево проблематично.

Следващата стъпка на Рикерт е разлагане съзнанието на субект и съдържание. За да се придобие точна дефиниция за су-

бекта на съзнанието (Риккерт 1997: 170), могат да се мислят три двойки (Риккерт 1998б: 26), разположени в ред, така че обемът на отнасящото се до обекта да се разширява, докато обхвата, числящ се към субекта, да се стеснява (Риккерт 1997: 173). Така се получава, че първото равнище за обекта е светът извън физическото тяло, второто – присъединеното към него индивидуално тяло и последното трето ниво е иманентният свят, т.е. всяко съдържание на съзнанието. И обратното – от субекта първо се абстрахира материалната човешка организация, после всички съдържания на съзнанието, като преходът между различните равнища става постепенно и плавно.

Посоченото троично противопоставяне на субект и обект, според Рикерт гарантира установяването на търсения субект, който е срещуположен на всяко съдържание на съзнанието. За този субект немският философ казва, че не включва нищо, което може да стане обект (Риккерт 1997: 173). Следователно не може да се каже нищо друго за него, освен че сам съзнава съдържанията си. Разбирайки това, имаме представа за неговите граници. Но това не е достатъчно, защото всяко, правещо съзнанието мое съзнание – възприятия, чувства, желания и други, също трябва да се отнесе към съдържанието на съзнанието, а не към „гносеологическия субект“ (Риккерт 1997: 175). Това е последното от редицата на субекта – неназованото, всеобщото, безличното съзнание (Риккерт 1997: 176); (Риккерт 1998б: 33), което по никакъв начин и никога не е възможно да стане обект и съдържание на съзнанието. Гносеологическият субект е форма на познаваемост, универсално условие за възможността за познание (Семёнов 2008: 191), и в най-строго значение на думата е противоположен на всичко, което може да стане обект – както на вещите, така и на душевните съдържания на индивида.

На основата на тази постановка Рикерт заявява, че гносеологическият идеализъм пряко отрича трансцендентността на личния субект, като същевременно доказва, че всяко индивидуално в субекта е иманентен нему обект. И понеже личното Аз става обект на съзнанието заради своята противоположност към него,

то следва, че само съзнанието изобщо може да възприема всички обекти, защото то не е нито иманентна действителност, нито трансцендентна реалност, а е понятие (Риккерт 1998б: 35), имащо съдържанията на съзнанието, а те самите са иманентно битие. Следователно съзнанието изобщо е концепцията за иманентно битие, за разлика от концепцията за трансцендентално битие. Съзнанието изобщо като понятие за иманентното битие е диаметрално противоположно на понятието за трансценденталното битие, което е недостъпно за познанието. Това, че съзнанието го има, но не може да се обективизира по никакъв начин, според Риккерт го прави нещо наиндивидуално познаващо, тъждествено за всички хора, и неговото съдържание помага да възприемаме всички обекти, включвайки индивидуалното Аз (Риккерт 1998б: 35). Това съзнание изобщо стои във фундамента на истинността на познанието, което му е подвластно. От своя страна, познанието винаги се изразява чрез съждението, което опосредствано също става зависимо от съзнанието изобщо, защото последното е предпоставка за съжденията (Виндельбанд 1995: 60). Благодарение на съзнанието изобщо изчистените от специфичното емпирично съдържание отделни човешки съзнания престават да се различат и така се гарантира истинността на нашето познание.

Риккерт дели обектите от света на физически съществуващи и психично съществуващи (Риккерт 1913: 195), независимо от това, че вещното и душевното са иманентно съдържание на съзнанието. Според него най-важното е отношението на нещото към друго нещо, а не какво е то, като безотносително към смисъла и значението просто битие. Така е защото немският учен утвърждава, че обектът на познанието не е света, независим от „теоретичния субект”, понеже няма възможност да се докаже непротиворечиво дали извън него има нещо (Риккерт 1998: 64-65). Риккерт разбира всичко, имано от субекта на познанието като негово конкретно състояние, и именно него познаваме, т.е. знаем своите представи. За немският философ светът се узнава посредством неговите качества, а не в неговото безотносително просто битие, ако изобщо за това може да се говори. Той се пита каква е

причината за обект на познанието да се приема някакъв трансцендентен по отношение на субекта свят със свой „порядък“, който може да се знае истинно.

Рикерт заявява, че да се говори за трансцендентен свят с „порядък“ от трансцендентни обекти може единствено ако се приеме, че познаваме посредством представи. Но подобна теза логически отвежда до ново питане за основанието да се узаконява този гносеологически принцип, понеже може ли еднозначно да се докаже, че познанието е представяне, и доколко, ако е така, то може да възпроизведе трансцендентния свят? От тезата, че познаваме само своите представи, Рикерт твърди, че не може на базата на „произволни метафизически допускания“ да се удвоява света между тях и вещите. Следователно не представите дават познание за трансцендентния свят, а това прави съждението (Рикерт 1998: 69), изразяващо действителността във вид на съдене. Следователно безличният по характер субект не е способен единствено на представи – съждението няма нищо общо с психологията (Рикерт 1998: 71), която според германския мислител принадлежи само на естествените науки (Harrington 2000: 439), както пояснява английският учен Остин Харингтън.

Рикерт заявява, че съждението е онова, чрез което притежаваме познание и затова основният проблем на гносеологията е въпросът за неговия предмет (Рикерт 1998: 69). Немският учен твърди, че съждението е индивидуален процес със самостоятелно значение спрямо представите и че тезата предоставя нов начин за отговор на горното питане. Той споделя постановката на Винделбанд, че по своята същност съждението е изцяло теоретична връзка на представи в акта на мисленето и разбирането (Рикерт 1913: 197), и благодарение на обсъждането се счита за вярно или невярно (Рикерт 1998: 74). Обсъждането има пряко отношение към истинността на съждението и едва свързването на съждение и обсъждане предоставя познание, защото се определя, съди, следователно утвърждава или отрича.

Фрайбургският философ заявява, че съждението дава познание за действителността понеже се определя по изискване

(Рикерт 1998: 73), т.е. необходимост. Идеята на Рикерт е, че ако нещо е действително, то ни заставя да го познаваме. Така той посочва как се постига реалната действителност, която е трансцендентна спрямо съзнанието. Познанието няма за обект никакъв трансцендентен свят, а иманентно битие, дадено и познавано по необходимост, по задължение. На това основание може да се говори за реален свят, който не е сътворен от съзнанието.

Въз основа експлицираното, съжденията могат да бъдат определени като истинни или лъжливи по функционалност. Рикерт заключава, че истинен или неистинен е онзи процес, който има значение или не за достигане на истината като такава. Реалната действителност прави съдните процеси истинни, понеже истинността на съждението посочва наличието на трансцендентно обективно съдържание. По тази причина последното не е нещо психическо, т.е. в конкретно време даденото на определен индивид. Размишленията на Рикерт го отвеждат до трансцендентното дълженствуване, изискващо от мисленото да съди по съответния способ. От тук обектът на изследване не е действителността като такава, а споменатото дълженствуване. Така немският философ е сигурен, че доказва функционалната същност на съждението, която еднозначно указва неговия смисъл. Истинното съждение обхваща и битието, и смисъла, който е възможно да не съответства на психическото наличие на нещото.

Постановката заставя Рикерт да разграничава смисъл от състав на съждението. За немския учен смисълът е независим от психическите съждения. На базата на този извод той говори за субективен (иманентен) смисъл и обективен (трансцендентен) смисъл на съжденията, които зависят от реалния изследван обект, определя го като „обективен състав на съждението” (Рикерт 1913: 199). За него този обективен състав на съждението, независимо че се разбира от много индивиди, е нещо, което винаги се схваща като самото него, понеже, макар мислено и осъзнавано, не се намира у тях. Ако не е така, то не би било самото себе си, а нещо личностно индивидуално.

Основание за подобен извод Рикерт вижда във факта, че дори реалните процеси на мислене и разбиране на съждението да са напълно еднакви, отново не биха били тъждествени, защото са много на брой, т.е. не могат да се отнесат към един и същ процес. От тук съставът на съждението не може да се причисли към психическата реалност, имаща само един психически живот. Казано с други думи, мисленото или разбраното от нас е самия състав на съждението, а не акта на съждение. Рикерт обобщава, че съставът на съждението, нямаш темпорално начало и край, притежава извънвремева значимост, която го посочва за нещо изначално истинно. Освен това, съставът на съждението, понеже е извън времето, не е и материален, тъй като всяко веществено е крайно и временно.

Този състав на съждението Рикерт определя като логическо съждение, напълно различно от самите психически актове на съждението, независимо, че между тях има връзка (Рикерт 1913: 200–201). За него истината, представена от положително съждение, е съответствието на субективното съдържание с конкретната логическа форма. Това съответствие изгражда значимостта, разбираана като обективността на съждението, следователно тя е теоретична ценност.

Значението на посочения ценностен състав, който Рикерт нарича „обективно необходимо“ (Рикерт 1913: 202), трябва да съответства на оценяващото субективно утвърждение (признание), т.е. положително определение. Отрицателното определение е съждение, чието съдържание е нещо недействително (Рикерт 1913: 201). Той обобщава, че по съдържание съжденията биват положителни тогава, когато изразяват утвърждаване на базата на посоченото съответствено съчетаване, и отрицателни – в обратния случай. Немският учен говори, че утвърждението, за разлика от представата, не означава простото битие на актовите съждения. Ето основата на неговата убеденост, че предоставя най-пълно обяснение относно различието между акт на съждението, състав на съждението и смисъл на съждението.



Рикертовата теория сочи, че познанието се представя в съжденията, където се откриват състав и смисъл, на чиято база се извършва проверка за съответствие. В тезите си Рикерт обявява познанието за определяне необходимостта в съдението от отрицание или утвърждаване (Рикерт, 1997: 104), след което става съдържание на съзнанието. От тук се изказва отношение към нещо, което е имано като представа, и което става ценно, макар че съдението започва да има идентични характеристики с тези на личните ни желания и чувства. Независимо от това, така се предоставя основание да се утвърждава или отхвърля, а утвърденото става значимо в смисъл на ценно. Следствието според Рикерт е, че ценностите дават на съдението траен критерий за познаване както на действителността, която заобикаля човека, така и на нейните закономерности (Рикерт 1997: 104). От тук, ценностното започва да има значение за познанието на обществото, а ценността формира културата и социалната действителност, които се изследват от хуманитарните науки.

Телеологическата философия постулира изграждане на понятията посредством абстрахирането на несъщественото от същественото, базирано на ценността (Рикерт 1998б: 204). За Рикерт общото не притежава реално битие, защото допускащият това трябва да приеме, че индивидуалното е просто комплекс от общи понятия. Истината за германския философ е диаметрално противоположна. Рикерт експлицира същността на понятията с разбирането, че непосредствено даденото битие не може да се характеризира като партикулирано (Рикерт 1998а: 62), понеже в него няма абсолютни граници. Напротив, открива се непрекъснатост, която е характерна както за материалното съществуване, така и за духовното битие. В света господства принципа на непрекъснатостта и не се открива абсолютна еднократност, следователно нищо не е, а и не може бъде напълно подобно с друго. Посочените непрекъснатост и разнородност разкриват реално съществуващата ирационалност в битието. Тази ирационалност е пряко свързана със самото битийстване на нещата сами по себе си, следователно понятията са безсилни да възпроизведат ре-

алността на света сам по себе си (Риккерт 1998а: 60). По тази причина понятията изразяват процеса на преобразуване, представящ съответствието им на действителността. Немският мислител отстоява позицията, че понятията все пак дават познание за действителността, основано на логиката, разкриваща преобразуването и разделянето на нейните обекти чрез абстракция на непосредствено достъпното. Затова науките имат необходимост от априорни предпоставки, от които да извършат преобразуването, което е избор за определяне и отделяне на същественото от несъщественото (Риккерт 1998а: 64), придаващо на понятията научен смисъл. Така споменатите обекти започват да се разглеждат като носещи ценности или стоящи в отношение.

Риккерт стои на позицията, че единствено чрез посочване на същественото може да се добие познание за действителността, изразена в съвкупност. Тази цялост, определена на базата на формален принцип, той нарича „същност на вещите“ (Риккерт 1998а: 64). Формалният принцип, посочва как се образуват понятията – отнасянето на обекта на познанието към неговата логическа форма на познание, т.е. понятието. Отделянето на съществено от несъществено според Риккерт е акт на оценка, като така понятието за съществено става понятие за ценността (Риккерт 1998б: 204). Фрайбургският мислител уточнява, че посочената свързаност с ценността не се отнася до изследваните обекти, а е логическа цел за науката.

В крайна сметка под „понятие“ Риккерт разбира безспорно еднозначните резултати на науката, събиращи в себе си познанието за битието. Те могат да са цялостни от неопределени или образувани елементи, а техният синтезът дава самото понятие (Риккерт 1998а: 65), на чиято база се познава действителността. Подчертавайки начина за формиране на понятията – отграничаване съществено от несъществено, той е убеден, че се предоставя ново научно схващане, опровергаващо тогавашното разбиране за тяхното образуване.

Теоретичният фундамент на Баденско-фрайбургската неокантианската школа неминуемо изиграва решаваща роля при

формирането на нейната концептуална парадигма относно всеки аспект на социалната действителност. Техните тези отвеждат до определението за наличието на два вида науки (Виндельбанд 1995: 25), изследващи действителността и имащи различен обект на изследване, зависещ от двата вида понятия – битийни и функционални (Риккерт 1913: 195). За Рикерт с битийния аспект се занимават науките от естествознанието (биология, физика, химия и др.), а с функционалната страна – хуманитарните науки (психология, философия и др.). Това твърдение полага възможността за разработване на телеологическата теория за идиографското и номотетичното обяснение на социалната действителност и нейната история.

Концептуализирайки, че науките се класифицират по метод на проучване, а не по предмет на познание, баденско-фрайбургските неокантианци искат доказателствено да представят отговори на различни питання относно социалната история. Подобна предпоставка е претенция за класификация по логическите способности, основани върху отношението единично–общо (Виндельбанд 1995: 211); (Риккерт 1997: 286-287). Фундаменталните логически форми, убеден е Винделбанд, създават два типа мислене със съответните методи – „номотетичен”, т.е. обобщаващ, посочващ общото, законите, и „идиографичен”, който доставя индивидуално познание (Винделбанд 2001: 13-14), а целта е постигане на методологична яснота (Vambach 1995: 75). Рикерт доразвива идеята, като обявява номотетичния метод за генерализиращ, а идиографичния – за индивидуализиращ метод (Холцхей 2004: 83). Номотетичното мислене и обяснение е характерно за природните науки, изследващи общите закони, а идиографично се занимава с констатирането на особеното, специфичното, т.е. индивидуалното (Риккерт 1997: 185-186), като с това се поставят в диаметрална противоположност. Постулатът на баденско-фрайбургските неокантианци е фундаментален и неотменно се маркира от българските изследователи, работещи в сферата на познанието на обществото и социалната история –

Арнаутов 2002: 495; Михалчев 1908: 742; Николов 1941: 230; Тодоров 2002: 374; Торбов 2002: 458 и други.

За пръв път Винделбанд публично обявява разграничението номотетично–идиографично при встъпване в длъжност „ректор“ на Страсбургския университет (1894). Той заявява, че опитните науки търсят в познанието на действителното или всеобщото под формата на природен закон или единичното в исторически определен образ, т.е. разглеждат от една страна постоянно оставащата тъждествена в себе си форма, а от друга – еднократното, определено в себе си съдържание на действително случилото се. Едните са науки за закони, а другите – за събития (Винделбанд 2001: 13). Първите учат за онова, което винаги е, вторите за това, което е еднократно.

Винделбанд утвърждава, че мисленето при номотетичните науки върви от посочване на уникалното към схващането на все по-общи понятия. Докато при идиографичните науки е фокусирано към установяването на специфичното. Следователно номотетичното разсъждение е абстрактно, а идиографично мислене – нагледно, в смисъл индивидуален живот на настоящето (Винделбанд 2001: 19). Така баденският учен подчертава, че един и същи обект може да се изследва както номотетично, така и идиографично. Идентично е разбирането и на Рикерт, като той прави единствено уточнението, че идиографичният метод е с ограничено приложение в науките за природата (Рикерт 1998: 54). Идиографичните науки с характерната за тях образност перманентно заимстват от значително по-теоретичните номотетически дисциплини всеобщи положения.

Баденско-фрайбургските философи са убедени, че на основата на методологическото деление по предмет, т.е. от материална гледна точка по изследван обект, и по метод – във формален ракурс, предоставят единствено правилното различаване между науките. Това им дава основание да ги разделят на науки за природата и науки за културата (духа) (Рикерт 1998: 52; 56); (Винделбанд 2001: 14), макар изрично да се подчертава, че отграничението не обуславя тяхната крайна капсулованост както по обект

на проучване, така и по методи. Но по този начин Винделбанд и Рикерт провъзгласяват методологическата автономност (Стоянов 2004: 264) на обществено-историческото познание. Рикерт разбира природата като комплекс от всяко възникнало и развило се самостоятелно, а културата като онова, което съществува, но е или изменено от човека, или изцяло създадено от него (Рикерт 1998: 39), а критерий за реализираната трансформация е ценностното отношение. Последното твърдение се основава на посочената по-горе теза, че ценността сама по себе си не е свързана със света. Следователно, утвърждава немският мислител, всяко нещо, което е лишено от ценност, по същина е чиста природа (Рикерт 1998: 55), т.е. единствено и само природа.

Същевременно баденско-фрайбургските неокантианци убеждават, че науките за културата нямат отношение само към духовни процеси, като аргументът е, че явленията на културата едновременно имат взаимовръзка както със самите ценности, така и с оценяващото същество. Въз основа на това се утвърждава, че има корелация между култура и дух, от една страна, и природа, от друга страна (Винделбанд 2001: 25), понеже в създаването на социо-културните явления като блага неизбежно участва и духовния живот.

Значението на номотетичното познание идва от възможността да бъдат предвидени потенциални обстоятелства и положения в бъдещето и изграждането както на чисто теоретични парадигми, така и на практически способности, основани на тях, служещи за по-комфортно съществуване на хората в и чрез света. От своя страна, стойността на идиографичния метод се крие в знанието за корелативността на историческия живот на различните човешки генерации. Ретроспективното познание на идиографическите дисциплини разкрива как са се правили нещата, следователно се указва посоката, в която се върви през настоящето.

Двата типа знание разкриват фундаменталната вътрешна познавателна ценност (Винделбанд 2001: 21), като различие-то между тях е в равнището, на което те обогатяват човешкото знание изобщо. Фактите, които са крайния резултат на тяхното

проучване, придобиват телеологичен смисъл. От тук фактът става цел на изследването, като под този термин се разбира нещо, доставящо познание. Винделбанд е убеден, че само така може да се отграничи същественото от маловажното във вече случилото се. Единствено така науката ще бъде полезна, понеже идиографичният факт ще стане елемент от цялостното знание. С това Винделбанд иска да подчертае ограничеността на номотетичното мислене, защото то игнорира особеното, уникалното на единичния факт. Немският учен стои на позицията, че всеки интерес и преценка, всяко ценностно определение на човека се отнася до отделното и еднократното, което е основата на човешкото чувство за ценност, тъй като всяко живо отсъждане за ценност на човека е свързано с единичността на предмета (Винделбанд 2001: 23). Така телеологичността и утилитаризмът навлизат в науката.

Подчертаването на фактическото отграничение между номотетическите науки и идиографичните науки със спомената тяхна различаваща се „вътрешна познавателна ценност“ сочи необходимостта от преосмисляне целите на научната дейност с оглед нейната полезност, т.е. ценност (Винделбанд 2001: 20). Общата значимост или индивидуалната важност на ценността се основа на моралната корелация между нуждите и интересите на обществото, в което живеят хората. Така става възможно да се отдели ценното, идващо от инстинктите и разните психологически състояния от нравствено ценното, важащо за социума. За неокантианските философи с познанието за обществото основно се занимава историята, като наука за събития (Винделбанд, 1995: 57); (Риккерт 1998: 27), чиято задача е тяхното констатиране и обяснение на основата на ценността.

За Рикерт историческите събития могат да се проучват единствено на основата на ценността (Риккерт 1998: 41), понеже ценности не могат да бъдат чисто лични или частни и изразяват общите интереси на културата (Oakes 1990: 79), а ценното в социо-културната действителност винаги изразява отношение. По тази причина културните ценности са ръководен принцип, сочещ кое е съществено и кое не е такова. В историческата действител-

ност има събития, които смятаме за съществени, т.е. важни, но и такива, които се възприемат за незначими, т.е. не им се обръща внимание. Но баденско-фрайбургските учени не превеждат ясни примери как културните ценности определят кои характеристики на историческите събития са съществени и кои маловажни.

Друг аргумент на Рикерт е, че всеобщият закон е онзи, който се реализира за множество явления във всяко място и време (Рикерт 1998: 105), без да посочва конкретните им причини, т.е. не може да посочи автентичното. Немският мислител говори, че в историята няма общи каузални закони, понеже тя е резултат от индивидуалните действия на хората, ръководени от ценността в избора на съществено или несъществено за постигане на поставената цел. Всяко историческо събитие, освен това, е нещо ново, следователно се отличава от друго, защото има различни основания (Рикерт 1998: 97–98). Присъствието на причинността в частното историческо не идва от общи каузални закони. Бамбах експлицира позицията на Рикерт твърдящ, че историческата причинност е индивидуална, а не обща, резултат от уникален процес на събития, причинно подредени, но не универсално необходими (Vambach 1995: 110). Ето основанието да се утвърждава, че еднократната индивидуална причинност не значи наличие на всеобща такава.

Закономерността има смисъл само ако е свързана с удовлетворяване на практически цели и нужди. Ценността казва кое е необходимо, следователно цел, т.е. кое е съществено и обект на изследване. За баденско-фрайбургските телеолози действителността на историческите събития, които познаваме, е изградена на този принцип. Това, че не се познава истинната природа на действителността, не е проблемна ситуация според телеологическите неокантианци, защото в живота не се нуждаем от друга реалност освен от телеологическата, т.е. от онази, която има значение, понеже задоволява нужди. По този начин действителността, която е познаваема по телеологичен път става реална, следователно всеобщо задължителна, независимо че дава познание само за определена реалност. Телеологическият критицизъм обобща-

ва, че няма всеобщо причинно обяснение на историческите събития, и определя историята като наука, която не принадлежи към природознанието, защото е напълно телеологична.

Изложението разкри, че в научните учения на Дилтай, Винделбанд и Рикерт се откриват както идентични разбирания, така и съществени теоретични различия. Независимо от различните концепции, всеки от тях възприема философията като светоглед. Германските мислители са срещу метафизиката и настояват за нейното отстраняване от философията и науката. Дилтай иска тя да се изключи напълно от тях заради несвързаните с обществено-историческата действителност абстракции и обобщения, които не носят никакво познание за нея. Баденско-фрайбургските неокантианци стоят на идентична позиция като твърдят, че тя води до онтологичен дуализъм, следователно и до невярно знание. Друг пункт, по който тезите им съвпадат, е, че науките за социума не принадлежат към естествознанието. Прилика се установява и в позицията, че двата вида науки се различават по своите методи, като науките за духа изследват човешката социална организация, а науките за природата изучават света като такъв.

Сходствата обаче свършват дотук. Баденско-фрайбургските философи отхвърлят идеята да се философира като се тръгне от т.нар. жизнен опит, докато за Дилтай той има първостепенно значение за постигането на непротиворечиво знание. За Винделбанд и Рикерт знанието, добивано от науките за духа и науките за природата, е ясно отграничено, макар идиографичният метод да може, в някои случаи, да се ползва в науките за природата, като същевременно един и същ предмет на познание може да се изселва и по идиографичния метод, и по номотетичния метод. Но за Дилтай на база каузалност може да се проучва както обществото, така и природата, с което носеното от тях познание в известна степен се преплита.

Баденско-фрайбургските телеолози отричат каузалността, защото същността на социалното може да се познава само на фундамента на ценността, която стои в основата на познанието за обществото, като с утвърждаването на тази позиция, освен те-



леологията, те въвеждат в социалното познание и утилитаризма. Дилтай не отрича ролята на ценността в обществото, но тя няма онази определяща сила както е в ученията на баденско-фрайбургските мислители. Според него телеологичност в човешките действия има, но не и в познанието на социума и неговата история. Той заменя телеологията с каузалността понеже е убеден, че познание за социума се добива чрез проучването на закономерностите в практическата дейност на хората, съчетана с посочване на специфични всеобщи закони, действащи неизменно в социално-историческата действителност.

## ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Арнаутов Я. 2002. „Проблемът за разбирането в историята“. В: *Философията на историята в България (1878–1948)*, София: Проф. М. Дринов, 490–501//Arnaudov Ya. 2002. „Problemat za razbيرانето v istoriyata“. V: *Filosofiatata na istoriyata v Balgaria (1878–1948)*, Sofia: Prof. M. Drinov, 490–501.

Винделбанд, В. 2004. „История и естествознание“. В: *История и естествознание. Философска библиотека „Семинар 333“*, София: Св. Иван Рилски, 5–28// Vindelband, V. 2004. „Istoria i estestvoznание“. V: *Istoria i estestvoznание. Filosofska biblioteka „Seminar 333“*, Sofia: Sv. Ivan Rilski, 5–28.

Дилтай, В. 2001. *Същността на философията*. София. // Diltay, V. 2001. *Sashtnostta na filosofiatata*. Sofia.

Дилтай, В. 1998. *Философия на светогледите*. София. // Diltay, V. 1998. *Filosofia na svetogledite*. Sofia.

Иванчев, Д. „Проф. д-р Я. Арнаутов – културно-философските възгледи на Вилхелм Дилтай“, В: *Философски преглед*, кн. 4, София, 364–368, 1942a// Ivanchev, D. „Prof. d-r Ya. Arnaudov – kulturno-filosofskite vazgledi na Vilhelm Diltay“, V: *Filosofski pregled*, кн. 4, Sofiya, 364–368, 1942a.

Иванчев, Д. „Съвременната немска философия до тържеството на националсоциализма“, В: *Философски преглед*, кн. 4, София, 309–321, 1942b// Ivanchev, D. „Savremennata nemska filosofia do tarzhestvoto na natsionalsotsializma“, V: *Filosofski pregled*, кн. 4, Sofia, 309–321, 1942b.

Михалчев, Д. „Една българска книга върху проблемите на социологията“. В: *Демократически преглед*, кн. 7, София, 739-755, 1908// Mihalchev, D. „Edna balgarska kniga varhu problemite na sotsiologiyata“. V: *Demokraticheski pregled*, кн. 7, Sofia, 739–755, 1908.

Николов, А. 1941: Николов, А. *Система на философия на историята*. София// Nikolov, A. 1941: Nikolov, A. *Sistema na filosofia na istoriata*. Sofia.

Рикерт, Х. 2004. „За системата на ценностите“. В: История и естествознание. Философска библиотека „Семинар 333“, София: Св. Иван Рилски, 29–73// Rikert, H. 2004. „Za sistemata na tsennostite“. V: *Istoria i estestvoznanie*. Filosofska biblioteka „Seminar 333“, Sofia: Sv. Ivan Rilski, 29–73.

Стоянов, Ж. 2004: Стоянов, Ж. *Философия на историята*. София. // Stoyanov, Zh. 2004: Stoyanov, Zh. *Filosofia na istoriata*. Sofia.

Тодоров, Х. 2001. „За функцията на философията“. В: Философия на светогледите. София: ЕОН – 2000, 5–22// Todorov, H. 2001. „Za funktsiyata na filosofiata“. V: *Filosofia na svetogledite*. Sofia: EON – 2000, 5–22

Тодоров, Х. 2002. „История и социология“. В: Философията на историята в България (1878–1948). София: Проф. М. Дринов, 373–376// Todorov, H. 2002. „Istoria i sotsiologia“. V: *Filosofiata na istoriata v Balgariya (1878–1948)*. Sofia: Prof. M. Drinov, 373–376

Торбов, Ц. 2002. „Философия на историята и социология“. В: Философията на историята в България (1878–1948). София: Проф. М. Дринов, 2002, 456–464// Torbov, Ts. 2002. „Filosofia na istoriata i sotsiologia“. V: *Filosofiata na istoriata v Balgaria (1878–1948)*. Sofia: Prof. M. Drinov, 2002, 456–464

Холцхей, Х. 2004. „Неокантианството като понятие и историческо явление“. В: История и естествознание. Философска библиотека „Семинар 333“, София: Св. Иван Рилски, 74–86// Holshtey, H. 2004. „Neokantianstvoto kato ponyatie i istoricheskoyavlenie“. V: *Istoria i estestvoznanie*. Filosofska biblioteka „Seminar 333“, Sofia: Sv. Ivan Rilski, 74–86.

Дильтей В. 2013. Дильтей В. *Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации*. Москва. // Dilytey V. 2013. *Dilytey V. Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniya i Reformatsii*. Moskva.

Писарчик Л. 2012. „Проблема специфики „наук о духе“ в методологии гуманитарного познания В. Дильтея“. В: *Вестник ОГУ*

№1 (137). 56-66// Pisarchik L. 2012. „Problema spetsifiki „nauk o duhe“ v metodologii gumanitarnogo poznaniya V. Dilyteya“. V: *Vestnik OGU* №1 (137). 56-66

Соболева, М. 2014. Соболева, М. *Философская герменевтика понятия и позиции*. Москва. // Soboleva, M. 2014. Soboleva, M. *Filosofskaya hermenevtika ponyatiya i pozitsii*. Moskva.

Риккерт, Г. „Суждение и процесс суждения“. В: *Логос*, 191–208, 1913// Rikkert, G. „Suzhdenie i protsess suzhdenia“. V: *Logos*, 191–208, 1913

Риккерт, Г. 1997: Риккерт, Г. *Границы естественнонаучного образования понятий*. Санкт Петербург.// Rikkert, G. 1997: Rikkert, G. *Granits estestvennonauchnogo obrazovaniya ponyatiy*. Sankt Peterburg.

Риккерт, Г. 1998. Введение в трансцендентальную философию. В: *Философия жизни*, Киев: Ника-Центр, 19–166// Rikkert, G. 1998. *Vvedenie v transtsendentalnyuufilosofiyu*. V: *Filosofiya zhizni*, Kiev: Nika-Tsentr, 19–166.

Риккерт, Г. 1998: Риккерт, Г. *Науки о природе и науки о культуре*. Москва. // Rikkert, G. 1998: Rikkert, G. *Nauki o prirode i nauki o kulyture*. Moskva.

Риккерт, Г. 1998: Риккерт, Г. *Философия жизни*. Киев. // Rikkert, G. 1998: Rikkert, G. *Filosofiya zhizni*. Kiev.

Роди, Ф. 2002. „Жизненные корни гуманитарных наук“. В: *Герменевтика. Психология. История*. Вильгельм Дильтей и современная философия. Ред. Н. С. Плотников, Москва: Три квадрата, 11–31.// Rodi, F. 2002. „Zhiznenne korni gumanitarnh nauk“. V: *Germenevtika. Psihologiya. Istoria. Vilygelym Dilytey i sovremennaya filosofia*. Red. N. S. Plotnikov, Moskva: Tri kvadrata, 11–31.

Семёнов, В. 2008. Семёнов, В. *Трансцендентальные основы понимания. II. Кант и неокантианство*. Владимир.// Semënov, V. 2008. *Semënov, V. Transtsendentalnye osnov ponimaniya. I. Kant i neokantiansstvo*. Vladimir.

Apel, K. “Dilthey’s Distinction Between “Explanation” and “Understanding” and the Possibility of Its “Mediation””. In: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 25, Number 1, January, 131–149, 1987.

Bambach, C. 1995. Bambach, C. *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. New York.

Beiser, F. 2011. Beiser, F. *The German Historicist Tradition*. London, 2011.

Harrington, A. 2000. “In Defence of Verstehen and Erklären. Wilhelm Dilthey’s Ideas Concerning a Descriptive and Analytical Psychology”. *Theory & Psychology*. Vol. 10(4). 435–451.

Dilthey, W. 1977. *Descriptive Psychology and Historical understanding*. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands.

Dilthey, W. 1989. Dilthey, W. *Selected works*. Vol. I. New Jersey.

Marom, A. 2014. “Continuity and Discontinuity in Wilhelm Dilthey’s Thinking”. *Epoché*, Volume 18, Issue 2 (Spring 2014). 439–451.

Midgley, D. 2013. “After materialism-reflections of Idealism in Lebensphilosophie: Dilthey, Bergson and Simmel”. In: *The Impact of Idealism: The Legacy of Post-Kantian German Thought: Volume II: Historical, Social and Political Thought*, General Editors Nicholas Boyle and Liz Disley Edited by John Walker, Cambridge: Cambridge University Press, 161-185.

Nelson, E. 2019. “Introduction: Wilhelm Dilthey in Context”. In: *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Editor Eric S. Nelson, Cambridge: Cambridge University Press, 1–18.

Oakes, G. 1990. Oakes, G. *Weber and Rickert: Concept Formation in the Social Sciences*. Massachusetts.

Scharff, Robert. 2013. “Becoming a philosopher: What Heidegger learned from Dilthey, 1919–25”, *British Journal for the History of Philosophy*, 21:1, 122–142.

Tool, A. 2007. “Wilhelm Dilthey on the objectivity of knowledge in human sciences”. *Trames*, 11, 1, 3–14.

Zhang, S. 2007. “The double meanings of “essence”: The natural and humane science – A tentative linkage of Hegel, Dilthey, and Husserl”. *Beijing daxue xuebao (Journal of Peking University)*, 11, 23–29