

1
ЛАН
Т.1(22) ЛЛ87
ТРУДОВЕ

НА

БЕЛИКОТЪРНОВСКИЯ

УНИВЕРСИТЕТ

"СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ"

ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ

КНИГА 1 – ФИЛОСОФИЯ

Том 1 (22/)

TRAVAUX

DE

L'UNIVERSITE

"ST. ST. CYRILLE ET METHODE"

DE V. TIRNOVO

FACULTE D'HISTOIRE

LIVRE 1 – PHILOSOPHIE

Tome 1



Университетско издателство "Св. св. Кирил и Методий"

В. Търново, 1993, V. Tirnovo

УЧЕБНИК
НА
ВЕЩНО-МАТЕРИАЛЬНЫЕ
СРЕДСТВА И МЕТОДЫ

ГОДИНА 1993

ТОМ 1

ТРУДОВЕ
НА
ВЕЛИКОТЪРНОВСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ
"СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ"
ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ
КНИГА 1 – ФИЛОСОФИЯ

ТОМ 1 (22)
1993

TRAVAUX
de
L' UNIVERSITE
"ST. ST. CYRILLE ET METHODE"
DE V. TIRNOVO
FACULTE D'HISTOIRE
Livre 1 – PHILOSOPHIE

ТОМЕ 1

1993

ДАРЕНИЕ

от песотиница се

ИЗ БТФ

гр. В.Т-во

В. Търново, 1993, V. Търново

Университетско издателство "Св. св. Кирил и Методий"

SCA II 0
JIL 87

1

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Проф. д-р Николай Николов (председател), доц. к. ф. н. Лъчезар Андреев, гл. ас. к. ф. н. Сашо Марков (секретар), доц. к. ф. н. Александър Нейков, доц. к. ф. н. Росина Данкова

2509/1995

ОБРАЗОВАТЕЛНА БИБЛИОТЕКА
гр. В. ТЪРНОВО Д

© Трудове на Великотърновския университет "Св. св. Кирил и Методий"
Исторически факултет, 1993
c/o Jusautor, Sofia
ISSN 0204 — 6369

СЪДЪРЖАНИЕ

ПРЕДГОВОР	7
Сашо МАРКОВ. Хегеловият онтологически модел	9
Лъчезар АНДРЕЕВ. Естеството на скептичното в съвременната западноевропейска философия	45
Здравко ИВАНОВ. Презентизмът в историческото познание: същност, основания, възможности	91

SLA 110
JUL 87

1

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS	7
Sacho MARCOV. Le modèle ontologique de Hegel	9
Latchesar ANDREEV. Le naturel de sceptique dans la philosophie occi- dental contemporaine	45
Zdravko IVANOV. Le presentisme dans l'epistemologie historique: essence, raisons d'etre, possibilites	91

ПРЕДГОВОР

Заниманията с философия са вечно изпитание за човешкия дух. Защото именно във философията човек се изправя срещу собствените си слабости и прегрешения, калява своята воля и мисловност, дисциплинира умението си за културно отношение към битието.

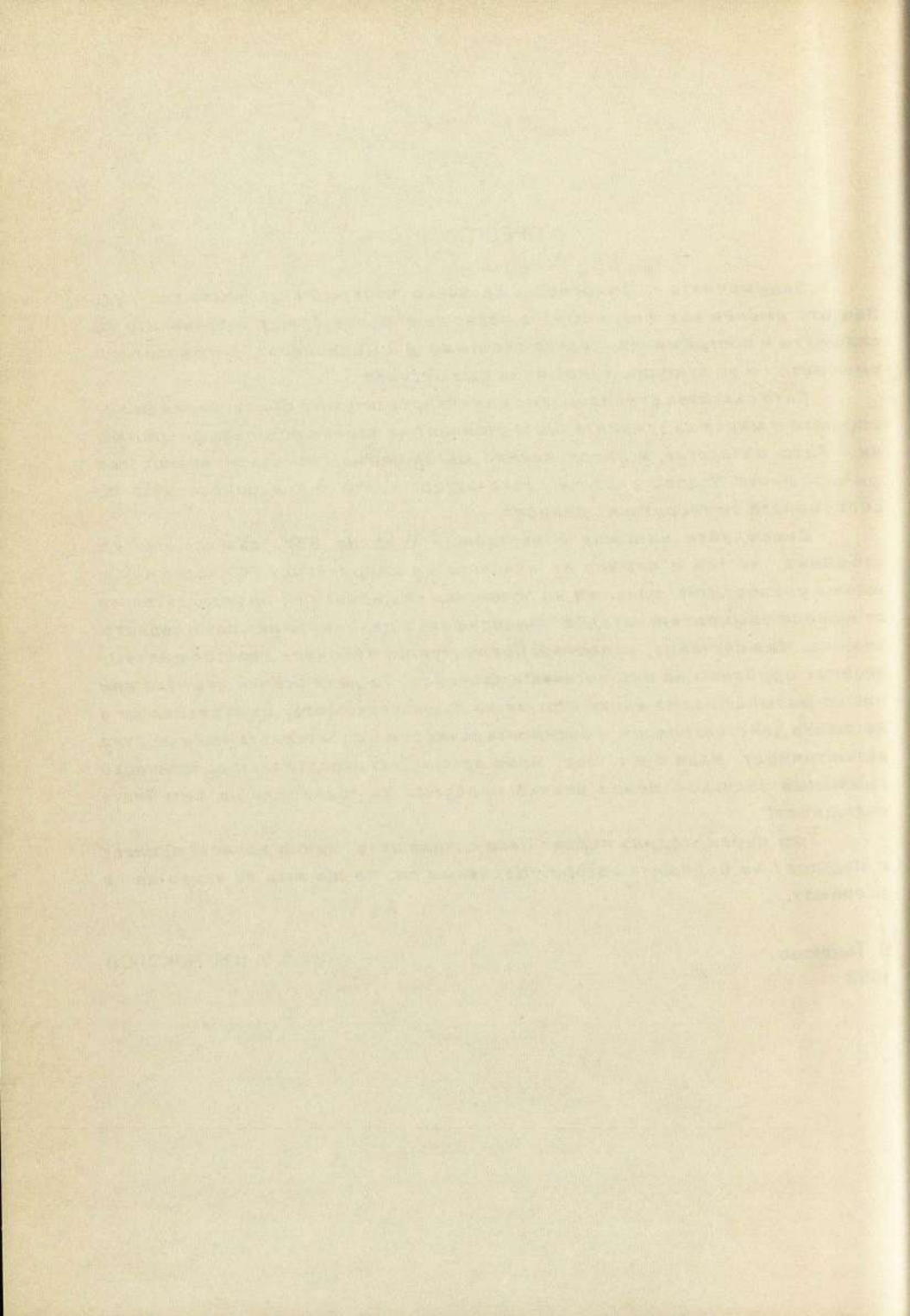
Като съставка от универсума на университетското образование философията е мярка за хуманитарната стойност на всички останали дисциплини. Като онтология и гносеология, методология, логика и аксиология философията подава ръка на всеки автор, който търси основанията на собствената си теоретична дейност.

Въвеждайки читателя в настоящия Труд на ВТУ, съм длъжен да отбележа, че той е символ на началото на специалност "Философия" в нашия университет, начало и на по-системни дирения на преподавателите от новосформираната катедра "Философия" в дълбините на светогледното знание. Не е случайно, че двете основни студии, включени в настоящия том, засягат проблеми на онтологията и скепсиса. Та нали всички ние така или иначе размишляваме върху статута на съществуващото, съмнявайки се в неговата действителност, в битийната вечност и в собствената ни личностна автентичност. Нали и в т. нар. Ново време Декартовото методологическо съмнение засягаше преди всичко проблема за границите на битийната валидност!

Том първи, година първа! Нека следващите години донесат зрелост и мъдрост на бъдещите автори. Надяваме се, че ще има на какво да се облегнат...

В. Търново
1993

проф. д-р Н. НИКОЛОВ



ТРУДОВЕ НА ВЕЛИКОТЪРНОВСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ
"СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ"

ТОМ 1	ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ	1993
TRAVAUX DE L' UNIVERSITÉ "ST. ST. CYRILLE ET MÉTHODE" DE V. TIRNOVO		
TOME 1, livre 1	FACULTE D'HISTOIRE LIVRE – PHILOSOPHIE	1993

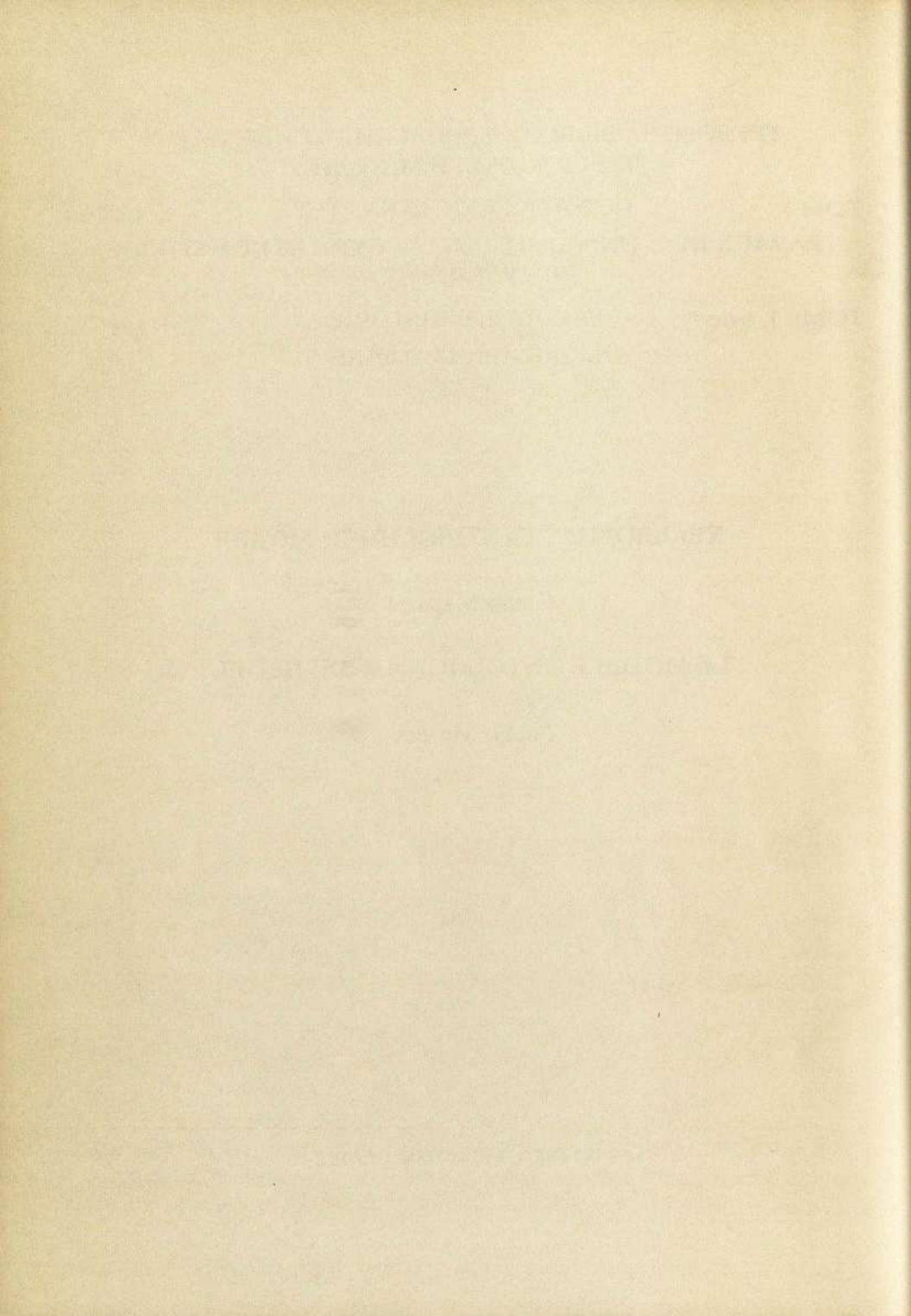
ХЕГЕЛОВИЯТ ОНТОЛОГИЧЕН МОДЕЛ

Сашо Марков

LE MODÈLE ONTOLOGIQUE DE HEGEL

Sacho Marcov

Велико Търново, 1993



Започнала с “удивление” (Аристотел) пред съществуващото, за философията основна грижа става размишлението върху битийните устои. Митологичната тема за генеалогията (теогония и космогония) се разработва вече като космо-логия: “логос” и “номос” стават еднопорядкови категории, изразяващи примата на **СЪЩЕСТВУВАНЕТО** над **ПРОИЗХОДА**, на **ЕДИННОТО** (Парменид) над хаоса. “Единното” се описва като “неподвижно”, т. е. “вечно” – израз на непонятността на несъществуващото. И ако днес елеатската теза “Битието Е, а небитието НЕ Е” звучи тривиално, то е поради хилядолетната грижа на философията за битийния фундамент – философията като метафизика, онтология.

Разбраната като онтология философия разкрива **ПРЕДЕЛА** на нашата мисловна активност – битие и небитие, нещо и нищо, “пълно” и “празно”. Независимо от класификационните етикети – метафизика, онтология, натурфилософия, “фундаментална онтология” и пр. – размишленията за битийните принципи и **СТЕПЕНИ НА РЕАЛНОСТ** присъствуват пряко или косвено във всеки хуманитарен текст. И то основно под две форми: а) като **ПРИНЦИПНИ ОСНОВАНИЯ** на възможния смислов синтез; б) като **ГРАНИЦИ НА ИНТЕРПРЕТАЦИЯ** на положената (пред-положената) интертекстуалност.

Исторически формирането на онтологическия “образец” започва с ейдетическата онтология на Платон – темата за **ПРЕДЕЛА** и за **ПРИНЦИПА**, за граничната (и мисловна) форма и нейното “участие” в сетивния свят се превръща (през Плотин и християнството) в модел за европейския, есенциално-теоретическия тип човек. Получила своята “емблема” след назоваването на Аристотеловия трактат “Метафизика” (Андроник Родоски?), онтологията намира собствения си предмет в **ТРАНСЦЕНДЕНТНАТА ОСНОВАТЕЛНОСТ** – “първите принципи и начала” (Аристотел). С амбицията да бъде единствено валидната през Новото време методология, в качеството ѝ на натурфилософия онтологията претърпява немалко разочарования: неуспехите на всяка **НЕОБОСНОВАНА СИСТЕМНО ПРЕДПОСТАВЕНОСТ**. Но печели културата; онтологията се е срещнала с нея чрез дихотомията между предмет и метод. Последната става принцип на системно построените онтологии – на словото, подсъзнателното, фетишизма, телесността, историческия факт, на значението и ценността.

Класик на модела, реализиран като системно построена онтология, е Г. В. Ф. Хегел (1770-1831). Хегеловата конструкция “субстанция-субект” показва, че по същество бъдещите онтологии са възможни главно като “онтологии-метод”, т. е. като онтологизиране на методи. След Хегел става принципно

невъзможно за битието да се размишлява без поставянето му в контекста на културата, на дейностно положения и смислово интерпретирания свят. Хегел показва пътя за преодоляване на празната метафизическа откъдност (“неща в себе се”), релативизирайки тяхната самогъждественост чрез ИЗВЕЖДАНЕ от предишни и ВПИСВАНЕ в последващи културни форми. Затова смятаме, че формулировката КУЛТУРНА ОНТОЛОГИЯ представя спецификата на Хегеловия онтологически модел.

Всеки класик, разбира се, като радикално определен в своята мисия, неизбежно носи и слабостите на своята категоричност. Отчасти така е и в случая, но със следните бележки: а) интересува ни не идеологическият, а културният контекст на Хегеловото дело; б) занимават ни не възможните от съвременни позиции критически подстъпи към Хегеловия модел, а съдържащите се в него евристички; в) разграничаваме текст и смисъл в Хегеловото наследство, изключително богато на емпиричен базис, пълно с аналогии и метафорическа игра на въображението и “охранявано” от причудлив терминологичен изказ. Съгласно методологическия урок за НАЧАЛОТО на всеки текст като “завърнал се в себе си резултат” (Хегел) ще изложим нашите размисли по схемата:

I. Онтологическият модел – обща характеристика;

II. Хегеловият онтологически модел:

1. Природата в Хегеловия онтологически модел;
2. Хегеловата “културна” онтология.

I. ОНТОЛОГИЧЕСКИЯТ МОДЕЛ – обща характеристика.

Всяка онтология предлага картина на битийната устойчивост и структура. От Аристотел насам основна онтологична тема е “съществуващото само по себе си”, т. е. степените на действителност на емпиричния свят: битие и свързаното и единното, а небитие – несвързаното, многообразното и съществуващото “във” възможност (Метафизика, 1051 в, 5–30).

Фигуративно казано, онтологията ни учи как да строим свят: първоначално и елемент (arche, stoicheion); материи (hyle) и форми (eidos, morphe, logos); субстанции и акциденции; субстанция, атрибути и модуси; вещи, свойства и отношения. Онтологията е повик към ОСНОВАТЕЛНОСТ и ИЗЧЕРПАТЕЛНОСТ на мимолетното Dasein. Затова статутът на онтологията като философска дисциплина е “превърната” форма на въпроса за историческия тип онтологически модел. Прието е, че терминът онтология е въведен от Гоклениус в 1613 г. Сравнително късното терминологизиране на дисциплината е една от причините

за нескончасми дискусии за правомерността на онтологията. Обикновено те водят до подмяна на проблема за собствената същност на онтологическия модел с неговите гносеологически импликации и възможности. От друга страна, негативното отношение към онтологията е свързано с нейните натурфилософски амбиции и императиви.

Моделното отношение $M(S, x, y) \& R(x) < R(y)$ символизира различни аспекти от процеса репрезентация: сходство, обозначаване, заместване, асиметричност на релативните свойства¹. Струва ни се, че в онтологическата картина на преден план е функцията “заместване”. Построената онтология е единственият свят, с който разполагаме – снето разнообразие на каскадата от “възможни светове” (Лайбниц). В маниера “вслушване” в езика ще си позволим конструкцията: онтологически модел = заместване-битие-на... . Онтологическият модел превръща “Е” в НЕЩО – единственият начин за осмисляне на самото “Е”, на т. нар. съществуване. Подценяването на момента заместване е слабост в атаките срещу всяка онтологичност. Така постановката “НЕЩО съществува” се подменя с въпроси, немаловажни, но от друг калибър – “КАК съществува?” и “В КАКВО отношение съществува към нас?”. Че едното изяснява другото е несъмнено, но се пропуска главното; чрез функцията “заместване” моделът сменя себе си в онтологически СВЯТ. А тук не помагат никакви бръсначи (Окам)! Защото битката срещу хипостазирането на същности може да доведе (освен останалото) и до свят БЕЗ същности: антисвят, не-свят?! Разумната експликация на онтологическата трансцендентност би могла да означава напр. неприложимост на “никакви описателни термини” към нещата “в” себе си².

Онтологическият модел е действително ПРЕЖИВЯВАНА културна онтология; удостоверяване на битието чрез ПОДРЕЖДАНЕТО МУ В СВЯТ. От времето на античното разграничение между *doxa* и *aletheia* онтологизмът е повик за ЖИВЕЕНЕ В ИСТИНАТА на битието. БИТИЕ и емпирично съществуване са различни неща. Битие е ЕДИНСТВОТО по съществуване (генетично, структурно и пр.) под формата на НЕПОСРЕДСТВЕНОСТ. Всеки друг прочит превръща термина онтология било в тавтология, било в оксиморон³.

За удобство изборът на модел може да се сведе до посочване на емблематичен автор: а) персона, възлъщаваща предела на тип социокултурна парадигма; б) класик в терминологично, систематично и методологично отношение;

¹ Вартофский, М. Модели, репрезентации и научное понимание. М., 1988, с. 36.

² Петров, А., С. Петров. Квантова механика – интерпретации и алтернативи (1927 – 1987). С., 1989, с. 162.

³ Сухачев, В. Онтологическое искушение, или некоторые замечания о словочке “есть”. – В: Вестник С. - Петербургского у-та. серия 6, 2/92, 29 – 34.

в) създател на “мигриращи” в историята категориални структури. На зададени условия отговарят името и делото на Аристотел.

По първия аспект. – Регулативна за гръцката античност е естетико-космологическата идея¹. Космологизъм скулптурен, извънличен, фаталистично-героичен². Значи онтологизъм от най-чиста проба, възпътен класификационно в Аристотеловата “първа философия”, а същностно – в критиката на Платоновия ейдос. Тук е достатъчно да напомним, че с телеологическата интерпретация на ейдоса настъпва разрыв в античния онтологизъм.

По втория аспект. – Аристотел терминологизира соматичните корени на онтоса: “подлог” (υποκειμενον), “същност”, “субстрат” (oysia), “форма” (morphē). Очертани са различни онтологически нива – субстратно, същностно, структурно. От интуитивна нагласа онтологията се превръща в система, рационално построима и интерпретируема. А системните свойства позволяват нейното функциониране като методологизъм – обосноваване на закони и модалности.

По третия аспект. – Хилеморфизмът е може би най-мобилната в европейския есенциално-структурен тип мисловност категориална позиция. Средоточие е на много версии за статута на съществуващото: номинализъм, реизъм, концептуализъм, структурализъм, есенциализъм и пр. Със своя имантизъм хилеморфизмът показва връзката между онтологически модел и дейностна природа на познанието: “Древногръцкият мислител гениално прозира значението на метафизиката – нейната роля да култивира вкус към фундаменталните определения, способността и предимството ѝ да създава нюх към обективни критерии за ценностите в живота, да издига човека над грубия практицизъм, да го освобождава от “веригите на веществеността”, да го извежда извън “пещерата на сетивността”³.

Направената бегла скица целеше припомнянето на няколко неща: а) има култури, представителни за субстанциалния тип мисловност; б) онтологията е дълбинна мирогледна интуиция, а не една от разсъдъчните философски дисциплини; в) тя е “дисциплинарна матрица” за дискретен прочит на битийния континуум – “правенето” на свят като “подрезждане” на света; г) онтологията е знаков предел на нашата терминологическа активност. Евристиката, която следва, можем да представим двояко:

1) “силна” теза – Аристотел разграничава битието като ТЕМА и ПРЕДМЕТ в рамките на философския анализ с процедурата за ПРЕПИСВАНЕ на

¹ Майоров, Г. Формирование средневековой философии. М., 1979, с. 5.

² Лосев, А. Дванадесет тезиса за античната култура. – В: сн. Култура, 1/89, 58 – 59.

³ Рагев, Р. Аристотел. С., 1988, с. 41.

логически (модални) стойности на съществуващото; 2) "слаба теза", теза-дериват – философът полага за "единица" битие онази онтологическа дискретност, която няма знаков характер, т. е. не може да бъде ПРЕДИЦИРАНА.

Какъв е урокът на Стагирит? Да мислиш онто-логически означава: 1) да различаваш битие и логос; 2) да интерпретираш логоса в неговите битийни измерения, като "истина", – а не като знак на битието. Затова в онтологическия модел преобладават апофатическите определения. Останалото е натурфилософия, злоупотребяваща с авторитета на онтологията.

Без онтологията е необясним преходът от духовност ТИП МИТОЛОГЕМА към духовност ТИП ФИЛОСОФЕМА; темата за ПРИСЪСТВИЕТО НА ГЕНЕЗИСА в продукта се измества от съображението на РАВНОПОСТАВЕНОСТ на състояния, форми, признаци. Битието измества ПЪРВОТО, ставайки ВСИЧКОТО, т. е. както първото, така и последното (основание). В този смисъл онтологическите доказателства са проблематични, защото ПРЕДПОСТАВЯТ доказаното – "непостижимата завършеност"¹. Но в това е социокултурната функция на онтологията, да служи за НЕГАТИВЕН ПРИНЦИП на една ИЗЧЕРПАТЕЛНА ОСНОВАТЕЛНОСТ. Но тогава остава ли онтологията без "позитивен" смисъл? Къде трябва да бъде потърсен той?

Историята на философията свидетелствува за една мощна онто-телеология, тенденция за съдържателна индикация на всепоглъщащото "Е". Така се печелят няколко неща: а) разграничават се битие и НАЛИЧНО, "Е" от "съществува"; б) визира се наличното като непосредствено (битие), доколкото е ПОЛОЖЕНО; в) начинът на полагане (логос) се разглежда като СТЕПЕНИ на битие. Подобен контекст превръща онтологията в плодотворно "поле от възможни хипотези"(Поликаров). За "късния" Хусерл напр. истинно е "битието, насочено към цел (Telos)"². Така според него поне от Спиноза насам е ясно, че онтологията има за предмет "системното общо", внасящо" системен смисъл" в познанието (естествознание и психология).

Смятаме, че онто-телеологията има за отправен пункт идеята на Аристотел за ЛОГИЧЕСКАТА ГРАНИЦА между онтос (битийен център) и неговите възможни (многообразни) определения. В този план онтологическият модел съдържа НАБОР ОТ ПОДХОДИ за обяснение на света, които можем да типологизираме в две групи: а) клас на онтичните реалии – обект, предмет, вещ; б) клас на онто-ЛОГИЧЕСКИТЕ елементи – вещи, свойства, отношения.

¹ Кант, И. Критика на чистия разум. С., 1967, с. 576 и сл.

² Гусерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – В: Вопросы философии, 7/92, с. 145, с. 175.

Присъствието на вещта в двата класа не е недоразумение; тя е както реалия, така и елемент – накратко, нейната реалност е в това, да представя битийната дискретност. В сходен контекст Хегел виждаше “умозаклучение” във всички неща. В литературата обикновено втората група засенчва първата, но неправомерно. Защо? Защото именно първият клас тематизира **СТЕПЕНИТЕ НА ДЕЙСТВИТЕЛНОСТ** на емпиричния свят, докато втората група, въпреки битийния ѝ статус, е по-скоро в основата на възможността за логицизиране на онтоcа по структура. Иначе не би имало нищо по-сучно от тавтологията “Битието Е битие”. Убийствен за подобна онтология би бил екзистенциалистският въпрос “Защо съществува нещото, а не съществува нищото?”. Но работите не стоят така, защото онтологическият модел позволява хипостазиране на универсалния клас “битие” (най-малко) в три онтични реалии – обект, предмет, вещ.

Не е нужна проникателност, за да се забележи едно предимно нескритично използване на въпросните термини. Неоснованата им взаимозаменяемост е подготвена от комбинации като: “обектно-предметни”, “предметно-вещни” и “обектно-вещни” характеристики. Причината е в смесението на проблема за битийните пластове (различни степени на непосредственото “в” себе си) с възможностите за предициране (мислене) на битийни СТРУКТУРИ. В резултат философският анализъм се подменя от описания с твърде условни граници на стабилност.

Уйомов напр. скицира семантичното поле на термина предмет по подобна – всяко представя всяко (б. м., С. М.) – схема: а) вещь – единица битие; б) материален или идеален предмет; в) всяко явление, доколкото обладава свойства; г) абстрактни предмети – изолирани от носителя си свойства и отношения; д) включеният в дейността обект; е) предметът на изследване със съответните средства, процедури и задачи¹. На друго място той определя вещта като “отделния предмет” чрез белезите “относителна независимост” и “устойчивост на съществуването”². Подмяната на вещь с предмет обаче не ни приближава към същността на работата – кои битийни слове се изразяват с тези термини. При вещь “независимост” и “устойчивост” са характеристики, подчинени на белега **ПОЛОЖЕНА** независимост и устойчивост, положено съществуване. Случайно ли е, че с о-вещяване (Versachlichung), т. е. с полагането на отношения (обективни привидности) под формата на вещь, се свързва нещо доста различно от общия процес но о-предметяване (Vergegenständlichung)?

Не бива да се заобикаля въпросът за субстанциалния характер на битието

¹ Уйомов, А. Предмет. – В: Философская энциклопедия. т. 4, М., 1967, 356 – 357.

² Пак той. Вещь. – В: Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 80.

– непосредственото (по съществуване) има различни форми на устойчивост “в” себе си. В частния случай те могат да бъдат разглеждани като АСПЕКТИ на гносеологическия анализ, но в общия са слоеве (степени) на битие. Обект, предмет и вещь изразяват собствената природа на онтологическия модел. Те концептуализират формите на РЕАЛНОСТ на съществуващото, която е многослойно образувание, съдържащо три основни параметрични свойства: 1) “независимост” (субстанциалност) на непосредственото; 2) смислова положеност (“произведеност”) на формата на устойчивост; 3) дискретност на всяка (и на екстремалната) процесуалност. Да напомним против повърхностния поглед към онтологията: “съществуването” носи грамадно напрежение. Единното се превъплъщава като НЕПОСРЕДСТВЕНО, ПОЛОЖЕНО и ДИСКРЕТНО. В този смисъл единното е системно, нещо твърде различно от простото “Е”. По същество всяка онтология – и в този план: всеки онтологически модел – работи с три битийни ипостаси (обект, предмет, вещь). А въпросът за предицирането на свойства и отношения е само следствие от един логически, структурно-съдържателен прочит на триадата непосредствено, положено и дискретно.

Обектността (обективността – от гносеологически позиции) е онзи слой, който изявява битието като подчиненост на неговите сегменти на “собствени закони”¹. В случая историко-философско доказателство е семантичната инверсия на термина *subjectus, subiectum*, който поначало отговаря на “носител”, обект в съвременния смисъл. А в античността *hupokeimenon* синтезира битийните модальности “субект” и “субстрат”². Обобщаваме: обект е всъщност “субектът”, доколкото не може да бъде лишен от субстрат. Ето скритата предпоставка на гносеологическото допускане за “вещ в себе си”. Ясно е, че не от страст към неологизмите различиме “обектност” от “обективност”. “Независимост” на непосредственото по субстрат е основата на онтологическия модел, сиреч обектността (обектите). В граничния случай същото се изразява с категорията субстанция. Метафората за обекта носител на свойства можем да прочетем така: невъзможност за редукция на субстрати освен с методологически цели и средства.

В онтологическия модел категорията предмет отразява битието в неговата ВЪН-ЯВНОСТ, прехода от неадитивни към адитивни свойства. Аналог за разбиране на този битиен слой е психологическото понятие “предметност на възприятието”. Към характеристиките ЕДИНСТВО и СЪЩЕСТВУВАНЕ предметността добавя белега ПРОТИВО-поставеност, противостоение (*Gegen-*

¹ Петров, С. Понятия за обективно и субективно. С., 1965, с. 57. Д

² Петров, С. Методология на субстратния подход. С., 1980, с. 56.

stand). “Предметът – пише Хегел в §28 на “Енциклопедия на философските науки” (Увод) – изобщо е нещо друго, нещо отрицателно спрямо мене”. Ако трябва да бъдем прецизни, предметът ОЩЕ не е вещ. Предметността показва абстрактната възможност за преход от онтично в онтологично – битието като ИЗ-Я-ВЕНО. Предметно е смисловото ниво в онтологическия модел. Предмет е буквално всичко – явление, свойство, изследователска процедура и пр. – което е в обсега на смисловия хоризонт. За разлика от всекидневния лексикон не толкова битийно дискретното, колкото опредметяването и разпредметяването на СМИСЛИ е семантичното поле на категорията ПРЕДМЕТ. Предметното е онзи сноп адитивни свойства на обектността (обекта), който ни позволява да живеем в битието като в СВЯТ. В предмета – разбирай: в положеното за предмет, независимо от формата на дискретност – съзряваме несводимостта на някакви битийни нива, приемайки битийната йерархия, откриваме смисъл в непосредственото “Е”. С категорията предмет осмисляме съществуващото като РЕАЛНО – разликите, несводимостта на едно към друго, фундаират нашата увереност в примата на битието над НИЩОТО. Предметността съпада с “производството” на РАЗЛИКИ; афористично казано, колкото по-различен, толкова по-реален (човешки свят)!

Дискретното ниво в онтологическия модел се представя от вещите. Те са опосредствувашото “трето” между субстанциалната загадъчност на обекта и смисловата натовареност на предмета. Впрочем употребата на обект и предмет в единствено число е доста условна. Обекти и предмети не са монади, а представляват битийни НИВА, популации, ако ни е позволено това далечно сравнение. Едва вещта е Telos на онтологическия модел, начин за разкриване на битието като единичност. В духа на Аристотел под “цел” в случая разбираме пределно разгръщане на съдържащите се в някакъв процес възможности¹. (Друг е въпросът за степените на общност в самата вещност.) Във вещта битието присъствува като ФУНКЦИЯ. Затова за вещта нейната “вещественост” е от второстепенен порядък. Възможно е в този ред на мисли вещта да бъде наречена КВАЗИОБЕКТ. Онтичните свойства не изчерпват битието на вещта като вещ. В онтологическия модел вещта представя битийната ТЕЛЕСНОСТ (конкретност, сетивност – и в този смисъл: единичност). Битието е действителен предмет в качеството му на вещ. Ако предметът ИЗ-Я-ВЯВА адитивните свойства на обекта, то вещта – независимо дали е институция, произведение на изкуството и пр. – типологизира в себе си адитивността като САМОДОСТАТЪЧНА. Битието-Telos се оказва битие-Techné, то, образно казано, “вещае” себе си чрез

¹ Siedel, H. Aristoteles und Ausgang der Antiken Philosophie. Dietz Verlag Berlin, 1984. S. 44.

вещите. И какво ни казва?

Под формата на пространствените структури (позиции и диспозиции) битието ни позволява, като съотнасяме временното с вечното, да преживяваме собствената си битийност. Вещта консервира времето; тя е нашият Атлас, удържащ от сгромолясване света над битийната бездна. Типовете вещност са превърнат израз на типовете култури. Вещта репрезентира системния аспект на адитивността. Резултатът е действителна битийна единичност (уникалност) – вещта е наличната разлика между едно или друго битийно ниво, защото сама е несводима до собствената ѝ елементна база. Вещта е знак за времето, затворено в нейната телесност; сиреч, вещта се оказва знак на самата себе си, т. е. уникална. (Интересът ни, разбира се, тук е ориентиран типологично, а не съдържателно. Но и при по-конкретни теми – да речем релацията овещяване и отчуждение – е валиден посоченият принцип: вещта като знак на самата себе си. Уникалността на времето, съдържащо се в нея, генерира съответните социални претенции, значи – конкретните модификации на алиенация.)

Вещният пласт в онтологическия модел препраща към една фундаментална културна практика и нагласа – ПОДРЕЖДАНЕ НА ПРОСТРАНСТВОТО. Тя съпътствува двата големи разрива в западната епистема – началото на философската класика (XVII в.) и неklasическите корени на нашата съвременност в края на XIX столетие. Класиката интерпретира сходството, включително и себегъждествеността, като МЯСТО. Затова под субстанциално се разбира протяжното, способното “да прави” и да засема място. Мястото е зримо; да опознаеш нещо, означава най-напред да си ПРЕДСТАВИШ неговото място. В терминологията на М. Фуко става дума за РЕЧ, ТАБЛИЦА и РАЗМЯНА (на места), съответно – на стокови ТЕЛА. Мястото без вещта е АБСОЛЮТНО празното, “прозрачното” в себе си. Ето основанието на субект-обектната “прозрачност” на класическата рефлексивност, на нейната (обратима) симетричност.

Неklasическите онтологии хипостазират “нови емпиричности” (Фуко) – ТРУД, ЖИВОТ, ЕЗИК. Разрушава се онтологическата функция на глагола СЪМ¹. Онтологизира се времето в качеството му на перманентна ДЕЙНОСТ. АЗ СЪМ доколкото съм БИТИЕ-КЪМ... Вече не говоренето, а конструирането задържа битийния поток; речта става езикова комбинаторика, а абстракцията – предмет. Тиражирането лишава вещта от нейната знакова самодостатъчност, да я наречем условно – “природна” онтологичност. От онтологически – в собствения смисъл на думата – модел се преминава към негови методологиче-

¹ Фуко, М. Думите и нещата. С., 1992, с. 34, с. 400.

ски варианти, експлоатиращи възможните предикации, а не самите битийни модуси, нива. И в това няма нищо лошо извън онтологите (метафизиките) от некритичен натурфилософски тип.

Установихме, че онтологическият модел ляга върху релацията адитивност и неадитивност (сводимост и несводимост) на битийни центрове. Тя предопределя отношението ни към света в диапазона от убеденост в неговата феноменалност (в крайна сметка: свят=точка) и допускането на каскада от светове (свят=онтологизиран процес). Междинните варианти се подхранват от опити за определяне на т. нар. "свят за нас". Следователно в модела е наложително обособяване на още едно ниво по линията атрибуция – предикация. Историкофилософски става дума за "нещо само по себе си", "нещо за други неща" и "нещо за нас". Вътрешната диференциация е по оста "атрибутивен смисъл"¹. Този нюанс премахва пейоративното отношение към "първите причини и начала" в полза на идеята на Аристотел, че науките за "умозрителното (theoretikai) са по-висши от "творческите" (poietikai)².

Получава се следната схема:

- | | | |
|-------------------------|----------------------|----------------|
| 1) нещо само по себе си | – нещо за други неща | – нещо за нас; |
| 2) обект | – предмет | – вещ; |
| 3) вещ | – свойство | – отношение; |
| 4) субстрат | -- функция | – структура. |

Тя позволява различни комбинаторики, както и откриването на онтологически "остатък" при всяко конкретно философско учение. Иначе е трудна работа ориентацията сред първоначала и "елементи", материи и "стихии", субстанции и вещества, "сили" и пр. Някаква формална подредба, разбира се, е етажирането на битието от "старата метафизика" (Хегел) по схемата: онтология, пневматология, космология, рационална теология. В скоби казано, патосът на Хегел е против метафизиката като МЕТОД, а не срещу ПРИНЦИПНАТА възможност за мислене на съществуващото "в" себе си. Той е убеден, че антионтологизмът – в частност: този на "критическата" философия – обрича човешкия дух "да се храни само с остатъци и отпадъци"³. Хегел воюва с "метода на предицирането" в полза на онтологизираната (културна) процесуалност.

Какви са конструктивните възможности на схемата по вертикала и

¹ Петров, С. Методология на... , с. 201.

² Аристотел. Метафизика. 982 а. – В: Соч. Т. 1, М., 1976, с. 67.

³ Хегел. Енциклопедия на философските науки. – В: Философията от епохата на Възраждането до II пол. на XIX в. Т. 2, С., 1963, с. 462.

хоризонтала? Редове 1 и 2 са базовият онтологически модел, защото: а) разглеждат битийните центрове като ЦЯЛОСТИ, а смисълът на категорията битие е точно в ЕДИНСТВОТО на непосредственото; б) описват битието като СТЕПЕНИ на битие, а така то все пак се оказва нещо опосредствувано за разлика от простото "Е". Редове 3 и 4 тежнеят към методологическите възможности на модела: а) битието като ПРИПИСВАНЕ на битие, т. е. свойства и отношения; б) битието като ПОДРЕЖДАНЕ на съдържания (субстрати). Но за това условието е в редове 1 и 2 – има НА КАКВО да се приписва, има КАКВО да се приписва, КАКВО да се подрежда.

Водещата категория в ред 3 е вещь – структурираното "нещо за нас" т. е. обладаващото свойства и отношенията по неговото полагане като предмет. Оттук може да се изведе пример за обяснителната стойност на схемата при пресичане на нейните координати: а) по вертикала – нещо за нас, вещь, структура, отношение; б) по хоризонтала – вещь, свойство, отношение. Следва, че ред 3 отговаря най-вече на спецификата на прехода от онтично в онто-ЛОГИЧНО, а ред 4 – от онтологично в методо-логично. Затова ред 4 особено със своя субстратен елемент е удобна писта за превръщане на онтологията в натурфилософия. Примерите могат да бъдат умножени. Да речем свойството, поставено "в" отношение, може да се разгледа като принцип на всяка ПРЕД-метност, като механизъм за осмисляне на "НЕЩОТО за други неща". Обектността пък се основава на допускане на някаква субстратна неунищожимост; степените на битие – като пресичане на атрибутивно-релационни и структурно-функционални зависимости и т. н., и т. н.

В обобщение. Първата колона носи белега несводимост, а редовете по хоризонтала – отделни аспекти на сводимостта на битийните нива. "Средният термин" между редове 1 и 2 и редове 3 и 4 е понятието вещь. И неслучайно то се повтаря: вещица е превърнатата (произведена) форма на атрибутивната несводимост, на субстратно-структурната устойчивост. С условността на всяка номинация разгледаните нива могат да бъдат назовани примерно така:

1) мета-физическо – тематизира битието пределно абстрактно, битие=съществуване (съществуващото);

2) ОНТО-логическо – битие=степени на битие в диапазона от ПРЕД-метното до "подръчното"(вещта);

3) онто-ЛОГИЧЕСКО – граници на валидност на битийните прояви, т. е. тук главна е възможността за предициране на признаци;

4) методологическо – битийното многообразие в качеството му на снето (структурно-субстратно) еднообразие.

Описаният модел отразява в пределно чист вид изстраданите в историята

на философията версии за нашия битиен фундамент. Ако приемем неговата основателност, следващата стъпка води от онтологически МОДЕЛ към онтологически АНАЛИЗ.

Възможни са три подхода към поставения въпрос: а) отказ от онтологически претенции; б) онтологическа отсрочка; в) приемане на онтологически ангажименти. В първия и втория случай фактически е налице СКРИТО боравене с онтологически основания под формата на операционален тип – било дескриптивна, било нормативна – референтност. Третият случай съдържа две алтернативи: а) еднозначна референтност при редукция – онтологическа “икономичност”; б) нееднозначна (по нива) референтност – онтологическа “пролиферация”¹. Първата колона в нашата схема отговаря на методологията на една “икономична”, ИЗЧЕРПАТЕЛНА ОСНОВАТЕЛНОСТ, а категориите надясно от колоната – на смисловата “пролиферация” на различните битийни нива. Накратко, моделът ни предпазва от т. нар. “реалистки кошмар”, когато смяната на научни парадигми се отъждествява изцяло с нов тип (конструиране на) реалност.

Обвиненията срещу онтологията в над-опитност обикновено засягат натурфилософските ѝ импликации, които следват модела на РАЗСЪДЪЧНАТА ДЕФИНИТИВНОСТ. Но една СИСТЕМНО изтълкувана над-опитност, което се опитахме да направим, е чужда на разсъдъчните упражнения в стил К. Волф (1679 – 1754). Тя операционализира основателността на всеки частен тип мисловност. Под формата на ОНТОЛОГИЧЕСКИ АНАЛИЗ онтологическият модел е навсякъде, където пред призрака на “лошата безкрайност” избираме термините на “извънтеоретичните или на относително неинтерпретираните контексти”². Така онтологията фундамира контекстуалната основателност на културния смислов хоризонт, дело, в което не може да се прокара нишката на Ариадна без Хегеловия онтологически модел.

¹ Вартофски, М. Цит. съч., 44 – 53.

² Пак там, с. 73.

II. ХЕГЕЛОВИЯТ ОНТОЛОГИЧЕСКИ МОДЕЛ

1. Природата в Хегеловия онтологически модел

В историята на философията – още от времето на Цицероновата “cultura animi” – терминът култура се свързва с “обработката” на човешкия дух, с ОПОСРЕДСТВУВАНИЯ характер на нашето битие. Във философията е трайна тенденция с това понятие да се визират системните, цялостните измерения на дейности, отношения, структури и общности. Култура е “снетото”, ЗНАЧЕЩОТО опосредствуване в определен тип социум. Ето защо няма алогизъм в словосъчетанието “културна онтология”. По начало всеки онтологически модел “затваря” не друго, а някакъв исторически предел на възможен синтез на смисли – идеи, догадки, хипотези, теории, ценности. Именно “културно” човек се преживява като битиен център: свободен или несвободен, интегриран или маргинален, просветлен “свише” или прокълнат. Още по-малко пък въпросното съчетание е противоречиво спрямо Хегел, онто-ЛОГИЗИРАЛ не нещо друго, а процеса на СВЕТОВНАТА КУЛТУРНА ДЕЙНОСТ, оразумяването на битийните сфери. Немското Bildung, любим Хегелов термин, запазва идеята на Цицерон за културата като образование (просвета) и образуване, като творческо ваятелство на (и спрямо) човешкия дух. Затова смятаме, че концептът култура е специфичната отлика на Хегеловата онтология.

Главното основание виждаме в обстоятелството, че Хегеловото философствуване е ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИ фундирано. Факт е, че “Феноменология на духа” (1807) е произведение, което е праг към творческата зрелост на немския философ. Причините са многообразни, но в интересуващата ни плоскост могат да бъдат сведени до две: а) феноменологическият метод е ПРЕДВАРИТЕЛНА работа към “чистите” знаниеви форми, защото апробира и онаглежда възможността за системен анализ, за преход от индивидуалната (сетивно-конкретната) към надиндивидуалната (теоретийно-субектната) гледна точка; б) защото феноменологията също е логика, но на КУЛТУРНИЯ, РЕФЛЕКТИРАНИЯ ОПИТ при усвояването на битието. Феноменологическият подход ТИПОЛОГИЗИРА всекидневното съзнание, където предметност и процесуалност са неразличимо сляти, а не са обособени като теория и метод. В този смисъл феноменологията категорично е културно ангажирана, понеже се занимава предимно с ПРИСЪСТВИЕТО на битието под формата на СВЯТ в опита.

Феноменологията е основание за логиката, а оттам – и за онтологията по две линии: а) търсейки разграничение между видимост и привидност, без което е невъзможна логиката по принцип; б) интересувайки се от битийния статут на феномените (видимост и привидност) от гледна точка на субект-обектното съвпадение (тъждество). Накратко, феноменологизмът предполага битиен ста-

тут за “положеното”; за реални се приемат неща (културни феномени) с определена степен на организираност. Това е дълбокият смисъл на Хегеловата конструкция “субстанция-субект”. Сиреч, в една “културна” онтология МЕТОДЪТ е абсолютно задължителен за конституирането на предметност и елемент.

Феноменологията позволява битието да се разглежда като **ИДЕАЦИОНЕН КОНТЕКСТ** на универсално валидни мисловни и поведенчески форми. Така природата се третира като **КАРТИНА НА ПРИРОДАТА**. Основанието е, че формулата “субстанция-субект” може да бъде дешифрирана с конструкцията “метод-предмет”. По-нататък метод може да се редоположи с “дейност”, “процес” и пр., а предмет – със “система”, “чисто знание”, “теория” и др. За изказаните от нас мисли “Феноменология на духа” предлага обилен доказателствен материал. Нека схематизираме някои връзки, за да не усложняваме изложението с прекален брой позовавания: цяло – цел – резултат – “ставане”, истина – научна система – понятие, разсъдъчно – формално – абстрактно общо – общото за научното и ненаучното съзнание, сетивно съзнание (знание “в себе си”) – наука изобщо, или знание “за себе си”, метод – архитектоника на цялото (съдържание)¹.

Отношението на Хегел към природата съответствува най-пълно на втория ред от скицирания от нас онтологически модел: обект – предмет – вещ. Философският смисъл на Хегеловата онтология виждаме именно в теоретическата реконструкция, направена от великия философ, на **ПРЕХОДА** от обектен към предметен тип мислене. Частен случай на тази епохална крачка е Хегеловият анализ на вещните координати на човешкото битие, състоянието на алиенация и механизмите на дезалиенация. Отново напомняме, че се интересуваме не от конкретните Хегелови решения на поставените проблеми в идеологическа светлина, а от **СМИСЪЛА** на неговото философско дело, оплодотворило **НЕКЛАСИЧЕСКИЯ ТИП ФИЛОСОФССТВУВАНЕ** – тематизиране на един **ДЕЙНОСТНО** конструиран, а не субстанциално-статуарен свят.

Величието на Хегел изпъква на фона на **РАЗРИВА**, настъпил в резултат на неговото философско дело, в отношението към природата като към **БЕЗРАЗЛИЧЕН** – в смисъл на самодостатъчен – за нашето битие **КОСМОС**. Статут на природа придобива **ИНТЕРПРЕТИРАНИЯТ** и **ДЕЙНОСТНО ПОЛОЖЕНИЯТ СВЯТ**. След Хегел главна задача в европейската култура става **ПРАВЕНЕТО НА СВЯТ** – една онтологизация на дейностните измерения на интерпретативните техники: форми на идеологически фетишизации, волеизлиянието като философски субект, митологеми и модерно митотворчество, идеални стойности на езиковите пропозиции и пр. И всичко това, защото Хегел класически достига

¹ Хегел, Г. В. Ф. Феноменология на духа. С., 1969, с. 11 – 63.

предела на онтологическия модел, т. е. перманентното самоотричане на едно от друго “определение”, на едно от друго битийно ниво.

Що е “природа” у Хегел? При Кант напр. природата се разглежда като съвкупност от феноменалните предмети на “критическия опит”. Кант тънко разграничава категориите “свят” и “природа”. Първия термин той използва за обозначаване на “математическото цяло на всички явления”, а втория – за характеризиране на **ЕДИНСТВОТО** в съществуването на явленията. Категорията “свят” у Кант препраща към количествения аспект на битието, описван с процедурата “деление”. Категорията “природа” е от качествен, по-сложен, двуслоен порядък: а) вътрешната **КАУЗАЛНА** връзка между определенията на отделно нещо; б) цялото от съвкупността на **ВСИЧКИ** явления. Накратко, за Кант природа е концепт, означаващ каузалната – и в този смисъл: “безусловната” – **НЕОБХОДИМОСТ** на явленията в емпирически **ПОДРЕДЕНИЯ** свят¹.

В “критическата” философия на Кант каузалността е носещата онтологическа конструкция, обяснителният принцип на допустимите **ОТВЪД** опита идеализации – как може да бъде мислен света като цяло. Но, разбира се, става дума за едно “линейно разглеждане на причинността”², позволяващо “регресивна синтеза” по схемата: обусловено – условие – безусловно. Кант релативизира дотогавашната категория субстанция в полза на синтетичните функции на **ВРЕМЕТО**. Времето субординира, а субстанцията координира, защото мислените в нея акциденции – доколкото ѝ принадлежат по съществуване – са “координирани помежду си”³. От този възглед до формулата “субстанция-субект” остава само една крачка – Хегеловата.

Многобройни са определенията на понятието природа в творчеството на Хегел, многобройни и нюансирани, защото за него тя е Протей на преходи, превръщания и подробности. В сравнително лаконичен и категоричен вид обаче това понятие е обрисувано в параграфи 247 и 248 на Хегеловата “Философия на природата”:

- 1) “идея във формата на и н о б и т и е”;
- 2) “отчужден (entfremdete) от себе си дух”;
- 3) “случайност”, а не “свобода” в своето налично битие, поради “равнодушното съществуване и разпокъсаност” в модуса на “външността” (Äußerlichkeit);
- 4) “в себе си” природата е “неразрешено противоречие”, т. е. налице е несъответствие на нейното битие на “понятието” ѝ;

¹ Кант, И. Критика на чистия разум. С., 1967, 455 – 456.

² Стефанов, И. Кант и проблемът за диалектиката. С., 1981, с. 61.

³ Кант, И. Цит. съч., с. 452.

5) своеобразието на природата е в нейната “положеност, отрицателност” (pop-ens);

6) природата е единство под формата на “отношение на видимост на самостоятелни вещи”¹.

Ключ към понятието природа у Хегел е новият ТИП ТЕОРИЯ ЗА ОБЩОТО, предложено от немския философ. Той задълбочава идеята на Кант за преход от обектно към предметно теоретично мислене, но същевременно се стреми да запази ОБЕКТНАТА ВАЛИДНОСТ на теоретическите предмети. За целта Хегел критикува две неща: а) разбирането на родовото общо като сбор от “сходни признаци”; б) механизма за достигане до подобен резултат – абстрахирането². Според Хегел процедурата абстрахиране е неспособна да улови общото като СЪЩНОСТ. За това е нужен по-сложен акт – процеса на ИДЕАЛИЗАЦИЯ, на конструиране на теоретически предмети посредством описание на границите на тяхната БИТИЙНА ВАЛИДНОСТ. Общото у Хегел не е плоско и линейно, а е родово и “саморазгръщащо се”. Ако не се отнасяме към Хегел като с “мъртво куче”, т. е. идеологически, а търсим величието на неговата крачка в онтологията, то именно в новия тип теория за общото се крие позитивното на Хегеловия “некритически позитивизъм” (Маркс). Всеобщото се разглежда от Хегел като ПРИНЦИП НА ВРЪЗКИТЕ ПО ГЕНЕЗИС³.

Дейностно изтълкуваното общо преодолява кантианската недостъпност на “нещата в себе си”. Кант несъмнено трасира пътя към СИНТЕТИЧНИТЕ ФУНКЦИИ на теоретичното познание, но използваната от него концепция за общото не му позволява положително преодоляване на старата метафизика. Кант по-скоро отхвърля, отколкото да “снема” онтологическия пласт на философската мисловност. Затова Хегел злъчно отбелязва, че дори животните не са глупави като тази метафизика на “двата свята” – феноменален и ноуменален, защото просто се нахвърлят върху сетивните предмети и ги поглъщат, т. е. действено надмогат границата между феноменално и ноуменално. На мястото на Кантовата “регресивна синтеза” Хегел поставя, фигуративно казано, една “прогресивна синтеза”; процедурата СВЕЖДАНЕ към основания той замества с методологията на ИЗВЕЖДАНЕ и ПОЛАГАНЕ на основания.

Ние сме убедени, че Хегеловата онтологична концепция има за основа следното съображение: положеното чрез идеация позволява ИЗВЕЖДАНЕ НА СИСТЕМНИТЕ СВОЙСТВА от изходното за обекта генетическо противоречие.

¹ Гегелъ. Енциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975, 25 – 32.

² Пак там, с. 20.

³ Илиенков, Е. Дialeктическа логика. С., 1975, с. 255.

В термините “полагане” и “идеалност” се съдържа културната ориентация на Хегеловия “природен” модел. За какво става дума? От прегледа на определенията, с които Хегел очертава понятието природа, стана ясно, че “положеност” общо-взето е синоним на отрицателен, несистемен тип единство, а “идеалност” – на качествен, системен, самовъзпроизвеждащ се тип единство. Едното е предпоставка за другото, второто е вътрешната интенция на първото.

Хегел операционализира природната картина посредством подставяне на мястото на физическите термини на категориите ЦЕЛ и СРЕДСТВО. Това е типично за организмичния вид мислене, което внася културен смисъл в онтологията с помощта на категорията цялост. Един от лийтмотивите на Хегеловото творчество е тезата за цялото, ПРЕДШЕСТВУВАЩО своите части. Значи за Хегел идеалното е принцип на самоорганизираност, а не представлява друго название на индивидуалния психологически дух, нито пък на отиващата в безкрайност нормативна граница (напр. нравствен идеал). Хегел държи изключително на разликата между “ideelle” и “ideale”. Първата категория е родствена с Аристотеловата ентелехия, т. е. с възможността за самовъзпроизвеждане на някакво битийно ниво, а втората е от предимно естетически и аксиологически порядък.

Хегеловата “идеалност” най-често е повод за упреци в идеологическа недобросъвестност, зад която се припознава бюргерската филистерска плитка. Но при Хегел доминира методологията, а не идеологията на въпроса. Затова смятаме, че с евристичен характер са две по-частни линии в разглежданата проблематика: а) категориялната функция на термина “Gestalt” в Хегеловата “природна” онтология; б) релацията природа – време в емпиричен и метафизически смисъл у Хегел.

“Gestalt” при Хегел е принцип на ТОТАЛИЗАЦИЯ на външната форма и вътрешната структурираност. Този термин позволява природната картина да бъде обрисувана като СТЕПЕНИ НА ИНДИВИДУАЦИЯ и в този смисъл – на идеализация. Така е, защото разсъдъчната рефлексия е годна за достигане до симетрично-обратими – и в този план: до тавтологични – определения напр. по схемата: това, което тук е причина, там е следствие и обратно. Обратно, принципът на “гешалта” позволява общото да се разглежда по СУБЕКТЕН начин – онова, което е цел и средство едновременно, т. е. органично-родовото битие¹. То е ПРОИЗВЕДЕНО РАЗЛИЧИЕ, а не е пасивно сходство. Така че с термина идеалност Хегел се насочва преди всичко към онзи аспект на природната сфера, който предполага качествен, а не редукионистки (количествен) анализ. Аргументът на Хегел е прост: ЗАПАЗВАНЕ НА ОТНОШЕНИЯ към

¹ Гегелъ. Философия природы, 396 – 467.

“своето друго”. И понеже запазването е налично в целта, то идеалност и цел при Хегел си разменят местата в една метафорика, която за съжаление най-лесно се чете антропоморфически, т. е. неправилно. “Целта” е иманентна за природата, докато самата природа е способна на самоотричане (образът с птицата Феникс), на продуциране на битийни нива от неадитивни свойства. А организмичните аналогии просто онагледяват процеса на природното самоопосредстване – едно особено тълкуване на безкрайност и на креативна мощ: запазване чрез създаване на собствени предпоставки; светът Е, доколкото СТАВА част от системно възпроизвеждащата се природност (телесност).

Втори подстъп към методологическата роля на категорията “идеалност” е релацията природа и време. Тук най-ясно личи културният хоризонт на Хегеловата онтология. Изказванията на класика по този повод са многобройни, но с категоричен характер е заключението на неговата “Философия на природата” – не става дума за ЕМПИРИЧНО ПРЕДШЕСТВУВАНЕ на природата от “свободния дух”, а за едно съдържателно-структурно, телеологическо съотношение между двете реални¹. И то втората взета по-скоро като ПРИНЦИП, отколкото като налично битие.

При Хегел духът не би могъл да предшества природата, защото – прав или не, – но Хегел е убеден, че тя не се развива във времето. Не би могъл, освен като ПРИНЦИП, т. е. логически смисъл. Онтологизирал веднъж противоречието, Хегел е последователен от вътрешнологически съображения, когато определя природното време като простото СЕГА. Липсата на ТРАЙНО различие между минало, настояще и бъдеще сред природните феномени се присма за основание на извода: “Истинско настояще, по такъв начин, е вечността”².

Като философ на тъждеството зад природното “сега” Хегел вижда субстанциалността, и в този смисъл – вечността на природата. Онова, заради което Хегел често е критикуван, отричането на ЛИНЕЙНОТО ПОНЯТИЕ ЗА ВРЕМЕ спрямо природата, е всъщност достойнство на неговия онтологически модел. Защото Хегел търси спецификата на природното и на културното време. Първото препраща към “вечност” от особен порядък – вечност=ТРАЕНЕ (продължителност без привилегирована посока). Второто понятие кореспондира с една съдържателна, процесуално-ориентирана “вечност” – вечност=ценността на предметния, дейностно положения свят, вечността на “безкрайно мощните индивидуалности” (Ахил, Александър Велики и др.).

Субстанциалната процесуалност не е време в собствения смисъл на думата. Парадоксално звучи, но с критиката си на природното време Хегел

¹ Гегелъ. Философия природы, с. 578.

² Пак там, с. 59.

предугажда по-късната неклассическа релативизация на времето. И това не са единствено общометодологически попадения. Хегел е съвсем конкретен, когато прокарва връзка между своята идея за релативното пространство (“Светът никъде не е закован с дъски”) и когато определя времето като “съзерцателното ставане” в пространството, а последното описва чрез “абсолютната скорост” и светлината¹. За Хегел времето е категория, валидна по-скоро в рамките на общественния процес, защото там индивидуализацията, различieto между процес и резултат е качествена специфика на това битийно ниво. Именно в “културната” онтология се запазва отношението към “своето друго”. В природата има по-скоро съвпадение на минимума и максимуми, “ставане” вместо процеси, т. е. “пребиваване на самото изчезване” (Хегел).

Можем да обобщим. Хегел не отхвърля емпиричната природа, но в методологичен план работи с различни ПОНЯТИЯ ЗА ПРИРОДА. Те следват от доминирането на един от двата възможни “начини за разглеждане на природата” – практически или теоретически. Опосредстващото ги звено е културният механизъм СРЕДСТВО – ЦЕЛ – САМОЦЕЛ – ЦЯЛОСТ. С други думи, смисловото противоречие в Хегеловата “природна” онтология е между ПОТРЕБНОСТ и СВОБОДА. Потребността е синоним на субект, равен на “сетивен индивидуум”, който се отнася към природата “външно”, т. е. чрез нейното унищожаване. По този начин природата се опознава фрагментарно – в качеството ѝ на употребено средство. Свободата у Хегел означава такъв тип анализ, който реконструира РЕАЛНИТЕ ВЪЗМОЖНОСТИ (“целите”) на природата за запазване и достигане до неадитивни битийни нива. Терминът свобода изявява основното противоречие в стремежа на теоретичното мислене към цялостност – неутилитарност (“безкористност”), от една страна, и полагагането (“произвеждането”) на обектите като концепти (“всеобщи вещи” или предмети), от друга страна. В резултат на субект-обектната дихотомия обаче и теоретическият анализ е заплашен от негативизма на практическото (“външното”) отношение към природата. Изходът? Той се търси в опосредстващите чистото познание културни феномени и механизми, а изказаното с Хегелова терминология – в “постигащото в понятия познание”. Става реч по-конкретно за ролята на ФИЛОСОФИЯТА НА ПРИРОДАТА за развитие на естествознанието в качеството на негова евристика и интерпретативна техника.

В Хегеловия анализ на отношението философия – естествознание – природа можем да различим няколко аспекта. Най-дълбоко място е убеждението на класика, че емпиричната природа не е химера: “... стремим се да познаем природата, която действително съществува, а не онова, което не съществу-

¹ Гегелъ. Философия природы, с. 46, с. 52, с. 121.

ва¹. Откъде обаче идва обратното твърдение, че природата е “неистинна” в себе си? Причината е в обстоятелството, че Хегел онтологизира истинността на външните (в частност: природните) противоречия. Това е прословутата “романтична диалектика” (С. Петров) на Хегел. В Хегеловата онтология се получава парадокс, впрочем естествен за диалектик от подобен ранг: природата е “неистинна” като “истинна” (действително противоречива) в себе си. Затова в Хегеловя модел не се работи с ЧИСТИ ОБЕКТИ; необходим е преходът от обектно към предметно мислене. Просто на онтологическо ниво природата е “достатъчно” противоречива, за да е възможно прилагането на мерките на цялостния теоретичен анализ. Споменахме, че по сходни съображения Хегел имаше резерви и към т. нар. природно време. Той налага тезата, че онтологически противоречието не е “случайно заблуждение” или плод на “субективна грешка”².

Другите аспекти на поставения проблем следват от посочената предпоставка – “елмазната мрежа” на метафизическите категории. Терминът метафизика се използва от Хегел като удобство на традиционната номинация. Това, от една страна. От друга страна, за Хегел метафизика означава ОБЩОКУЛТУРНА НАГЛАСА за предметен (“образован”) тип мислене: “Всяко образовано съзнание притежава своя метафизика, онова инстинктивно мислене, онази абсолютна сила в нас, която можем да овладеем само с случай, че я направим предмет на нашето познание”³. Социокултурният контекст на така разбраната метафизика определя разликата между “философия на природата” и “физика”. С първия термин по същество Хегел свързва методологичните въпроси на природознанието, онова, което нарича “рационална физика” или “натурфилософия”. С втория термин визира както естествознанието като цяло, така и физиката в специалния смисъл на думата.

Накратко, природната онтология на Хегел се простира върху няколко нива: а) онтологическо – собствено философско; б) натурфилософско – методология на т. нар. частни науки; в) физическо – естествонаучно, т. е. емпирични и теоретични аспекти на конкретните СТЕПЕНИ на природата. Този многоцелеви подход позволява намиране на мярата между ПРЕДПОСТАВЕНИЯ (външния) и ИЗВЕДЕНИЯ тип ОСНОВАТЕЛНОСТ относно специалните проблеми и решения. Смятаме, че формулата ИЗВЕДЕНА ПРЕДПОСТАВЕНА е Хегеловата емблема на онтологическия философски пласт. Обратно, “старата метафизика” (Хегел) работи по АНАЛОГИЯ, превръщайки се в най-

¹ Гегелъ. Философия природы, с. 16.

² Гегелъ. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974, с. 167.

³ Гегелъ. Философия природы, с. 21.

добрия случай в "блестящ фойерверк".

Хегеловият модел предлага срещата между философия и естествознание да се състои в рамките на СИСТЕМНИЯ АНАЛИЗ. Несистемните формообразувания – това е посланието на Хегел – са под задачите на философията. Такава е същността на самата философия като "квинтесенция" на културата. В лицето на Хегел се сблъскват субстратно-субстанциалното и дейностно-методологичното мислене, т. е. разбиранията за природата като за самодостатъчна ОБЕКТНОСТ и положена ПРЕДМЕТНОСТ. Обектът според Хегеловата концепция може да бъде усвоен същностно единствено като ПРЕДМЕТ, значи на степенята на неговата качествена несводимост към друг вид реални.

Не може да се отрече, че подобна концепция неизбежно ще подценява количествените методи и субстратните аспекти. Но доколкото не се забравя, че става реч за ФИЛОСОФИЯ на природата, това ограничение е в известен смисъл закономерно. Епохалният принос на Хегел можем да формулираме така: запазване правомерността на онтологическия пласт на философията чрез процедурата ИДЕАЛИЗАЦИЯ, противопоставена на старата (обектна) метафизика, за която битието е форма на АНАЛОГИЯ.

Онтологическият модел на Хегел е резервоар на евристични прозрения. Те съвпадат по същество с предимствата на КАЧЕСТВЕНИЯ пред количествения анализ през XIX в. И днес много Хегелови идеи носят своя евристичен блясък: напр. за липсата на привилегирован космологически път (еволуция и инволюция), за релативните аспекти на пространствено-времевия континуум, за светлината като "иматериална материя", критиката на абсолютизирания атомизъм в стил Далтон, концепцията за случайността в природата като липса на точно фиксирано място и мн. др. Вярно е, че на редица места Хегел изпада в ситуацията на осмивания от него човек, който си построил дом без прозорци, но желал да събира светлина в чували. Но общо-взето упреците срещу Хегел са валидни главно при забравяне на ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЯ ФУНДАМЕНТ на неговата система. Само в този контекст не изглежда странно Хегеловото увлечение по т. нар. "стихии", по метафорите за водата ("пасивно-битие-за-друго") и огъня ("активно-битие-за-друго"), вниманието върху звуковете и тоновете в духа на Питагор и пр., и пр.

От общата схема на всеки онтологически модел Хегел предпочита веригата обект – предмет – вещь, възплътена в термините (степените) механизъм – химизъм – телеология. Статусът на вещица пък става съществен пласт от Хегеловата философия на историята. Затова след Хегел новата метафизика може да бъде (и е) предимно "културна" онтология.

2. Хегеловата “културна” онтология.

Хегеловата “културна” онтология има за предмет историческия процес, неговата структура, субекти, логика и цели. В Новото време, през което живее Хегел, се налага нова версия за статута на обществения процес и на описващите го историография и философия. Въз основа на една постъпателна географска, стопанска и политическа универсалност историята се разглежда като СВЕТОВНА и ФИЛОСОФСКА, т. е. цялостна и целерационална (Weltgeschichte). Първото понятие визира нейния системен характер в мащаба на земното цяло, а второто – фактическата и методологическата ѝ зрялост сред семейството на науките за духа. Хронографският локален и линеарен тип историзъм се развива в историчност с културно-системен характер.

От времето на Аристотел на обществоведа е вменено задължението да се грижи за статута на единичното. В глава IX от Аристотеловата “Поетика” единичното се свързва с действително станалото, стореното и преживяното. Дотук добре, но заключението е, че “поезията е по-философска и по-сериозна от историята”¹. Историята се лишава от възможността да бъде културен код в полза на фактографския емпиризъм. В задочна полемика с Аристотел Хегел развива принципите на своята “културна” онтология.

Хегеловите разбираня за онтологията на обществения процес са пръснати в различни негови произведения, но в единство с фактографския материал те са представени в “Лекции по философия на световната история”. Тези лекции са четени в Берлинския университет от зимния семестър на 1822/23 г. За последен път курсът тече през зимния семестър на 1830/31 г. Отделни концептуални ядра по проблема могат да се намерят в “Енциклопедия на философските науки” (1817) и в “Основи на философията на правото” (1820). Неоценими в херменевтично отношение за Хегеловата “културна” онтология са допълненията към лекциите от зимния семестър на 1826/27 г. (Zusätze aus dem Wintersemester 1826/27). Тези фрагменти имат моделен за изясняване на Хегеловата социална онтология характер².

Основната линия в Хегеловото моделиране на обществения процес е свързана с **ОНТОЛОГИЗАЦИЯ НА ВРЕМЕТО** – онтологично е предметеното в културни форми и институции време. Разграничителната линия по същество преминава между **ВСЕКИДНЕВИЕ** и **ИСТОРИЧНОСТ**. Исторично е невсекидневното, над-всекидневното, културно-необходимото. Така Хегел ориентира

¹ Аристотел. за поетическото изкуство. С., 1975, с. 77.

² Hegel, G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Akademie-Verlag. Berlin, 1970, 258 – 268.

социалната онтология от вещност към предметност – вещите са само повод и форма на културните образувания. От натурализъм и психологизъм в обществознанието започва да се налага мислене в категориите на ИДЕАЦИЯТА, на аксиологическия прочит на историческата събитийност. (В случая с “идеация” свързваме мисленето на “общии предмети”, т. е. условията, при които съзнанието става “конституиращо”, общиятно-валидно. С други думи, и това е силна струя в Хегеловия модел, идеацията предполага декомпозиране на познанието на “акт, значение и предмет”¹.) Социалната онтология става интерпретативна техника: занятие по деходиране на обективно-валидните “превърнати” знакови, мисловни и организационни форми на дейност.

“Културната” онтология използва категорията време като медиатор между философското и историческото познание на обществото. Вещият пласт се превръща в предмет за изследване, зад който се търсят структури и отношения – явлението алиенация. От общата схема на онтологическия модел се извеждат преди всичко структурно-функционалните пластове и зависимости. Историческият процес става синоним на процесиращото единство на социума, а историята – културна онтология. Фигурата на историка се налага като средоточие на осмислянето на социални факти. Нейната културна мисия е един от основните елементи на Хегеловия онтологически модел.

Историкът като фигура за Хегел крие разделението между ПИСАНЕ и ПРАВЕНЕ на история. Нещо повече, според Хегел БЕЗ вписването (описването) на съответното деяние, то никога не придобива статута на културен феномен. Затова ни се ще да подходим към Хегеловата “културна” онтология от зрителен ъгъл, обикновено пренебрегван от изследвачите – скицата към Хегеловите лекции под наслов “Начини за писане на история” (1822, 1828). Това въведение е любопитно с тематизацията на типовете отношения към културния статут на фактите. От друга страна, то е рождено лоно на зрелия в концептуално отношение уведен текст от 1830 г. със заглавие “Философската световна история”.

Текстът “Начини за писане на история” е пролегомена към централното Хегелово социо-онтологическо понятие – СВЕТОВНА ИСТОРИЯ. Превръщането на историята в “световна” у Хегел означава достигане до формално-възможния предел на СОЦИАБИЛНОСТ – ЕДИННАТА КУЛТУРНА ЦЕЛЕРАЦИОНАЛНОСТ. В това отношение знаменателни са две формулировки: 1) “Световната история представлява просто стъпаловидно разгръщане на принципа, чието съдържание е съзнанието за свободата”²;

¹ Срв. Хусерл, Е. Идеята за феноменологията. С., – Плевен, Евразия-Абагар, 1991, с. 9.

² Hegel. Op. cit., S. 155.

2) “Световната история е преход от страстите на природната воля към всеобщото и към субективната свобода”¹.

Получава се така, че зад общата конструкция “субстанция-субект” Хегел поставя осмислящата ги релация “дейност-свобода”. Обществения процес се разглежда като преход от “субстанциална” (природно детерминирана) към “субектно” (културно детерминирана) форма на битие. Спецификата на социума Хегел вижда в неговата **ОРИЕНТИРАНОСТ**, в обстоятелството, че индивидуалната дейност е “целеустремена” (zielstrebig): преследва се партикуларната вещност, но пък се налага универсално-валидното. За целта Хегел въвежда формулата “List der Vernunft”. “Хитростта на разума” означава **НАДИНДИВИДУАЛНИЯ СМИСЪЛ** на човешките деяния, т. е. **СВОБОДАТА**.

В Хегеловата “културна” онтология съзнание, субективност и свобода са термини, които се намират извън полето на индивидуалния психологически произвол. Хегел мисли в категориите на **КУЛТУРНАТА ИДЕАЦИЯ**, различавайки “екзистенция” (= емпирично наличното) от отговарящата на обществените нужди “действителност” (срв. Existenz – Wirklichkeit). Разграничителният белег е културната **НЕОБХОДИМОСТ** на съответния феномен. А “необходимост” означава и закономерна историческа релативност (преходност).

Хегеловият модел внася **СОЦИОЛОГИЧЕСКИ** контекст в анализа на историческата събитийност. Определени организационно-институционални форми – нравственост, държава, конституция и пр. – си интерпретират като **СПЕЦИФИЧНА ПРЕДМЕТНОСТ** на историческия процес и на историографията – в частност. Причастността към въпросните форми превръща индивиди и народи в над-всекидневни, в “световно-исторически” (weltgeschichtliches). В лицето на Хегел обществото върви към предела на своята “историзация”, ускоряване. Неслучайно възпитаният в хегелиански дух Маркс по-късно ще отбележи: “Ние познаваме една-единствена наука, науката история”².

От онтологическо гледище се оказва, че Хегеловата “световна история” е просто преглед на **ОБЕКТИВНИТЕ КУЛТУРНИ ФОРМИ** за правене и писане на история. Затова споменахме за нашия интерес към скицата “Начини за писане на история”. Този текст експлицитно очертава тенденцията за онтологически прочит на **СЛОВOTO** в Новото време и моделност. Възможността за **ПИСАНЕ** на история, за рефлексия върху историческия процес се приема като критерий за излизане от доисторическото състояние на социума. На пръв поглед съчетанието “неисторическа история” е противоречиво. Но в Хегеловия онтологически модел нещата са на местата си. Има обективно (res gestae – историята като

¹ Hegel. Op. cit. S. 243.

² Маркс, К., Ф. Енгелс. Избр. соч. в 9 тт. Т. 2., 1985, с. 12.

подвиг и деяние) и субективна история (*historia* – историята като изследване, знание наука). Принципът ОПИСАНИЕ е синоним на онтологизацията на словото. Той не е външен разграничителен белег. Писането на история с момент от възникването на историята по същество в смисъл – на историческото съзнание, на ИСТОРИЧЕСКИЯ ПЛАСТ в културата. “Неисторическата история” в този план е ПРОТОКУЛТУРНА, напр. според Хегел да речем древната “мнима история на Индия”¹. За Хегел онтологичност на историческия процес означава ВКЛЮЧЕНОСТ в културния – разбирай: световен, а не автохтонен – ход като цяло. В историята дейностно съвпадат средство и цел; в този смисъл историята е механизъм за постигане на социокултурна цялост. В скоби казано, с тезата си за “неисторичната история” може да се каже, че Хегел е предугадил спецификата на науки като “културна антропология”, етнология и др., които работят с апарат, различен от този на макроисторията, общата социология и др.: митологеми, етос, бинарни опозиции и пр.

Онтологията на ФАКТА е основната призма, през която Хегел описва социалната предметност. Отношението към фактите е средоточие на използвания от съответния изследвач аспект (ниво) на онтологическия модел. Това определя Хегеловия интерес към културната мисия на историографа. Типологията на историческото отношение – субстанциално, рефлексивно и философско – изразява движението на социума и познанието по линията “нещо в себе си”, “нещо за нас” и “нещо за други неща”, с едни или други нюанси, разбира се. Затова Хегел разделя историята – и начините за писане на история – на: а) протоистория (*die ursprüngliche Geschichte*); б) рефлектираща история; в) философска “световна” история. Тези истории имат различно отношение към категорията битие, към “ставането” на битието на социума и към неговата “истина”.

Протоисторикът възприема фактите през призмата на НАГЛЕДА. Той, образно казано, “потъва” в събитieto. Нереклексивен е, защото събира данни по метода на съпреживяването, на участието в историческия акт. Оттук пък следва фрагментарността на ракурса на неговия анализ. Моментът историческа мотивация почти отсъства; липсва и елементът тълкувание, т. е. анализ в собствения смисъл на думата. Словото е пластично и субстанциално – сякаш не авторът на деянието и текста, а описваните събития сами изказват себе си на един ОБЕКТЕН, неутрален спрямо Аз-формата език. Това е етапът на една онтология на културата “в” себе си. Затова социалният статут на протоисторика съвпада със средата на “държавните мъже”. Протокултурното отношение към фактите е с ЛОКАЛЕН – и в качествен, и в количествен план – характер. Погледнатото качествено, отделното преживяване, мимолетният интерес и лич-

¹ Hegel. Op. cit., S. 5.

ното докосване до събитията се превръщат в критерии за битийна автентичност. Количествено, протоисторията са с тесен темпорален и пространствен обхват. В резултат тяхната текстова валидност се ограничава в диапазона на "индивидуални характеристики на образи и събития"¹.

Рефлектиращият историк представя втория основен тип отношение към културното битие на фактите. Неговият начин за писане е многопланов и с различна относителна тежест – зависи от дълбочината на рефлексивния анализ. Рефлексията рязко двойва субстанциалното слово; тя има транзитивен за историческите смисли характер. От "нещо в себе си" се преминава към "нещата за нас". За какво става дума? Във философската класика Джон Лок (1632-1704) определено свързва философско-методологическата дейност със специален термин – рефлексия: "... това наблюдение, на което умът подлага своята собствена дейност, и начина, по който тя се извършва, вследствие на което от тая дейност в разума се явяват идеи"². Тежнението към рефлексивен анализ още от времето на Р. Декарт (1596-1650) означава обрат към една МЕТОДОЛОГИЯ ЗА НАЧИН, а не толкова за нещо "в" себе си (явление, събитие, вещь и пр.). Затова при рефлектиращия историк на преден план излиза "обработката на историческия материал"³. От единичното КАРТИННО протокултурно изображение се преминава към СИНТЕЗ на фактологията, но все пак СИНТЕЗ-СХЕМА, все още далечен спрямо системния характер на теоретическото познание. По същество Хегеловите аргументи имат за основа неговата онтологическа концепция за генетическото общо: а) всяка схематизация се извършва под формата на СЪКРАЩАВАНЕ, а не на обобщаване, т. е. става на нивото на особеното, а не на универсалното;

б) негенетическото общо има за познавателна матрица не категорията, а ПРЕДСТАВА, но представата е бременна с психологически субективизъм, тя не може да върши сериозна онтологическа работа;

в) тук авторът, партикуларният Аз, е принцип на единството на текста за сметка на историческия закон, но така текстът придобива компилативен характер.

В качеството на "нещо за нас" е логично рефлексивното отношение да има различни модуси, модуси, със специфична стойност и културно значение. За нас те са интересни с типологизацията на онтологическото слово, с начините за "застиване" на деяния и събития в текст. И в този пункт проницателността на Хегел не е загубила своята свръстична мощ. Компилативният вариант напр. се

¹ Hegel. Op. cit., S. 6.

² Лок, Дж. Опыт Върху човешкия разум. С., 1972, с. 121.

³ Hegel. Op. cit., S. 10 – 11.

приближава непосредствено до ИСТОРИЧЕСКИЯ ОБЗОР; търси се цялото, но без отсяване на тривиалното и скрупульозното. Показателният пример според Хегел е Леополд фон Ранке (1795-1886). Позицията на Ранке означава смесение на предпоставки и гледни точки, докато в една компания попаднат "историци, кореспонденти и хроникьори"¹. Чрез принципа на представата битистото на факта се сближава неоправдано с романното слово, става крехка границата между детайл и дреболия. Без промислена онтологическа схема настава непрекъсната смяна на една от друга рефлектираща история. Не е възможен порядък в културната фактичност без въвеждането на някакви онтологически ограничения. Подобно тежнение според духа на Хегеловото учение изразяват следните три форми:

а) прагматическата история – тя търси опора в паралел между миналото и ПОТРЕБНОСТИТЕ на настоящето, т. е. стреми се към онтологизация на потребността, въпреки че прави това чрез възкресяването на миналото под формата на наиздателни примери;

б) критическата история – тя включва процедурата ОЦЕНЯВАНЕ в тъканта на анализа, използвайки над-предметния (методологически) характер на рефлексивната способност, т. е. издига разбирането на културата на едно метатеоретично ниво;

в) специализираните истории, следващи структурата на социума, напр. правна, конституционна и пр. – те се вдълбочават в обществената разчлененост, имат субстратно-съдържателен за общата история характер.

С темата за историческата рефлексия Хегел служи като мост от словото на средновековния християнски (онтологически) символизъм към моделното отношение към текста (етимологията, синтаксиса и пр.) в качеството му на единствен достоен предмет на отчуждения Автор. В културната онтология на Хегел словото е натоварено с дейностно-формиращ ситуациите и характерите смисъл. В обществения процес според Хегел словото не е невинно "бърборене". Напротив, то изразява категорично и пластично културния ангажимент на ИНДИВИДУУМИТЕ. В допълнение казано, терминът "индивидуум" (*das Individuum – die Volkerindividuen*) у Хегел не бива без специални уговорки да се подменя с "индивид". Индивидуумът – било като "световноисторическа" личност или народ – при него не е просто количествено, а е качествено ориентирано понятие. В случая е достатъчно дефинирането на "индивидуум" като "обобщен субект"².

¹ Hegel. Op. cit., S. 15.

² Момрошилова, Н. Путь Гегеля к "Науке логики". М., 1984, с. 127.

С включването на словото в онтологическия модел Хегел напомня, че без рефлексия са невъзможни както историческото деяние, така и историческото повествование. Защото по дефиниция словото е рефлексивно, пренос на значения и смисли. Вписването на словото във фундамента на културната онтология е израз на АНТИМОРАЛИЗАТОРСКИЯ ПАТОС на Хегеловата “философска световна история”. Историкът не е моралист. За него е задължително да бъде добросъвестен към факта и обобщението, но без да се превръща в мърморещ пастор. Хегел е категоричен, че за морални поучения Библията е предостатъчна, предлага обилен назидателен и притчов материал. Така Хегеловата “културна” онтология достига до своята пресечна точка с гносеологията: може ли въобще да се научи нещо от историята?

Като панлогицист Хегел е скроил достатъчно широко своя модел. Чрез т. нар. “хитрост на разума” самият той се е изхитрил да впрегне обществения процес в изпълнението на културната мисия на човечеството. Затова е рязък към подмянето на културните с морализаторските стойности: “Обикновено укоряват управниците, държавните мъже и народите с поучения от историческия опит. Поучителното обаче от опита и от историята е това, че народите и правителствата никога не са научили нищо определено от историята и не са се съобразявали практически с поученията, изводими от нея”¹. Низвергване на историческия опит? Нищо подобно! Просто според Хегел има абстракции – и сред тях са тия от морално естество, – които са под нивото на културно-историческия анализ, защото са прекалено обагрени с партикуларни съдържателни и оценъчни пристрастия. Хегел не отхвърля понятието исторически опит, а неговото свеждане до катехизис от поучения. Той работи с онто-логическо понятие за опит. За него са важни сериите от обективно-валидните форми на културен универсализъм. Именно затова Хегел настоява, че “всеобщите истини” не могат да бъдат използвани ПРЯКО В качеството им на “конкретни представи”. Това са просто разпореждкови реални.

“Философската световна история” представя третия тип културно битие, битието на цялостно интегрирания социум. Теоретически нейното съдържание е разгърнато в Хегеловия манускрипт от 1830 г., а същността ѝ – в параграфа “Нейното всеобщо понятие”. Хегел изхожда от две работни определения: а) “Историята се занимава с действително станалото”; б) философията на историята е “мисловно разглеждане” на историческия процес². Онтологическата предпоставка в случая е тезата за доминиращата роля на РАЗУМА в света (die Vernunft die Welt beherrscht). Но не става дума за разума, разбран като идеал или

¹ Hegel. Op. cit., S. 19.

² Hegel. Op. cit., 25 – 26.

като индивидуална мисловна способност. За Хегел разумът е синоним на креативната дейност на огромни общности от хора, **НАРОДИТЕ**, водеща по **НЕОБХОДИМОСТ** до тяхното културно единство, т. е. до “световното налично битие” (Weltdein).

Гносеологическите следствия от Хегеловия принцип за културната целерационалност на “разума” изразяват тенденцията към системно мислене в Новото време. Хегел показва, че системното мислене всъщност е мислене **КАТЕГОРИАЛНО**. Категориите са средството за отсяване на необходимото от случайното. Но категориите не са произволни абстракции, а моменти от дейността на Хегеловата културна онтология – светът като произведен, битието като “произведение” (Werk). Именно затова категориите изразяват принципа за тъждество на онтология, гносеология и логика. Те носят квинтесенцията на типа мисловност на дадена епоха; в тях съвпадат историческо и логическо. Дейността на логика на историческата събитийност има за своя превърната форма категориалната логика. В този контекст Хегел формулира следното методологическо правило: “... впрочем в света може да се открие онова, което сам си положил в него”¹. Ясно е, че за Хегел саморефлексията е основен принцип на културната история, знак за преход от феноменалното към същностното (das Wesentliche) ниво на анализ.

Хегеловата културна онтология се гради върху отношението между исторически феномен и процесуален аспект на културата. С други думи, Хегел онтологизира общественото движение, което описва с няколко основни категории. Първата категория, “изменение” (Veränderung), визира прехода от “неисторична” към “исторична” в собствения смисъл на думата социална дейност. Това е ситуация на **НЕСТАБИЛНОСТ** на културни цели и субекти – историческият процес отначало представлява **НЕГАЦИЯ** на достигнатото културно ниво, апробация на институционални и мисловно форми. Оттук категорията “изменение” се свързва с посоката на общественото движение: от Изток на Запад (“Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen”)². Координатите на историята у Хегел са отново онтологически определени: а) “субстанциалната свобода” (substantziale Freiheit) свобода на подчинението, привичката, обичая; б) “субективната свобода” (subjektive Freiheit) – свободата на културната интеграция. Последната тенденция Хегел изразява с категорията “обновяване” (Verjüngung) на духа.

Категорията “обновяване” поставя въпроса за историята като континуум. Но формата на историческата непрекъснатост у Хегел е чужда на плоското

¹ Hegel. Op. cit., S. 31 – 32.

² Ebenda, S. 243.

преповтаряне. Културната онтология представя историята качествено, т. е. като “пречистване и преработване” (Хегел). Даденият възглед е лансиран още от Хердер – концепцията за т. нар. “степенчат напредък”. Но Хегел не спира дотук, не интерпретира степените като стъпала, а обвързва своята концепция за качествените скокове с принципа на ИГРАТА (Schauspiel) като модел на културното взаимодействие. Категорията игра внася диалогичност в общественния процес.

Най-дискутирана в литературата е Хегеловата категория “финална цел” (Endzueck). Повърхностното разбиране свързва тази категория с алюзията за “свършек” на света. Но у Хегел не става дума за някакъв апокалиписис. Напротив, с термина “финална цел” Хегел показва основната ориентация на историческия процес: от субстанциално (природно детерминирана) към субектна (културно детерминира) форма на социално битие. Функциите, които изпълнява “финалната цел”, са няколко:

- а) да изразява **ОСНОВАНИЕТО** (Rechtfertigung – теодицея), социокултурното единство сред релятивизма на историческата събитийност;
- б) да покаже **ОБЕКТИВНАТА** страна, рационалното разгръщане на историята като серии от усложняващи се институционално-организационни форми: различни типове държави, религиозни общности и институции, конституции и пр.;
- в) да послужи за осмисляне на “злото” (отчуждението – Entäuberung, Entfremdung) като необходим елемент в изграждането на интегриран социум, т. нар. от Хегел примирение” (Versöhnung, Versöhnerin). От онтологическа гледна точка “финалната цел” означава тенденцията към **КОНКРЕТНА СВОБОДА** в обществото, предела на цялостност на историческото движение;
- г) да позволи използване на християнската традиция за целите на социологическия детерминизъм, да преобърне нейния есхатологизъм в една културно-историческа плоскост.

Всичко това, разбира се, при пръв поглед звучи тайнствено и непонятно: “Това е целта на световната история, щото духът да се култивира в една природа, в един свят, който му съответствува така, че субектът намира своето понятие за духа в тази в т о р а п р и о д а (курсивът – на Хегел), в тази произведена чрез понятието за духа действителност...”¹. От гледна точка на нюансите и на специфичния изказ тук се преплитат много обстоятелства: богословското образование на Хегел в Тюбинген, някои особености на неговия протестантизъм, бавното съзряване на тогавашна Германия за единство в политическото

¹ Hegel. Op. cit., S. 256.

“гражданско общество”, противоречивия резонанс на Френската революция в съзнанието на немския бюргер, общият просветителско-рационалистически културен модел на XIX век и т. н.

Престижен пример за смислово усвояване на Хегеловата културна онтология може да се намери в главата “категории, необходими за построяването на всяка една философия на историята”¹ с автор проф. А. Ф. Лосев. Лосев показва Хегеловата методология като “работеща”. Според него трите основни философско-исторически категории са: “ставане”, движение и развитие. По същество Лосев трансформира Хегеловите категории “изменение”, “обновяване” и “финална цел”. Доказателството е в определенията, които привежда проф. Лосев: “ставането” (становление) означава такъв тип изменчивост, при която е невъзможна трайна фиксация на някакъв исторически момент; движението – качествено определеното “ставане”, развитието – “насочено” движение, разгръщащо собствената вътрешна специфика на явлението. И двамата автори обосновават дълбинната връзка между исторически процес и култура. У Хегел историята е “субект”, който е равен на кодиране и декодиране на “обективните мисловни форми”; за Лосев историята има за предмет закономерности с “надличен и надприроден”, т. е. с културен характер. Ето защо предпочитаме под “Endzweck” да разбираме “финална”, а не “крайна” цел. Буквалният превод препраща неправилно към идеята за “свършек” на обществения процес. Но за Хегел историята е “финална”, защото: а) има за регулатив и в най-примитивните си форми някакъв културен интегриращ принцип – обичай, ритуал и пр.; б) в перспектива история ще се прави по “културен” начин, т. е. в рамките на световното цяло.

Хегеловият онтологически модел е средоточие на много проблеми и евристики. За съвременника той е извор на принципни съображения при реконструкцията на битийните устои. Линията “обект” – “предмет” – “вещ” е дисциплинарна матрица, без която всеки хуманитарен текст остава необоснован. Онтологическият прочит на историческия процес е позиция на утвърждаване на културната мисия на човечеството. Със своя онтологически модел Хегел трансформира, но запазва светлината на самосъзнанието, рефлексията като принцип на личностната автентичност. Фактът, че модерната философия възроди онтологията като “метафизика”, “фундаментална онтология”, “феноменологическа онтология” и пр., показва релефно класическата стойност на Хегеловото теоретическо дело.

¹ Лосев, А. Ф. Античная философия истории. М., 1977, с. 3 – 9.

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ ГЕГЕЛЯ

Сашо Марков
(резюме)

В истории философии тема о бытии есть вечная проблема, которую исследует онтология. Имеются разные версии в статусе соществующего. Поэтому в настоящей студии предпринимается опыт их типологизирования.

В первой части рекомендуется модель категорий, которые имеются в каждой онтологии. В фундаменте модели поставлен взгляд Аристотеля о различием между бытием и логосом.

В центре студии положена концепция Гегеля о связи онтологии и культуры. Эта связь вначале исследуется в пределе природы, а потом - в общественном процессе. Делается вывод, что Гегель разрабатывает онтологию в качестве "культурной" онтологии.

В заключении отмечается, что релация объект - предмет - вещь лежит в фундаменте модерной философии.

LE MODÈLE ONTOLOGIQUE DE HEGEL

Sacho Marcov
(Résumé)

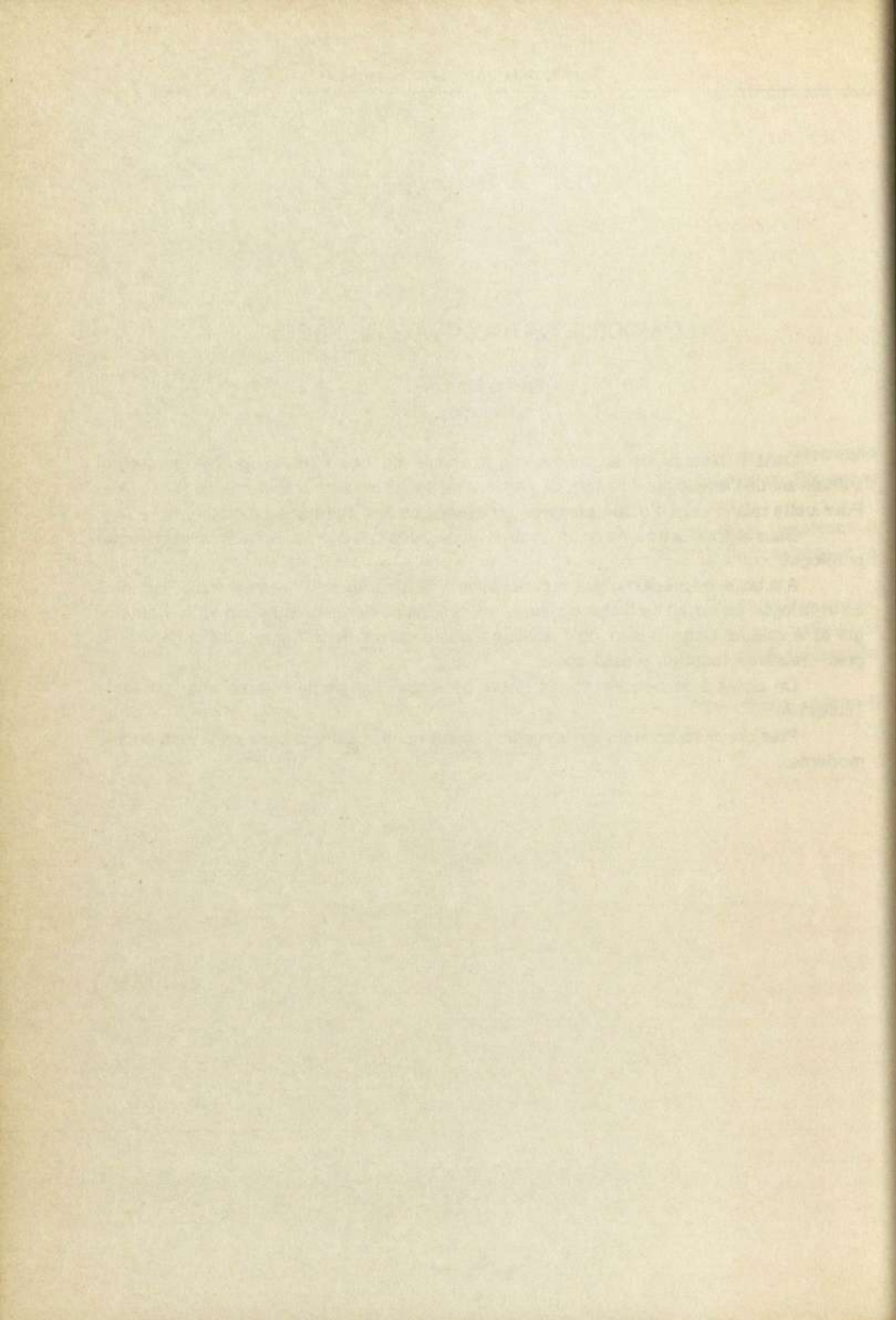
Dans l'histoire de la philosophie le thème de l'être est un problème éternel s'analysant de l'ontologie. Il y a tant de versions en ce qui concerne le statut de l'existant. Pour cette raison dans l'étude présente on essaye de leur faire une typologie.

Dans la première partie on propose un modèle des catégories, valables pour chaque ontologie.

A la base, du modèle c'est la conception d'Aristote de la différence entre l'existence et le logos. Le noyau de l'étude c'est la conception de Hegel de la liaison entre l'ontologie et la culture. Cette liaison, on l'analyse d'abord dans l'encadrement de la nature, et puis - relative - ment au processus social.

On arrive à la conclusion que Hegel développe l'ontologie comme une ontologie "culturelle".

Pour conclure on note que la relation objet - chose est à la base de la philosophie moderne.



ТРУДОВЕ НА ВЕЛИКОТЪРНОВСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ
"СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ"

ТОМ 1	ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ	1993
TRAVAUX DE L' UNIVERSITÉ	"ST. ST. CYRILLE ET METHODE"	
	DE V. TIRNOVO	
ТOME 1, livre 1	FACULTE D'HISTOIRE	1993
	LIVRE - PHILOSOPHIE	

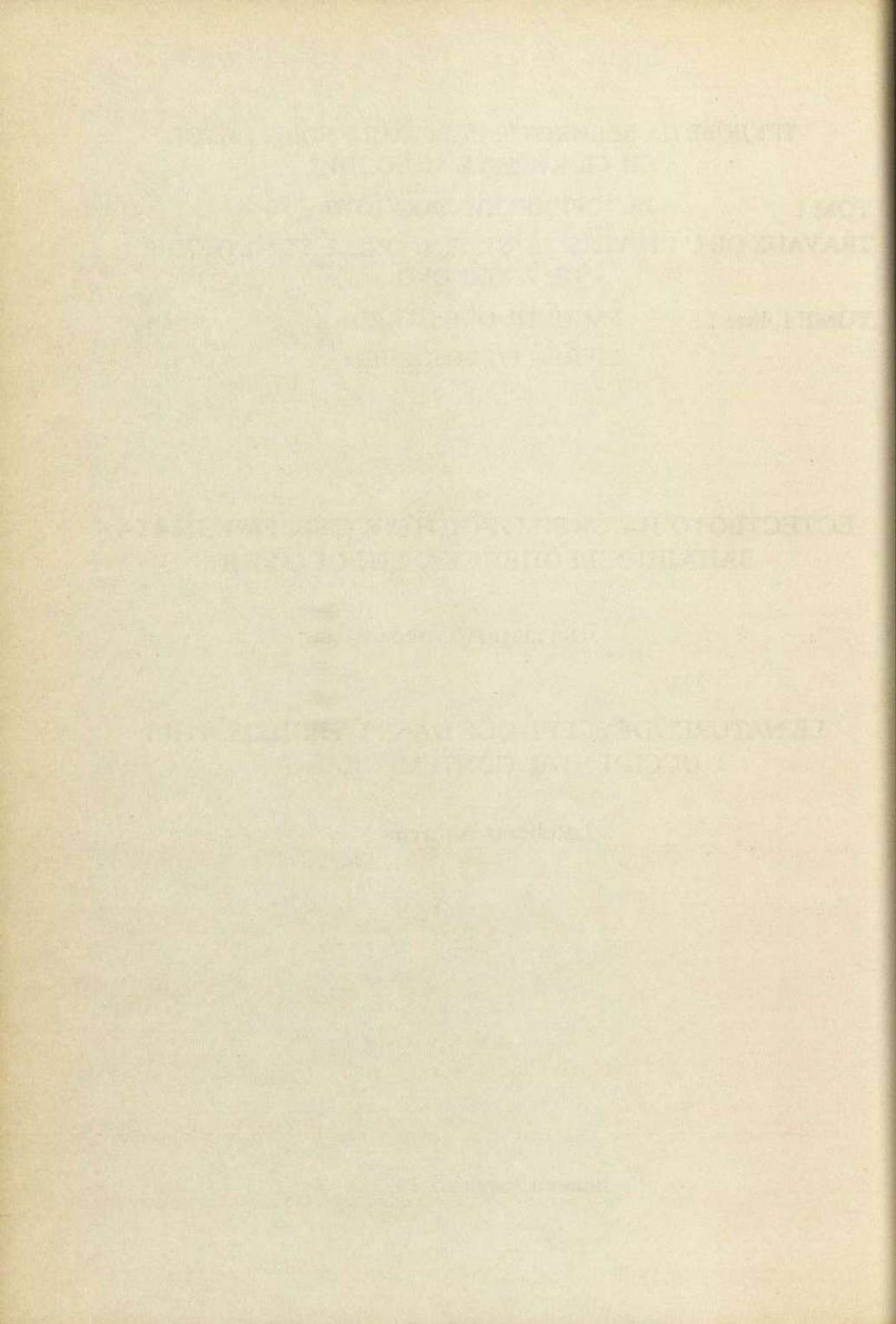
ЕСТЕСТВОТО НА СКЕПТИЧНОТО В СЪВРЕМЕННАТА
ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКА ФИЛОСОФИЯ

Лъчезар Андреев

LE NATUREL DE SCEPTIQUE DANS LA PHILOSOPHIE
OCCIDENTAL CONTEMPORAINE

Latchesar Andreev

Велико Търново, 1993



Рязкото динамизиране на всички социални и духовни процеси неизбежно се отразява и върху актуалността на философското търсене. Един от признаците на съвременната западна философия е разширяване границите на нейната вместимост без оглед на традиционните ѝ принципи. Безсилна да противодействува на новостите, застрашаващи нейната същност, тя се стреми да ги обезсили чрез асимилация и адаптиране.

Ако проследим еволюционната крива на отношението към скептицизма ще констатираме преход от пуританско преследване през търпимостта към "аплодиране". Остават открити обаче въпросите: Кой определя тази промяна в отношението? По силата на каква абсурдна логика в съвременната цивилизация отново се говори за скептицизъм?

Размишлявайки над тези въпроси, Н. Н. Страхов предлага едно обяснение, което естествено не изчерпва отговорите на въпросите. Той пише: "Но преставайки да бъде абсолютно отрицание на знанието въобще, скептицизмът заедно с това не прекратява своето съществуване, той продължава да съществува и до наше време; в последно време той приема само друга форма и преминава в решително отрицание собствено само на това знание, което се обръща към самата същност на битието, т. е. на философските знания. В такава своя форма скептицизмът, с редки изключения, вече не нарича себе си със своето име, а е известен под различни други имена, но преди всичко под името позитивизъм."¹

Други автори са склонни да универсализират скептицизма като белег на нашето съвремие, което обясняват с разколебаване устойчивостта на социалните, нравствените и философските принципи, с атомизацията на индивида. Така например Б. Бернасон пише: "Скептицизмът преминава като червена нишка през много философски системи, понякога съществено отличаващи се една от друга. Той е характерен за болшинството литературни направления и намира израз във възгледите

¹ Страхов, Н. Н. Философско учение о познании и достоверности познаваемого. 2-е изд., Харьков, 1896, с. 15.

на много учени почти във всички области на науката. За изходно положение служи тезисът за относителността на всички истини и всички ценности. Оттук се прави изводът, че няма абсолютна истина и ценност и затова всички гледни точки са равноценни. Накрая, на съмнение се поставя самата основа на познанието, законът за причинността и реалността на обективната действителност.”¹

Смисълът на всички тези разсъждения е, че скептицизмът в съвременната философия не е застъпен в неговия най-чист вид. Това означава, че той има сложни модификации или е само тенденция. Под тенденция ние разбираме онези негови скрити пластове и механизми, които отразяват в парадоксален вид кризата на раздвоеното философско съзнание.

Неоскептическите тенденции са резултат на редица опити да се съживят определени идеи на Пирон, Хюм, Кант и други чрез тяхното “модернизиране”, интегриране преди всичко с такива философски направления като позитивизма, неопозитивизма, постпозитивизма. Неоскептическите тенденции намират израз и в някои “нови” гносеологически интерпретации на прагматизма, критическия реализъм, “философия на живота”. Когато се говори за скептицизма в съвременната модерна западна философия, трябва да се отдаде дължимото внимание на обстоятелството, че той не винаги се проявява като определена тенденция, която явно носи печата на своя субективно-идеалистичен произход. Има автори, които прокарват скептицизмът, като същевременно си живеят с убеждението, че нямат нищо общо с него.

1. СКЕПТИЦИЗЪМ И ПОЗИТИВИЗЪМ

От Дейвид Хюм води началото си формулировката на Огюст Конт за задачите на науката – единствено като описание на явленията, а не тяхното обяснение. Известно е, че Конт се стреми да “ограничи сферата на научната любознателност само до явленията, достъпни за нашите сетивни органи и интерпретиращи съдбата на човечеството.”²

В позитивизма влизат и други идеи на Хюм, като: критика на рационалистическите философски системи, субективизация на понятията

¹ Бъярнасон, Б. К критике скептицизма. Вонр. фил., М., 1959, кн. 1, с. 121.

² Конт, О. Дух позитивной философии. Спб., 1910, с. 7.

ето причина и сила, а така също и отрицание на тяхната логическа необходимост в индукцията. Преповтаряйки известни разсъждения на Хюм, позитивизмът утвърждава, че в основата на причинността лежи привичката, родена от асоциативното отношение на две събития.

За да стане всичко това централна тема в позитивизма обаче, съществена роля изиграват и някои "нови" моменти и аргументи. "Туй последователно и все по-дълбоко и по-дълбоко обяснение на природата, което съставлява процеса на науката, казва Х. Спенсер, се състои само в последователното включване на частните истини в общи истини, а тези последните – в още по-общи истини... Очевидни е: тъй като най-общото познание, до което ние дохождаме, не може да бъде сведено към нещо още по-общо, то, значи, и не може да бъде познато разумно. За да бъде крайният факт познат разумно, трябва самото разумно познаване да стане нещо друго, а не разумно познание."¹

Науката върви към все по-абстрактни и по-абстрактни концепции, а Спенсер ни казва, че в края на краищата "все повече и повече абстрактното е все по-малко понятно" и че "най-абстрактната концепция, към която постепенно и постоянно се стреми науката, е онази, която минава в непостижимото и немислимото."² От друга страна, Спенсер прибавя: "Ние трябва да имаме положително, макар и неопределено съзнание за туй, което лежи зад определеното съзнание." "Онова вечно присъстващо чувство за реалното съществуване е истинското основание за нашия ум."³ "Съзнанието за абсолютното съществуване е обратната страна на нашето самосъзнание."⁴ И още: "Всяко известно нам, казва Спенсер, това са проявления на непознаваемото... тези проявления като такива, могат да бъдат разделени на два големи класа: живи (силни) и слаби. Явленията от първия клас, които имат място във време на перцепцията, са оригинални. Явленията от втория клас, които имат място при рефлексията, паметта, въображението са копия... Очевидно, това деление съответства на делението на обект и субект, на "аз" и "не-аз". Силата, която се проявява в слабия ред, ние наричаме "аз", а силата в живия (силния) ред ние наричаме "не-аз".⁵

¹ Философия Г. Спенсера в сокращеном изложени Г. Коллинса, Спб., 1892, с. 7.

² Пак там, с. 9.

³ Пак там, с. 8.

⁴ Пак там, с. 9.

⁵ Пак там, с. 13 – 14.

Значи всичко, което съществува – и материалния свят, и неговото “аз”, и чуждите “аз” – не е нищо друго, според Спенсер, освен “проявления” на “Непознаваемото”, значи, в края на краищата всичко (и обективно, и субективно съществуващо) се свежда (тук във феноменалното битие) към нашите субективни преживявания (преживявания при перцепцията, преживявания при рефлексията, паметта, въображението и пр.), се свежда към нещо духовно.

Х. Спенсер като се спира на твърдението за вечността на света и като изтъква неговата непостижимост за ума, изтъква след това, че дори да би било постижимо, то е едно безполезно, научно безплодно, нищо не обясняващо относно вселената¹.

Лесно е да се разбере, че и тази “теория”, която Х. Спенсер представя в нейната най-убедителна форма може да бъде обоснована всъщност само с помощта на крайния скептицизъм, т. е. изобщо не може да бъде обоснована. Нейната основна предпоставка е такава: сетивата, чрез които на всяка крачка, както ни се струва, се сблъскваме с общи свойства, фактически ни мамат. Това, което познаваме е чиста илюзия. Истината действително е недостъпна за нас. И Херберт Спенсер, и Джон Стюар Мил – превръщат логическите принципи в чисто психологически отношения.

Докато целият “първи” позитивизъм признава съществуването на (непознаваемата!) реалност, то “вторият позитивизъм” като запази напълно и разви позитивисткото ядро от ученията на О. Конт и Х. Спенсер в смисъл на отказване да се проникне “отвъд” сферата на сетивните явления, се опитваше да “поправи” недостига на “позитивност”. Емпириокритицизмът насочи вниманието си върху факта на относителността на научното знание и направи оттук извода, че науката не дава истинска картина за света, а представлява само “символи”, знаци, белези за практиката. Всъщност философията се оказва сведена до гносеологията, откъсната от действителния свят.

Следвайки Д. С. Мил² емпириокритиците видяха задачата на философията в установяване на принципите на подреждане на явленията в съзнанието. Изследването на гносеологията на емпириокритични-

¹ Спенсер, Г. Основы начела. Спб., 1897, с. 26.

² Мил, Д. С. Система логики. М., 1914, с. 415.

те течения показва по цялата линия на гносеологическите въпроси "научно" (наукообразно) обосноваване на релативизма.

Въпреки декларацията за теоретико-познавателен "оптимизъм", който нямал нищо общо с агностицизма, новият позитивизъм е първоначален наследник на субективния идеализъм (респ. на философския скептицизъм) на Д. Хюм. В него се долавят вече типичните особености, които определят облика и структурата на скептицизма изобщо.

Емпириокритицизмът изхожда от субективно-идеалистическата представа за неразривна връзка на субекта и обекта. "Аз" и "средата" – пише Р. Авенариус – са не само първоначално необходими в един и същи смисъл, но и винаги са първоначално необходими заедно.¹ Съгласно принципиалната координация, няма обект без субект и субект без обект. Като тръгва от Беркли, Хюм и Кант, Авенариус изгражда своята "Критика на чистия опит". Но докато Кант смята за необходими за научното познание привнесаните от мисленето в опита априорни категории, Авенариус смята, че те трябва да бъдат отстранени като произволно привнесени. "Чистият опит" на Авенариус е съдържанието на човешкото съзнание, "очистено" първо от обективната действителност, от субстанцията: самите явления (усещанията) са същност на света; съществуващото трябва да се разбира като усещане². Второ, от причинните връзки: на нас ни е дадена не силата, а само усещане за сила³. Следователно, ако представата за причинността предполага сила и необходимост като потребни съставни части на последователността, тя отпада заедно с тях⁴. Трето, "очистено" от ценностите и от антропоморфичните представи.

Същото или почти същото срещаме и при Е. Мах – усещането се представя като "единствено съществуващо" и заедно с това "единствено дадено" на съзнанието. Тогава цялото изследване се свежда до определяне на връзката между тези елементи (усещанията).⁵ Но би било напълно погрешно оттук да се прави заключението, че тези разсъждения са повторение (плагиат) от Хюм.

¹ Авенариус, Р. О предмете психологии. М., 1911, с. 13.

² Авенариус, Р. Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы. Прологомены к критике чистого опыта. Спб., 912, с. 57.

³ Пак там, с. 57.

⁴ Пак там, с. 58.

⁵ Мах, Э. Познание и заблуждение. М., 1909, с. 17.

В "Познание и заблуждение" Е. Мах прави опит да смекчи тезиса за еднородността на "елементите": "първо, все пак има граница между света и нашето Аз, и, второ, че макар нашето Аз да е също "функционална връзка на елементите", формата на тази връзка е съвършено друга от оная, която разкриваме във физическата област."¹

Въпреки това, когато Мах разсъждава за икономичното мислене като "чисто описание", утвърждава, че източник на знанието е само наблюдението, нагледът². А доколкото научната теория за Мах е само "приспособяване на нашите мисли едни с други"³, то процесът на познание и построяването на хипотези в съответствие с това се заключава само в "свеждане на природните процеси към прости логически елементи"⁴, удовлетворяващи преди всичко изискването за непротиворечивост. Мах явно подценява логическото мислене, като смята, че то не може да даде никакво ново знание. Ако обаче се съгласим, че тук се касае за едно възраждане на берклианския принцип "да съществувам – значи да бъда възприеман", а не за "чист" скептицизъм, би трябвало да признаем, че е "подказана" формулировка в зародиш на неопозитивисткия "принцип на верификацията".

В контекста на съвременната западна философия можем спокойно да преценим доколко претенции и резултати съвпадаха при емпириокритицизма и сродни на него течения, но това е извън нашата задача. Ние се интересуваме от корените на продължаващото и досега усилие на скептично ориентираните философи да внушат, че знанието е само хипотетично.

Въпреки претенцията, че е преодолел крайностите на скептицизма и догматизма, А. Пуанкаре възприема "философията на относителното". Доколкото познанието е отношение, дотолкова "абсолютът" (действителността, така както съществува сама по себе си) е непознаваем: като влезе в отношение с познаващия, той престава да бъде абсолют.

Към това може да се добави, че за А. Пуанкаре "всичко, което не е мисъл, е чисто нищо", защото "ние не можем да мислим нещо друго освен мисъл"⁵. Да са поддържа подобно гледище означава да се мисли

¹ Мах, Э. Познание и заблуждение. М., 1909, 17 – 18.

² Пак там, с. 18.

³ Пак там, 19 – 20.

⁴ Пак там, с. 20.

⁵ Пуанкаре, А. Ценность науки. М., 1906, с. 190.

по позитивистки, че въпросите за "истинската реалност" не са просто неразрешими, те са илюзорни и лишени от смисъл."¹

Следвайки своя път, скептически ориентираният философ естествено няма да получи нищо повече от една озадачаваща "философия". Нейните контури се очертават от разбирането на научните закони като конвенции и за науката като хипотеза², която говори само за отношение между неща, но не и за самите неща.

Позитивизмът във всички негови исторически форми остава в една или друга степен приемник на скептичната традиция. Но ако за Хюм "скептицизмът е единствено възможната философия" и изправен пред безизходно положение от собствените си съмнения приема субективизма, то неопозитивистите съзнателно се отказват от решенията на тези съмнения, от знанието на диалектичната философия (на Хегел и Маркс), и в същото време претендират за утвърждаване на достоверното знание, позитивно разрешавали уж всички мъчително съмнения на философията.

Ако Хюм се придържа към скептичната позиция по отношение на основния философски проблем, то за Р. Карнап и тезисът за реалността на външния свят, и тезисът за нереалността са псевдопроблеми. Тази подновена и гримирана скептическа позиция също свежда задачата на науката "само до описване на събитията"³; до отказ от "метафизическо" изтълкуване на причинността. Преди всичко на критика се подлага понятието необходимост, съставляващо определящ признак на причинността: "ако съществува необходимост в законите на природата, тя не е логическа необходимост."⁴

Преповтаряйки известните разсъждения на Хюм, че причинността не се извежда а priori, нито а posteriori, неопозитивистът приема, че в основата на причинността лежи привычката, родена от асоциативното отношение на две събития. "Това, което наблюдавате не представлява нищо повече от последователност на събития във времето, едно след друго. Никаква необходимост не се наблюдава."⁵ Причинността може да

¹ Пуанкаре, А. Ценность науки. М., 1906, с. 192.

² Пак там, с. 193 – 196.

³ Карнап, Р. Философское основание физики. М., 1971, с. 50.

⁴ Пак там, с. 269.

⁵ Пак там, с. 269.

се разглежда единствено като “регулярност на природата”, а науката като “регистратор на фактите”¹. Следователно Р. Карнап повтаря не само критическите аргументи на Хюм, но и неговите заблуждения.

Ако за стария позитивизъм е характерна биолого-психологическа окраска, ориентация към теорията на асоциациите, изградена от Хюм, то неопозитивистите въвели логическа струя, което трябвало да придаде на техните положения “очарованието на интелектуалния респект”. (Б. Ръсел)

Неопозитивистите се надяват да решат проблема за обосноваване на знанието в съюз с такава авторитетна наука, каквато е математическата логика. И по-специално, те не се спират, подобно на Хюм, на временната зависимост на идсите от впечатленията. Те отиват по-нататък: всичките теоретически знания трябва да бъдат сведени до някаква съвкупност от емпирическите, “протоколните изречения”, обладаващи достоверна очевидност и непредизвикващи ни най-малко съмнение, само тогава знанието намира търсената достоверност. Р. Карнап определя “протоколните изречения” като запис на непосредствения опит, на индивидуалното преживяване.

Такава редуccionистка програма не може да устои даже против скептическата тропа на относителността: индивидуалното преживяване е достоверно, но доколко достоверно е друго, противоположно на него индивидуално преживяване. Античните скептици бяха доста коректни, за да повтарят постоянно уговорката “на нас така ни се струва”!

М. Шлик прави опит да въведе вместо “протоколни изречения”, т. нар. констатации, които изразяват състоянието на преживяванията на субекта в даден момент. Утвърждавайки очевидността на явлениата, неопозитивистът настоява именно на такава форма: това, което се възприема от мен в дадения момент, е неопровержимо.

Скептикът-позитивист утвърждава, че цялата история на науката е “история на перманентни заблуждения”². Но в края на краищата той достига до известен компромис между емпиризма и конвенционализма, избирайки някои “смекчени” варианти на частична емпирическа интерпретация на теоретическото знание. Но и в този случай критерий за истинност се смята непосредствено даденото, сетивно достоверното.

¹ Карнап, Р. *Философское основание физики*. М., 1971, с. 273.

² Ойзерман, Т. Й. *Главные философские направления*. М., 1971, с. 157.

Това обосноваване на знанието е илюзорно: непосредствено даденото, макар и да е достоверно, то в никакъв случай не представлява общозначимо, необходимо.

Докато Р. Авенариус и Е. Мах смятаха, че мисленето само съкращава, спестява, опростява разглеждането на опита на субекта, Р. Карнап и Х. Райхенбах считат, че мисленето винаги внася в опита струя на творчески произвол, която го променя неузнаваемо. Позитивизмът даже в съчетание с математическата логика се оказва неспособен да обоснове знанието. Ще се задоволим с някои принципни бележки: отначало той обявява цялото наше познание за вероятно, а след това отрича обективното съдържание на вероятността. Според него вероятността няма отношение към истината. Тя съществува като нещо трето, нещо средно между истината и неистината. Истината се разкривала в процеса на непряка или косвена емпирична верификация. Разликата тук се допълва от конвенционалистичното разбиране на логиката и математиката, което води до възраждане на кантианската традиция за рязко несъответствие между сетивните и рационалните моменти в познанието по техния произход.

Като се опитват да отхвърлят Кантовия априоризъм и да смекчат поне словесно Хюмовия скептицизъм, логическите позитивисти рязко разграничават отношенията на "откритие" и на "потвърждаване" (и обосноваване) на научните знания. Те превръщат в предмет на методологически анализ само готовото знание. В стремежа си на всяка цена да избегнат пълния произвол, те не се интересуват от генерирането и следователно от главното в развитието на научното знание.

Откъсването на логиката и математиката от сетивния опит доведе неопозитивизма до превръщане на формалното начало и изобщо на езика в главен обект на философското изследване. И скептикът Мур, и логическият атомист Ръсел, и логическият позитивист Карнап схващат анализа като "превеждане" неизбистрените положения на естествените езици на друг по-съвършен, по-ясен език. Лингвистически ориентирани те логици твърдят, че докато в човешкия език има неясноти и забърканост, ще има място за философия. В своята книга "Език, истина и логика" А. Дж. Ейър утвърждава, че задачата на философията е да проявява мисълта, а не да изразява истината. Философските твърдения имали не фактическа природа, а лингвистическа. Философията – това е раздел на логиката.

Паралелно с това Л. Витгенщайн създаде свой вариант на неопозитивизма: опит да се освободи езикът от философията; да направи обект на своето изследване съвременния, всекидневен език. В положение 4⁰⁰³ на своя "Логико-философски трактат" той твърди: "Повечето твърдения и въпроси, които бяха написани по философски проблеми, не са неистини, а безсмислени. Ние изобщо можем следователно да не отговаряме на въпроси от този род, а само да формулираме тяхната безсмисленост. Повечето от въпросите на философите произтичат от това, че ние не разбираме логиката на нашия език... И поради това не бива да бъдем учудени, че най-дълбоките проблеми в действителност не са никакви проблеми."¹

Л. Витгенщайн и неговите ученици искаха да съединят максималната непосредственост на изследвания предмет с неговата нагледност. Феноменалисткото им търсене на непосредственост се диктуваше също и от желанието им да слязат на равнището на всекидневното съзнание. В крайна сметка обаче самите те не можаха да извлекат от подобно апелиране към "всекидневния разум" нищо, освен разочарование от възможността да познаят истината, стремеж да се откажат от своето позитивно кредо. Л. Витгенщайн не без ирония искаше да се мълчи за онова, "за което не може да се говори."²

Тук няма да се спираме на всички по-видни представители на тези разновидности на позитивизма, тъй като това не се налага от нуждите на нашата тема. Ще подчертаем само, че и тези "решения" на въпроса за знанието са се оказали незадоволителни от научна гледна точка, защото никак не е било трудно да се постави под съмнение самото съществуване на постановките. В случая имаме предвид общоизвестни неща. Имаме предвид това, че превръщането на езика в изходна точка на философските изследвания, изучаването на логическите форми се преобразува в разглеждане на отношенията на думите и изреченията към "значенията", на "значенията" или на изреченията помежду им, но не и на отношението между мисленето и обективната действителност. Би могло да се каже, че не се познава дори философското наследство на Хегел.

Изпреварвайки изложението, ще посочим, че съвсем определено и съзнателно този подход се използва и от представителите на т. нар.

¹ Витгенщайн, Л. Логико-философски трактат. Избр. съч., С., 1988, 4⁰⁰³.

² Пак там, афор. 7.

“същински скептицизъм”. Според П. Ънгер “причина за скептицизма е езикът”¹.

С оглед на казаното ще се спрем и на един съществен показател. Редица логически и гносеологически учения придават на съвременната философия известен скептически облик. За К. Попер² и неговите последователи човешкото познание няма никаква сигурна основа, “архимедов опорен пункт”. Верификацията на общите положения (предположения, хипотези) е невъзможна, не могат (поради ограничения характер на нашия опит) да се проверят (и потвърдят) всички (обикновено неограничено количество) емпирически следствия от тях. По индуктивен път (даже с помощта на модалната и вероятностната логика) не може да се потвърди емпирично (верифицира) със сигурност (с логическа необходимост) нито една обща хипотеза. Общите хипотези могат да се фалшифицират (емпирически опровергават). Оттук всички научни (не “метафизически”, идеологични) хипотези са “еднакво безправни” тъй като трябва да бъдат и наистина са в еднаква степен реално фалшифицируеми и еднакво не могат да бъдат предпочетени, избрани (изборът има само предварителен, условен характер, т. е. до момента на реалното фалшифициране и отхвърляне). А това от своя страна означава, че в последна сметка отхвърлянето на една хипотеза и нейната замяна с нова (изборът на една от конкуриращите се хипотези) е въпрос на конвенция, съглашение, решение.

Постановките на модерните философи за равноправието и равноценността на всички положения (идеи, теории, светогледи, идеологии) са в крайна сметка “нов” вариант на познатия скептицизъм. Следователно, картината е ясна: светът на “новите” и “най-новите” позитивисти е преди всичко Хюмовският свят – поток от абсолютно изолирани впечатления. Нещо повече, това, което у Хюм беше осъществено частично, загатнато или предчувствано, сега стига до логическия си завършек. Релативизмът, скептицизмът, агностицизмът и конвенционализмът на К. Попер и И. Лакатос, както и социалният психологизъм (и ирационализъм според К. Попер) на Т. Кунт, лесно се трансформират в една “анархистична теория на познанието”. Така, задълбочавайки се до пароксизъм, “модерните” философи образуват подвижен, относително траен

¹ Unger, P., *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Clarendon Press Cop. 1975, pp. 47, 274, 314.

² Поппер, К. *Логика и рост научного познания*. М., 1983, с. 105, 149.

комплекс от възгледи, критерии и оценки за човека и света, отличаващи се с краен песимизъм.

Какво означава това? Нима изходът от този безизходен лабиринт е възможен само чрез ирационализма? Такова нещо те не казват и не биха рискували да кажат. Не случайно позитивистично настроените изследователи обичат да сравняват науката с шахмата, с решаването на кръстословици и т. н. При тях научната работа предполага поредица от "полезни" и практични компромиси. Концепциите на скептично ориентирани неопозитивисти възпроизвеждат редица сродни идеи у прагматизма и конвенционализма. Субективният конвенционализъм (абсолютизирането на момента на съгласувано приемане на посоченото съответствие от страна на научната общност) идва да замени субективния психологизъм на логическите позитивисти (които търсят опора на елементарните емпирични твърдения в субективните преживявания и възприятия на индивида).

Самата "логика" на днешните позитивисти обаче достатъчно ясно показва правотата на диалектическото положение, че противоположностите си схождат и от една метафизическа крайност лесно може да се изпадне в друга.

Колкото и странно да изглежда, но факт е, че наред с тези главни насоки в "развитието" на модерната философия, а често и в техните недра, под напора на научния и обществения прогрес, дори зад претенцията за неутралност се чувстват зародишите на опити за истинско преодоляване на "новия" позитивизъм. Заслужава подкрепа в този ред на мисли оценката на Т. Хил, че като се ограничават върху езика, позитивистите са "лишили себе си от възможността да се заловят здравата с решаването на основния теоретико-познавателен проблем"¹, оставайки на периферния кръг въпроси, заемащ този отрасъл на знанието.

Интересни съображения по този въпрос изказва и Джон Луис. В своята книга "Наука, вяра, скептицизъм" той посочва: "Такъв скептицизъм в науката представлява необходим извод от чисто емпирическа гледна точка. Но ако истината се свежда до факта на наблюдението и до простата сума на факти на наблюдението, то ние навярно не бихме могли да се издигнем до основните теории на съвременната наука или

¹ Хил, Т. *Современные теории познания*. М., 1971, с. 250.

даже до истинското обяснение на законите. От крайно количество наблюдения не може да бъде изведено ни едно общо твърдение."¹

2. СКЕПТИЦИЗЪМ И ПРАГМАТИЗЪМ

Традиционната философия издържа задълго съперничеството на позитивизма, неопозитивизма и постпозитивизма, но "отстъпи" пред безогледната конкуренция на прагматизма, която коренно промени вкуса, критериите и реакциите на хората.

Прагматизмът с неговата ориентация към "средния" потребител допринася за разширяването на неоскептическата тенденция едва ли не в същата степен, както позитивизма с късните си опити наукообразно да обоснове релативизма и скептицизма. Именно това наложи обособяването на този пункт.

Впрочем независимо от многобройните и противоречиви интерпретации, коментари и оценки, на които е била подхвърляна философията на прагматизма, все пак значителна част от съвременните критици признават категорично следното. Преди всичко, прагматистката доктрина исторически възниква от полемиката на Ч. Пирс против рационализма на Р. Декарт и, по-специално, критика на трите основополагащи принципа на Р. Декарт: методологическото съмнение, интуицията и критерия за яснота и отчетливост на данните.

В противоположност на Декарт, Пирс трактува съмнението психологически, като фактическо съмнение, което е завладяло емпиричния субект. Пирс отчита възможността за универсално съмнение поради това, че такова съмнение не може да съществува, практически човек не може да се съмнява във всичко на света. Пирс издига принципно друго разбиране за самото мислене. То е свързано с психологически процеси и състояния и е затворено в сферата на предразсъдъците, вярванията и съмненията на човека. Въпросът за неговото обективно съдържание дори не се поставя. Нещо повече, той отхвърля идеята за непосредственото значение (интуицията) в неговото сетивна или интелектуална форма.

Формално Пирс не отрича съществуването на трансценденталния

¹ Абулис, Д. Наука, Вярa, скептицизм. М., 1966, с. 63.

обект, но твърди, че такъв обект не може да определя непосредствено някакво знание. Но това означава, че подобно на Кантовото нещо в себе си той си остава изобщо извън пределите на възможното знание. За разлика от Кант, Пирс не говори, че "трансценденталният обект" е непознаваем, той просто не го взема под внимание. За Пирс (и мислещите като него) и мисълта, и усещанията са само знаци, които изискват интерпретация. А да се интерпретира някаква мисъл-знак може само с помощта на друга мисъл-знак. Познанието е чисто формален безсъдържателен процес, превръщане на знаците един в друг. "Трансценденталният обект" е отделен от този процес и не може да бъде източник на значението на знаците. Ето защо то трябва да се търси не в началото на процеса, а в неговия край, който обаче никога не може да бъде постигнат¹.

Теорията на съмнението-вярата, представляваща предпоставка и основание на прагматическата доктрина, се опира на концепцията за познанието и мисленето, която утвърждава, че не съществуват безпогрешни научни положения, че всички те по самото си същество са подложени на грешки. А щом е така, имаме ли право да наричаме някои положения на знанието и науката истина? И кое е то, и защо? Или може би онова, което наричаме истина, всъщност не е нищо повече от съждение, в което в даден момент не се съмняваме?

Парадоксалността на ситуацията се състои в това, че макар да знаем, че е възможно нашите съждения да са погрешни, все пак ние нямаме реални основания да се съмняваме в тях или вярваме; не можем да не ги смятаме за истини, ако ни носят благо.

От позициите на теорията на съмнението-вярата Пирс утвърждава, че единствената цел на изследването или на мисленето се състои в премахване на съмнението и постигане на вярата. Човек се стреми не към истинно знание, а само към устойчиво вярване. Истината е разновидност на благо, защото известни блага и ценности винаги са непосредствена цел на нашите опити да решим някаква проблема, да преодолеем някакво съмнение. Затова истината е "окончателно, принудително вярване". Но истината се определя само в рамките на съмнението-вярата, т. е. извън отношението ѝ към обективната реалност.

¹ Мелвил, Ю. К. Прагматизм. Сб. Съвременната буржоазна философия, С., 1977, 259 – 262; кн. Съвременна идеалистическа гносеология. раздел II, гл. I, Проблема истини в прагматизме. М., 1968.

Колкото и странно да изглежда, но факт е, че дори в разсъждението си за съмнението-вярата Ч. Пирс се докосва до въпроса за относителността и абсолютността на знанието. Но, не приемайки диалектиката, той неизбежно проявява склонност към релативизма, която склонност от своя страна още повече засилва неоскептичиската тенденция на неговата философия. Теорията на съмнението-вярата изцяло се основава на смесването на логиката и психологията, на логическия и психологическия анализ на познанието.

Съгласно радикалния емпиризъм на У. Джеймс съществуват три структурни части на дадената в опита реалност. "Първата част на действителността е представена от потока на нашите усещания."¹ Джеймс признава, че усещанията не се пораждат от нас произволно, а "ни се натрапват принудително, идвайки неизвестно откъде."² Тяхната природа, характер, количество са извън нашия контрол.

Без да е ортодоксален скептик, Джеймс счита обаче, че въпросът откъде се вземат усещанията и от какво могат да се причинят е принципиално неразрешим и поради това не подлежи на обсъждане. Сами по себе си усещанията "не са нито истини, нито неверни, те просто съществуват"³. Истинно или вярно може да бъде само онова, което говорим за тях, имената, които им даваме, теориите, които създаваме за техните далечни отношения и т. н.

Втората част на реалността съставляват "отношенията, които съществуват между нашите усещания или техните копия в нашата мисъл"⁴. Достоверността на връзките и отношенията не е по-малка от достоверността на самите усещания. "Третата, допълнителна към тези възприятия (макар и опираща се значително на тях) част на действителността е съвкупността на предишните истини, с които трябва да се съобразява всяко ново изследване."⁵ Доколкото нещо изобщо може да се каже за действителността, тя съвпада напълно с опита. Джеймс твърди, че "реалността е онова, в което човек вярва, онова, което човек счита за съществуващо"⁶. Същевременно за заобикалящия ни свят може да се

¹ Джеймс, У. Прагматизм. Спб., 1910, с. 149.

² Пак там, с. 149.

³ Пак там, с. 149.

⁴ Пак там, с. 149.

⁵ Пак там, с. 150.

⁶ Пак там, с. 152.

каже, че съществува, но не може да се каже, че е нещо определено. "Потохът на опита" е следване на недиференцирани преживявания на съзнанието¹. Светът винаги си остава незавършен, той не може да се постави в някаква рамка, той е "иррационален и изцяло плуралистичен"².

За единство на света може да се говори "дотоолкова, доколкото узнаваме от опита за неговата свързаност"³. Основата на това единство обаче се намира в съзнанието и обединителен принцип на вселената ще си остане близостта на представите вътре в съзнанието⁴. Следователно цялата определеност, която той притежава, му я придаваме ние своеобразно.

За прагматика "единственото възможно основание, по силата на което някое явление трябва да съществува, е, че това явление съставлява предмет на нечий желания"⁵. Изменение на вярването означава изменение на реалността. Прагматика вижда в света само препятствия за постигане на целите на личността, или средство за преодоляване на препятствията. Идеите имат инструментално и само инструментално значение, а "теориите не представляват отговор на загадки... , теориите стават оръдия"⁶ за решаване на някакви практически задачи. Следователно светът се оказва чиста възможност. И тъй като полезните практически последици могат да съществуват само в бъдеще, да се говори за истинност на идеята преди появата на нейните последици, според У. Джеймс, е свършено безсмислено. "Истината е разновидност на благо, а не, както обикновено мислят, различна от него и съподчинена на него категория. Истинно се нарича всичко, което се оказва благо в областта на убежденията"⁷. Истината преди всичко е онова, в което вярваме. Човек се стреми към вяра, която не подлежи на съмнение, към "вярата, която сама оправдава себе си."⁸

За този вариант на неоскептицизма всичко изглежда неясно и несигурно, а науката работи само със символи⁹.

¹ Джеймс, У. Вселенная с плуралистической точки зрения. М., 1911, с. 185.

² Джеймс, У. Прагматизм. Спб. 1910, с. 177.

³ Пак там, с. 94.

⁴ Джеймс, У. Зависимость Веры от Воли. М., 1911, с. 334.

⁵ Пак там, с. 224.

⁶ Джеймс, У. Прагматизм. Спб. 1910, с. 38.

⁷ Пак там, с. 52.

⁸ Джеймс, У. Зависимость Веры от Воли. М., 1911, с. 164.

⁹ Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910, с. 488.

Следвайки Чарлс Пирс, Джон Дюи по-подробно описва "състоянието на съмнение". Той разграничава пет отделни логически етапа на изследването. Мястото на съмнението се заема от съмнителната ситуация. Разликата се състои в това, че докато съмнението е субективно, съмнителната ситуация, според Дюи, се отнася не към нещо субективно, а към някакво "концептуално цяло", към заобикалящия ни, възприеман в опита свят – ситуация¹. Но в гносеологически план концепцията на Дюи изключва съществуването на каквито и да било обективни, т. е. определени елементи на "съмнителната ситуация", която се свежда до състояние на съмнение на оказалия се в затруднено състояние субект.

Прагматикът очевидно изхожда от положението, че нито една напълно неопределена ситуация не може да бъде превърната в проблема, имаща определени компоненти². Вместо да разреши затруднението с помощта на сетивно-предметната практическа дейност, той приема, че нашия опит е "взаимодействие на организма със средата". А аргументите, с които се "доказва" тази позиция, са явно несъстоятелни. Казва се например: "Идеите – това са предвидимите последици (предугадвания) от онова, което ще настъпи, когато ще бъдат осъществени някои операции в съответствие с наблюдаваните условия и по отношение на тях."³

Да се поддържа подобно гледище означава да се мисли, че "идеите са твърдения не за това, което е налице или е било, а за действията, които трябва да бъдат осъществени"⁴, че "всяка идея като такава означава операция, която може да бъде осъществена, а не нещо актуално съществуващо"⁵. Дюи се съмнява във възможността за познание като отражение, възпроизвеждане в мисълта или описание на някаква независима реалност. Оттук "истината се определя като полезност"⁶ или работоспособност на идеята. А изследването като процес на преобразуване на съмнителна ситуация в решена, може с много по-голямо право да се разглежда като оценъчен, отколкото като познавателен процес.

Във връзка с казаното не е безинтересно да отбележим, че Пирс, Джеймс, Дюи (и мислещите като тях) в своите "логически" разсъждения

¹ Dewey, J. *Logic. The Theory of Inquiry*. New York, 1955, p. 8.

² *Op. cit.*, p. 108.

³ *Op. cit.*, p. 109.

⁴ Dewey, J. *The Quest for Certainty*. New York, 1929, p. 118.

⁵ *Op. cit.*, p. 138.

⁶ Dewey, J. *Reconstruction in Philosophy*. Boston, 1957, 157.

неизменно изпускат “само” една “малка подробност”, че преди да има човешки потребности и цели, трябва да има обективна действителност, която човек е задължен от житейските и практическите нужди да познава.

Заченки на скептицизъм могат да се открият и в схващанията на неопрагматизма. В определен смисъл В. Куайн продължава (в комбинация с позитивистки положения) линията на Пирс и Джеймс и по-специално прави опит да съедини основните положения на прагматизма и позитивизма. За целта той критикува и категорично отхвърля двете основни норми на логическия позитивизъм – редуцирането на теоретическите познания до емпирични и дихотомията на два рода знания – аналитични (в логиката и математиката) и синтетични или емпирични (в естествознанието)¹.

Тук ще обърнем внимание само на това, което е в по-пряка връзка с поставения за разглеждане в този пункт въпрос. Преди всичко Куайн стига до извода, че няма сигурно знание, че всяко знание подлежи на ревизия. Това, което се приема като базисно знание, твърди той, не е нищо друго освен знанието, за което в момента все още няма опровержение.

Куайн заема една до голяма степен двусмислена позиция. От една страна, макар да се обявява против теоретико-познавателния nihilизъм на Кунт и Файерабенд, Куайн все пак стои на релятивистки позиции. От друга страна, той не може да избегне субективизма и произвола на прагматисткото разбиране за познанието и мисленето. Познанието съвсем не е призвано да открива независимата или истинната реалност, то има само инструментално значение, значение на посредник на двата стадия на опита, онзи, който не ни удовлетворява (“съмнението” Пирс; “съмнителната ситуация” – Дюи) и онзи, който в дадения момент ни задоволява (“вярата” – Пирс; “решената ситуация” – Дюи).

Напълно в духа на прагматистките традиции, В. Куайн редуцира теорията на познанието (и философията) до психологията, по-специално до бихевиористичната психология. Безспорно познавателното отношение към света може да се обясни донякъде “психологически”, но само донякъде. Не е трудно да се види, че претенциозният прагматистки

¹ Quine, W. V. Über die beiden Dogmen des Empirismus. In: Zur Philosophie der idealen Sprach. München, 1972.

скептицизъм достига до конвенционализма. Има се предвид известната идея на Куайн, че все пак от остро критикувания от него радикален емпиризъм на логическия позитивизъм остава например положението, че елементарните твърдения са валидни, ако всички достатъчно компетентни в дадена област ги приемат. И тук истината се поставя в зависимост от волята и желанието на човека (само че не на определен индивид, а на повече хора), в зависимост от общовалидността и общоприетостта на едно или друго положение. По този начин прагматистското учение за истината противоречи не само на диалектичката философия (Хегел, Маркс), но и на античния скептицизъм.

Общоприетото доскоро схващане за скептицизма като антипод на догматизма и всякакъв конвенционализъм има безспорен резонанс главно в исторически аспект, докато съвременното развитие на "модерната" философия, характеризиращо се с все по-голямо сближаване (да не кажем сливане) на неоскептическите тенденции с конвенционализма го опровергава напълно.

Редица конвенционалисти, сред които представители на прагматизма и позитивизма, претендират, че противостоят на скептицизма, тъй като преодолели тропа за регреса в безкрайност: изходните положения на познанието и науката не изискват доказателство, защото са плодове на съглашение и със самото това се избавят от регреса в безкрайност.

Излишно е да подчертаваме, че това е само мнимо спасение от скептицизма. Достатъчно е например да се обърне внимание на обстоятелството, че още античните скептици чрез тропа за предположенията са разработили подобна позиция. Те изхождат от положението, че общоприетото и общоизвестното не преодоляват съмненията, не избавят от основното скептично обвинение в противоречивост. Системата от изходни положения, одобрена с конвенция, може да противоречи на друга система, създателите на която имат други интереси, вкусове, настроения и т. н.

В случая имаме основание да подчертаем, че конвенционализмът счита себе си освободен от скептицизма, а всъщност предлага свой вариант.

3. СКЕПТИЦИЗЪМ И ИРАЦИОНАЛИЗЪМ

Кризисният характер на епохата (в началото на новото столетие) намира силен отзвук и във философията. Разраства се индивидуализмът с показния му аполитизъм. Някои форми на неоскептицизъм често придобиват чисто отрицателен смисъл, превръщайки се в откровен нихилистичен скепсис или се сближават със заплашения от солипсизъм субективизъм. Други форми губят философско-етическия си характер, за да станат средство за поддържане на "елитарно настроение" и критика на безобидни слабости.

Като засилват деструктивната насоченост на съмнението, неоскептиците подсказват не само задълбочаващата се криза на отчужденото съзнание, но и амбицията му да търси реабилитация в ирационализма.

Тези "новости" не са резултат от някаква фатална тенденция, а последица от крайностите на отчужденото философско съзнание, респ. на манталитета и светогледа на отделния философ. Следователно отново възниква въпросът за социалните предпоставки на скептицизма и за светогледната ориентация на неговите представители. Както справедливо подчертава Джон Луис: "Скептицизмът не завършва със събаряне на суеверията, религията и метафизиката. В своя критичизъм той достига толкова далече, че когато простият човек предлага за обсъждане вълнуващите го въпроси пред съда на философията, той е подложен на няколко рода осмиване за своето очакване, че професионалните мислители ще дадат някакъв отговор на неговите въпроси. Но паралелно със скептицизма на професионалните мислители, макар че разбира се, не без негово влияние, в последното петдесетилетие се наблюдава на фона на увеличаващото се количество на мислещите хора, изчезването на всичките тези конвенционални принципи, които рационализмът на деветнадесетото столетие е разглеждал като свършено независими и отхвърлящи религиозните и спекулативните системи."¹

Имало е и има социални среди, определени слоеве, които в началото на века са почувствали нуждата да скъсат с всякакъв разум и да се обърнат с лице към силата, волята, слепото действие на инстинктите. Това свидетелства за липсата на реално единство в структурата

¹ Лъюис, Д. Наука, Вярa, скептицизм. М., 1966, с. 67.

на тогавашното общество. Всеобщността се превръща в нещо мнимо, в което реалното е само всеобща съпротива на всички един срещу друг. Самосъзнанието на индивида се откъсва от целостта, за да стане противоречиво в самото себе си.

Каква философия може да породи това самосъзнание? Кой е неговия първовдъхновител? В края на своята книга "Трактат..." Д. Хюм пише: "... на нас ни остава само избора между лъжовния разум и отказа от разума (no reason at all). Що се отнася до мен, то аз не зная как трябва да се постъпи..."¹

Доколкото обаче изказаната мисъл на скептика не е случаен каприз на преситен интелектуалец, а реална тенденция в кризисното философско съзнание, показва признанието на такъв почитател на Д. Хюм като Б. Ръсел: "Увеличаването на алогизма през XIX и началото на XX век е естествено продължение на Хюмовския разрушителен емпиризм"². С други думи, във века на "безпокойството" светоусещанията на "елегантния скептицизм" на професионалните мислители са заменени с ирационализма на "нихилистичния" скептицизм³.

Ирационалният аспект на неоскептицизма засяга съдбата на философа в духовното пространство в кризисната епоха. Последната има за свое съдържание неспокойната индивидуалност, за която само мнението или единичността има валидност. "Крайната форма на скептицизма, посочва Джон Луис, предизвиква съвършено противоположен ефект в сравнение с това, което тя очакваше да получи. Когато философията замлъкна, хората не преставаха да задават въпроси за жизнено важни проблеми, те търсят други пътища към истината, които вече не са философски. Хората са принудени да приемат възгледа, че трябва да съществува някаква способност, която може за проникне през сетивното покривало и непосредствено да постигне духовна реалност. Ние се оказваме в порочен кръг и през цялото време се въртим около фалшивата метафизика и трансценденталните видения."⁴

Тенденцията на несъвместимост между философията и общество-то прераства в конфликт: подлага се на съмнение, оспорва се и дори се осмива субстанцията, сериозността и целите на философията на фона на

¹ Юм, Д. Соч., Т. 1, М., 1965, с. 246.

² Рассел, Б. История западной философии. М., 1959, с. 691.

³ Льюис, Д. Наука, Вера, скептицизм. М., 1966, с. 67.

⁴ Пак там, с. 70.

разпадащата се цялост. Самата духовна субстанция ирационалистите са принудени да характеризират с помощта на неясни намеци, смътни представи – като сляпа световна воля за живот (А. Шопенхауер), безсъзнателен дух (Е. Хартман), воля за власт (Ф. Ницше), трансценденция (К. Ясперс).

Описанието на действителността като лишена от подреденост и закономерност, алогичност (вънразумна или свръхразумна) е само форма на отричане познавателните функции на концептуалното мислене, разума. Много представители на ирационализма, като отхвърлят възможността за научно познание на действителността, постулират нейното особено, свръхмистично постигане чрез мистична интуиция, чрез средствата на естетическото възприятие и художественото творчество, чрез религиозния екстаз и т. н. Истински поход срещу разума, срещу логическото мислене, опитвайки се да го заменят с мистическата интуиция, предприемат: Бергсон – с неговото “непосредствено вживяване”; Х. Майер с т. нар. “емоционално мислене”; Х. Гомперц с т. нар. “патемпиризъм”; В. Ратенау, Хаммакер, Франц Маутнер – “няма философия, има само философи”; Ханс Файхингер с т. нар. “фикционализъм”; Мюлер Фрайенфелс, Георг Зимел, Т. Лесинг и др.

Като причина за обезценяването на традиционните философски (етически, естетически) понятия и норми най-често се изтъкват радикалните промени внесени от научно-техническата революция в човешкото съзнание. Един от постулатите гласи, че научно-техническата революция внася философско и морално безразличие.

В съвременната “философия на живота” редица основни понятия се релативизират – от промяна в традиционния им смисъл до пълното им обезсмисляне. Някога в своето историческо самоутвърждаване буржоазията се обръща към рационалния скептицизъм и критицизъм, а сега се противопоставя на логиката на историята с ирационализъм и nihilизъм. Макар да са различни двете явления, техният корен е общ – духовната криза на отчужденото общество.

Към тоя тип ориентация можем да отнесем с известни уговорки някои прояви на имплицитно, непреднамерен скепсис в литературното творчество на екзистенциалистите. Тяхната философия е по начало нескептична, но в своето метафизическо противопоставяне на “автентичното” и “неавтентичното” съществуване, някои екзистенциалисти се обръщат към скепсиса, породен от страха от смъртта в пограничните

ситуации (между живота и смъртта), които се интерпретират като вънлогически форми на вживяване в същинското битие. Сартър заявява, че доколкото не съществуват никакви абсолютни ценности и никакви провиденциални цели, от които би се ръководил човек, последният носи страшната отговорност за създаването на свои собствени ценности и за произволния избор на своята собствена съдба. Страданието и абсурдът резюмират същността на човека и тогава "какво от това, ако човек приеме всичко"? Единственото различие внася смъртта: "за всеки неговата смърт"!

При всички разновидности на "философията на живота" съмнението е задължителен структурен елемент – от интонация до доминанта. Въпреки фрапиращите външни различия между посочените тенденции може да се установи между тях наличието на типологична общност: абсолютизация на субективното начало. "Скептицизмът на ирационалистическата философия, посочва Ю. П. Ведин, е насочен против научното познание, което се осъществява от разума чрез логически форми на обобщение на опитните данни, анализ на фактите, теоретически обяснения. Аргументацията при това се свежда до едностранчиво описание на познавателните функции на концептуалното мислене като опериращо със закостенели понятия, строги логически схеми и затова неспособно да улови живата действителност в нейното движение и развитие. Научното познание, от тази гледна точка, в най-добрия случай дава каталог от мъртви продукти на логическия анализ на живия поток, образуващ опита на духовния феномен, в своята пълнота, лишена от познавателно съдържание."¹

Отбелязаните тенденции в опровергаването на разума, разбира се, не са чисто последователни – те често съществуват заедно, преплитат се така, че понякога е твърде трудно да се прецени къде свършва едната и откъде започва другата. Те обаче си приличат и по това, че отразяват скептически ориентираните умонастроения в такава социална общност, която е заинтересована да превърне в основен принцип субективистическата безпринципност, личната изгода.

Проявите на скептицизма никак не се ограничават само в рамките на основните философски, гносеологически направления. Те обхващат цялата светогледна проблематика, в това число и сферата на нравстве-

¹ Ведин, Ю. П. Познание и знание. Рига, 1983, 52 – 53.

но-психологическите, естетическите, аксиологическите, социално-политическите проявления. Според нас А. Шопенхауер, Ф. Ницше, С. Киркегор са “духовните отци” на оня скепсис, който по различни пътища се инфилтрира в съвременната западна философия, който запазва метафизическото си начало (негацията а la Ницше). И вместо да бъде третирано съмнението като елемент на диалектиката, както правеше Хегел, съвременният модерен скептик е убеден, че не е възможно окончателното обяснение на съществуващото.

Щом като сърцевина на скептично ориентираното ирационалистическо светоотношение е нихилизмът, то връзката между скептицизма и нихилизма не е релативна, конюнктурна, а субстанциална. Впрочем, предстоящият анализ на нихилистическия скептицизъм в следващите страници, вероятно ще допринесе за уточняване на нашата позиция за крайния скептицизъм.

4. ОТ СКЕПТИЦИЗЪМ КЪМ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИ НИХИЛИЗЪМ

Едва ли са нужни особени усилия за доказване, че философските тенденции не се създават в тишината на кабинетите, а отразяват определени обществени умонастроения. Както вече подчертахме, в началото на века очакваното царство на разума бе далеч от абсолютната разумност или преведено на езика на действителността – обещаната справедливост (свобода, равенство, братство) се осъществи от нов тип неравенство. И първата реакция не закъснява – идва ред на ирационализма. При липса на реална перспектива в бъдещето и невъзможността да се обоснове всемогъществото на рационализма, реставрирането на ирационалния скептицизъм изглежда единственото средство за “временното преодоляване” на кризата.

Изхождайки от този факт и от някои други съображения, И. С. Нарски вижда “в буржоазния нихилизъм на ХХ в. крайния резултат, до който е достигнал в своето развитие буржоазният феноменализъм на XVIII в.”¹ Истината е, че част от представителите на крайния скептицизъм тръгват към голямата правда на живота по противоречивите пътища на отрицанието, провокацията, саботажа, тоталния бунт, за да раз-

¹ Нарский, Философия Д. Юма. М., 1967, с. 339.

рушат крепостта на рутината, догматичната стабилност и консерватизъм и изобщо на сковаващата традиция и ретроградството.

Автори като Артур Шопенхауер се опитват да реконструират скептицизма с помощта на "философия на живота" и типичната за философията проблематика. Отреждайки решаваща роля на творческия субект, с неизбежната едностранчивост и преувеличения А. Шопенхауер подсказва неговите необятни възможности, а косвено и деструктивните тенденции, произтичащи от абсолютизацията на скептичното съзнание. Според философа, изобавлението на човешката мисъл от заблудите, в които са я тикнали догматичните традиции, започвало тогава, когато на съмнение могат да се подлагат и самите възможности на разума за истинно отражение на света. "Колкото по-ниско стои човек по своето умствено развитие, казва А. Шопенхауер, толкова по-малко загадъчно му се представя битието. Но колкото повече се просветлява неговото съзнание, толкова повече го завладява величието на тази проблема. Действително, мисълта за това, че съществуването на света е толкова възможно, колкото и неговото несъществуване – тази мисъл е импулсът, който привежда в движение стрелките на постоянно работещия часовник на метафизиката."¹

Даденото ограничение на мисловните възможности на човека, непрекъснатото съмнение, неверие в относителната мисловна дейност води до оправдаване на възможността за ирационално тълкуване. Естествено в конкретното реализиране тая линия достига непредвидими крайности, защото не се ограничи с поставяне скептика-интелектуалец над масата, с примата на ирационалното над рационалното, с аксеологическата ориентация на философията, а се насочи към същността на истината и нейните критерии, срещу същността на творчеството и неговите резултати.

Най-завършен вид на този деструктивен процес е принципиалната некомуникативност на тази разновидност на скептицизма. В този смисъл историците на скептицизма не веднъж са загатвали, че в двойствеността на скептицизма изобщо са загатнати вече противоречията на крайните му форми, кореспондиращи и преминаващи в агностицизма и nihilизма. Тъкмо тая приемственост определя гледната точка, от която

¹ Шопенхауер, А. Светът като воля и представа. Прилож. II; За метафизическата необходимост на човека. С., 1912.

ще анализираме скептицизма.

Различните моменти на цялостния познавателен процес (в това число съмнение, отрицание, скептицизъм, агностицизъм, ниҳилизъм, софистика и т. н.) и могат, и трябва да бъдат различавани, но тяхното представяне като независими един от друг процеси е неоснователно. Че между скептицизма и ниҳилизма трябва да съществува и наистина съществува някаква връзка, е нещо безспорно и за нас, а едва ли и някой друг ще се заеме да го оспорва. Въпросът е в това, дали връзката е между ниҳилизма и само някаква форма на скептицизма или между ниҳилизма и скептицизма изобщо, като специфично цялостно познавателно и психическо състояние.

Основните моменти в скептицизма – съмнение, отрицание, въздържане, критика – като цялост, особеното отношение между тях обясняват както неговата същност, така и различията му от други по-близки и по-далечни феномени, които неведнъж житейската практика или научното съзнание са отъждествявали или само неясно различавали от скептицизма. Така например Н. А. Добролюбов в своята критическа рецензия на книгата на идеалиста и консерватора Берви “За началото и края на живота” фиксира употребата на думата “скептицизъм” като синоним на “ниҳилизъм”¹. В традиционния френски енциклопедически речник терминът “ниҳилизъм” се разяснява като обобщено изразяване на негативизъм, скептицизъм, анархизъм, неадаптация, бунтарство, т. е. дава се психологическа характеристика².

Без да правим историко-философски екскурс в областта на развитието на представите за ниҳилизма, ние само ще подчертаем, че преходът от скептицизма към ниҳилизма е не само логически възможен, но и практически осъществим. Друг фактор за елиминирането на рационалното от философията е от психологическо (и психо-патологическо) естество. Той се изразява в надценяване възможностите на личното познавателно-оценъчно начало в съвременната философия, въобще в стремежа да се отстрани от философията всяко определено, завършено, устойчиво, служещо за опорна точка на разума, на догматичната традиция.

Тенденцията към подобен ирационализъм е отразена от Г. Г.

¹ Добролюбов, Н. А. Избр. фил. соч. Т. 1, М., 1945, с. 112.

² Larousse, XX-e siècle. Tome cinquième. Paris, 1932.

Шпет. В своята студия "Скептикът и неговата душа" той посочва: "Съмненията на скептика в чуждия успех, достигащи до отрицание и порицание на всеки успех в чуждата работа, се съпровождат у него с вяра – и обратно, там където има тази вяра, там има и скептицизъм – в съществуването на съвсем особени средства радикално различни от всички изпитани, снимащи завесата на съвършено изключителни тайни и даващи да се проникне в още на никому неизвестни сфери. Нужно е да бъдеш особено надарено и изключително същество, за да разполагаш с тези средства. Това е мечта на слабия за сила, на неудачника за внезапен успех. Увереността в съществуването на такива средства е свързано у скептика с убеждението, че именно на самия него е съдено – в бъдеще – да отриче тези средства."¹

Ако обаче се съгласим, че тук се касае за психологическо измерение на крайния скептицизъм, а не за психо-патологическо, би трябвало да признаем, че такова едно разбиране е вярно само отчасти. За целта е целесъобразно може би да фиксираме и още един момент в разсъжденията на Г. Г. Шпет, имащ отношение към по-нататъшния ни анализ. "Собствените разочарования (на скептика – Л. А.) в познанието са свързани у него с всеобщо недоверие към другите, – вече не към познанието, единствено като такова, но и към хората, – и той иска да вярва в чудо, което е призван да извърши с надеждата да поразии и покори всички успяващи, както му се струва, "съперници". Всичко това от само себе си подсказва направлението, в което може да се специфицира характеристиката на душевната структура на скептика."²

Въпреки очевидната им ограниченост, разсъжденията на Шпет за скептицизма долавят някои елементи на неговата същност. В случая определен смисъл има фактът, че подобни на тези (описани от Шпет) и други психични ефекти на съвременния скептицизъм инспирираха появата на концепцията за "мъжествения скептик". В нея не става дума, както често се мисли, за морално измерение, а за скептичен вид световъзприемане и целеполагане, за специфична (аксиологична, ирационална) личностна ориентация в условията на вечните промени и противоречия, на властващата безизходица. По същество това е опит за обобщаване и теоретическа рефлексия на измененията в цялостния културен

¹ Шпет, Г. Скептик и его душа. Сп. Мисль и слово. II, 1, М., 1918 – 21, с. 153.

² Там там, с. 154.

генотип на съвременния човек (волевата личност). В много случаи тезисите на тази концепция, поне що се отнася до психологическите наблюдения, са пределно волунтаристични и отразяват неадекватно реалните проблеми на едно динамизирано всекидневие (съществуване).

В най-чист вид идеята за “мъжествения скептик” е застъпена в произведенията на Ф. Ницше. Той полага усилия да обедини редица елементи на скептицизма и нихилизма. Разбира се, в непосредствен смисъл влиянието на Ницше върху представителите на нихилистичния скептицизъм е още по-осезаемо и затова трябва да се скицират поне онези пунктове в неговата философия, от които произтичат възгледите на съвременната неоскептична ирационална традиция.

Ницше пръв създава философия на “съмнителното”. Изходен момент на тази философска теория на живота той счита проблема за съмнителността на живота. “Доверието към живота отсега е загубено: самият живот стана проблема.”¹ Причината за това, че човек подлага на съмнение ценностите на живота е според него преоценката на съзнанието и заедно с това усещането на своето “Аз”; фаталната противоположност между “живото” и “разума” (науката).

Тръгвайки от скептицизма на Кант и Шопенхауер, Ницше достига до претенцията, че открива “нов”, “трети път” във философията – нито материалистически, нито спекулативно-идеалистически. В същност, това е една скептическа ликвидация на познанието. Философът осъществява преориентация на философската проблематика – от гносеологико-онтологическа към феноменологическо-аксеологическа. Ценностното измерване на света се превръща в централна проблема на философията и културата. Противопоставяйки ценностната гледна точка на научната, той утвърждава първата като единствено адекватен способ за виждане на света. Познвателната дейност не само се противопоставя на ценностната, но напълно се преосмисля. Философът извежда познанието зад пределите на науката и даже зад пределите на рационалното мислене. Според него познанието е само част, само спомагателно средство на жизнените процеси. Той не само снижава познавателната стойност на познанието, но и го биологизира, приравнява до “познанието” на животните. Познанието – това е страст, познанието – това е инстинкт, който биологически е необходим за оцеляването на човечес-

¹ Ницше, Ф. Веселая наука, М. – П., 1901, с. 30.

твото като вид. Това смело "новаторство" се обосновава по твърде странен начин. Ето какво казва Ницше: "Истината е такъв род заблуждение, без което определен вид живи същества не могат да съществуват. В края на краищата определя жизнеспособността." "Става дума не за "субект и обект", а за определен вид животни, които могат да се развиват само при условията на някои относителни правилности, и преди всичко регулярността на своите възприятия."¹ За философа обекта и субекта са само фикции, изработени от съзнанието. "Субект", "обект", "предикат" – тези разделения са направени веднъж завинаги и се нахлузват като схеми на всички така наречени факти. Лежащото в основата на лъжливото наблюдение се заключава в това, че аз мисля, че аз съм онзи, който нещо прави, който от нещо страда, който нещо "има", който "има" някои свойства. "Даже "субектът" е продукт на творчество, такова "нещо", както всяко друго, – някакво опростяване за обозначаване на сила, която полага, изобретява мисли, за разлика от всеки единичен акт на полагане, изобретяване, мислене."²

Реалният свят, според Ницше, представлява непрекъснат хаотичен поток на битието – всеки опит да бъде съзнателно опознат е обречен на неуспех. Познати могат да бъдат усещанията на нашите сетивни органи, всичко, което излиза зад рамките на това, са функции, от които се конструира светът за нас. Затова резултатите от познанието са само "схеми", конструкции на ума, съответстващи на нашите практически потребности, но не истини и закони, отразяващи обективната реалност. "Вещите дължат своето съществуване изцяло на дейността на представящия, мислещия, волевия, усещания индивид, и при това, както самото понятие вещь, така и всички негови свойства."³

Тук именно е налице принципното отстъпление на Ницше от Кант. На мястото на метафизически абстрактно мислещия субект в идеалистическата теория на познанието идва психологическия – волевия субект, с цялото богатство на своите инстинкти, ефекти, стремежи, чувства и страсти. "Не да познава", а да схематизира – да придаде на хаоса толкова регулярност и форма, колкото е необходимо за нашите практически цели."⁴

¹ Ницше, Ф. Полн. собр. соч. Т. 9, с. 229 – 230.

² Пак там, с. 254 – 263.

³ Пак там, с. 262 (Воля к власти).

⁴ Пак там, с. 236.

Докато Кант счита, че човешкият разум не е в състояние да даде огледално отражение на външния свят, то Ницше утвърждава, че разумът неизбежно го изопачава. Същността на разумното мислене, съгласно последния, това е “представата”, “интерпретирането”, “изтълкуването”. “Единство”, “цел”, “истина”, “битие”, “неизменност” – тези категории всъщност са “истинни” само в този смисъл, в който те обуславят нашия живот.¹ За философа не разумът и обективните закони на мисленето, а ценностите, изразяващи човешките интереси, лежат в основата на познанието и човешкото съществуване въобще. “Ценността на живота е последно основание.”² При такъв ценностен подход към познанието се долавят корените на така наречените емоционални модели на познанието³. Внедрявайки ценностите в емоционалния ирационализъм, Ницше противостои на идеалистическата аксиология, която подчертава абсолютния, “вечния” характер на ценностите (М. Шелер, Н. Хартман и др.). За разлика от марксизма, който разглежда ценностите в тяхната зависимост от конкретната обществено-материална практика, той прави ценностите епифеномени на “волята за власт”. Неговият аксеологически релятивизъм води до основния и неизбежен извод – узаконяване на субективната воля, която свободно разполага с ценностите, от тази “гледна точка” за създаване на условия за “съхраняване”, “поддържани” и “увеличаване” своята “власт”. Не разум, а воля, установяваща ценности, е основата на света и човека. Не разум, а воля – ето универсалният закон на живота.

Следвайки своя учител Шопенхауер, Ницше в своята трактовка на волята отива по-далеч и от големия християнски ирационалист Августин. Във волята Ницше вижда последната необходимост и достоверност, източник на всеки смисъл, единствената общност на изследвания от него свят – света на “представите” (мисленето) и света на “ставането” (битието). Своето разбиране за света, който е всъщност “Вечното нищо”⁴, Ницше конкретизира в понятието “невинно ставане”. Учението за “невинното ставане” представлява за нас безусловен интерес, тъй като

¹ Ницше, Ф. Полн. собр. соч. Т. 9, с. 236.

² Пак там, с. 230.

³ Емоционални модели на познанието – Ницше прави пръв опит за обосноваване; по-късно във видоизменено изразяване ги срещаме във философията на Дилтай, М. Вебер, О. Шпенглер, М. Шелер, Ясперс, Хусерл и Хайдеггер.

⁴ Ницше, Ф. Собр. соч. изд. Ключкина, Т. 3, с. 64.

е своеобразна философска основа на скептично-нигилистическото му светоусещане.

В опита да разглежда света като диалектически процес, философът прави няколко стъпки в направление на диалектиката, но като правило преминава към ирационализма. За него светът открива себе си като вечно и абсолютно ставане, което не носи в себе си никакво развитие, никакви цели, никакъв смисъл, никакви рефлексии. То не твори тези вещи, които носят отговорност един пред друг за своята неправилност. То носи оправдание само по себе си. "Ставане и изчезване, създаване и разрушаване, без всякакво нравствено осъждане, във вечна равна невинност."¹

На "невинното ставане" на Ницше, хаотично по своята същност, противостои принципът на детерминизма. Тук няма причинна обусловеност на явленията, нито закономерност на развитието на света. На ставането е присъща само една необходимост – необходимостта във формата на неизбежност: всичко в действителност се извършва така, както то трябва да бъде извършено, всичко е това, което е, нищо повече. Това е светът на хаоса, който не се помества в рамките на кой да е закон, в него не господства каква да е необходимост. Ако този свят ни се струва логичен, то е само защото сами внасяме в него логика. По този повод философът отбелязва: "... Дълбокомислена илюзия е онази непобедима вяра, че мисленето, ръководено от законите на причинността, може да проникне в дълбоките бездни на битието, и че това мислене не само може да познае битието, но и да го промени."² И още – субектът означава причина: "Причината съвсем не съществува... Нашето "разбиране на произхождащото" се състои в това, че ние сме измислили субекта, който става отговорен за този факт, че нещо произхожда и за това, как това нещо произхожда. Нашето чувство за волята, нашето чувство за свободата, нашето намерение за действие ние сме обединили в понятието "причина": *causa efficiens* и *causa finalis* – в основната концепция е едно и също."³

От отрицанието на субекта – или на понятието причина, Ницше

¹ Ницше, Ф. Философия в трагическую эпоху Греции. ПСС, Т. 1, с. 346.

² Ницше, Ф. Полн. собр. соч. Т. 9, с. 256.

³ Ницше, Ф. Рождения трагедии. Из послесмертных произведений (1869 – 1873). Т. 1, М., 1912, с. 109 – 110.

извежда и отрицанието на понятието вещ, а заедно с това и на понятието субстанция, материя. “Веднъж ние сме разбрали, продължава да разсъждава философът, че “субектът” не е какво да е, че действа, но е само фикция, то оттук следва твърде много. Ние сме създали веществеността изключително по образец на субекта и вложили по този начин тълкуване в навалица сетивни впечатления. Ако ние не вярваме вече в действащия субект, то отпада също и вярата в действащите вещи, във взаимодействието, в причината и действието като връзка между тези феномени, които ние наричаме вещи. При това естествено се руши и светът на действащите атоми: допускането на тези последните винаги е ставало само при това предположение, че на нас ни е нужен субект. Отпада, накрая, и “нещото в себе си”, защото то, всъщност е концепция “субекта в себе си”. Ние разбрахме, че субектът е измислен. Противопоставянето “нещото в себе си” и “явлението” няма основание; при това отпада също и понятието “явление”. “Следователно, няма никакви обекти, а има само “комплекси от процеси”¹.

Разбирането на света като вечно ставане, като непрекъснато течение, не допуска съществуването на вещи и отнасящата се към тях логика, причинното свързване на вещите. “Отказвайки се от понятията “субект” и “обект” – заключава Ницше, ние се отказваме също така и от понятието “субстанция”, а следователно и от всички нейни различни модификации, като например: “материя”, “дух” и други хипотетически същности, “вечната и неизменна материална същност” и т. н. Ние се освобождаваме от веществеността.

Но какво остана от претенцията на Ницше, че неговата философия е “ново” явление във философската мисъл. Теоретико-познавателният скепсис на философа, неговото “обосноваване” отрицанието на материята не е нещо оригинално. Казаното е достатъчно, за да илюстрира движението от скептицизма и агностицизма на Кант до емпириокритицизма на Мах и Авенариус.

Учението за невинното ставане убедително осветява тази органическа връзка, която съществува между nihilизма и “волята за власт” – тази определяща същността на света и човека. “Волята за власт” създава “надстройката” над “невинното ставане”, тя пък я разрушава. “Волята за власт не е никакво битие, нито ставане, а патос – най-елементарния

¹ Ницше, Ф. Полн. собр. соч. Т. 9, с. 258, 259.

факт, от който само възниква ставането, действието...¹ Това е законът на битието, това е логиката на историята, разгръщаща се във формата на “вечно” възвръщане на равното.” “Волята за власт” като “движеща сила на ставането е “чисто стремление” иманентно на действителността² – сто източника на крайния релативизъм, неизбежно водещ към “безсмисленост” и “обезценяване” – към нихилизма. Но тази “движеща сила” е едновременно и източник на новото установяване на ценности, неизбежно и фатално осъществяващи се в историята, същност, която е – “вечно възвръщане на равното”. “Вечното възвръщане”... “Да обмислим тази мисъл, подчертава Ницше, в най-страшната нейна форма: животът както той е – без смисъл, без цел, но възвръщащо се неизбежно, без заключително “нищо”: “вечно възвръщане”. Това е най-крайната форма на нихилизма, “нищо” (“безсмислено”) вечно!”³

Във връзка с посоченото дотук, ние не можем да не се съгласим с оценката на Т. Шварц: “В учението за “Дионис” и неговото разбиране за жизнените процеси ние намираме наистина елементи на диалектика, но те са толкова разпръснати, че не може да става дума за диалектика като за метод. Следователно у Ницше става дума не за истинско ставане; светът като воля за власт всъщност не се изменя, а вечно остава само воля за власт... Ирационалната динамика на Ницше няма нищо общо с диалектичното разбиране на ставането у Хераклит.”⁴

Крайният скептицизъм на Ницше в теорията на познанието предопределя и неговата практическа философия. Учението за “вечното възвръщане” се проявява у него (както и у Авицена) като възражение на песимизма. “Аз издигнах вечното възвръщане против парализиращото усещане за всеобщо разрушение и незавършеност.”⁵ На песимистическото изтълкуване на живота като феномен на съзнанието, той се опитва да противопоставя положението, че за живота няма никакво значение мерилото на съзнанието, животът не приема в разчет желания или нежелания⁶; човек не може да бъде критерий на вещите⁷.

¹ Ницше, Ф. Воля к власти. афор. 635-III, с. 778.

² Ницше, Ф. Воля к власти, полн. собр. соч. Т. 9, с. 227.

³ Пак там, с. 38.

⁴ Шварц, Т. От Шопенгауера до Хейдеггера. М., 1964, с. 50.

⁵ Ницше, Ф. Воля к власти. афор. 417-III, с. 912.

⁶ Ницше, Ф. Полн. собр. соч. Т. 9, с. 324.

⁷ Ницше, Ф. Веселая наука, М. – П., 1901, с. 267.

Олицетворена в песимистичното съществуване на човешкия индивид, Шопенхауеровата “воля за живот” се откроява у Ницше като активна воля за мощ, по-точно, “воля за власт”. Песимистическата пасивност у първия се превръща в отчаяна активност у втория – “животът... се стреми към максимално чувство за власт.”¹

За разлика от Хюм, който вижда спасението от “философската меланхолия” в обръщането към природата, която помага да се живее без истини, Ницше провъзгласява идеала на “мъжествения скептик”. “Мъжественият скептик” е в състояние да съедини в себе си отсъствието на убеждение (скептицизъм) с отсъствие на нерешителност. “Да живея както аз желая, или никак да не живея.”² Стремещт към определеност, търсенето на обективната истина е, според философа, израз на слабия дух. Те не само са обречени на неуспех от теоретико-познавателна гледна точка, но водят и към обща деградация – към угасване на страстите и снижаване темповете на живота.

Интерпретирането на света в съответствие само на своята гледна точка води “мъжествения скептик” до стремеша за внасяне разум в ирационалния поток на битието, сформиранието на хаотичната реалност и служене на нейните проявления на воля за власт. Животът³ – сто една безлична реалност, безсмислена и неморална, която философът поставя в основата на своя светоглед.

Утвърждаването на култа към живота, това е ирационална обективност, това е висша ценност, която в силата на своята непознаваемост и непостижимост никога не може да се обезцени, всъщност не противоречи на нихилизма, а по-скоро обратно, разкрива неговия действителен смисъл, заключаващ се, по думите на самия Ницше, в “безсмислеността като такава”⁴, привеждайки в края на краищата неговата философия към “принципиалния илюзионизъм”.

По своята негативност ирационализмът е родствен на скептицизма и агностицизма. Но докато първият се съмнява и стои в нерешителност, вторият се задоволява да установи “безсислието” на човешкото познание, да вникне в същността на нещата, като я обявява за непозна-

¹ Ницше, Ф. Воля к власти. афор. 689-III, 775 – 776.

² Ницше, Ф. Така каза Заратустра. С., 1938, с. 245.

³ Ницше, Ф. Веселая наука, М. – П., 1901, с. 105.

⁴ Ницше, Ф. Воля к власти, Полн. собр. соч. Т. 9, с. 296.

ваема, ирационализмът обосновава линията на “позитивно” утвърждаване. На мястото на разумното духовно “усвояване” на света, той поставя инстинктивното, витално “вживяване”.

Ницше използва и социалния момент в познанието за атака срещу неговата обективност. При това той изхожда от положението, че висша цел на науката и теорията на познанието е стремежът към истината, но истината е морално понятие, което в крайна сметка се свежда към християнския морал. “Съвсем няма други явления, освен морални, даже в областта на сетивните възприятия.”¹ И още: “С какво се доказва истината? С чувство за повишена власт – с полезността – с неизбежността – по-кратко, с неизгодите (а именно с предпоставките за това, каква трябва да бъде истината, за да бъде призната от нас)... За какво да познаваме: защо да не се заблуждаваме?... Това, което винаги искаме, не е истина, а вяра... А вярата се създава с помощта на съвършено други, противоположни средства от тия на методиката на изследването – тя дори изключва последната.”²

Щом е така основателно възниква въпросът: какво ще стане с логиката?

Логиката, от негова гледна точка, е нещо, присъщо на стадото. Тя привежда към нивелиране на явленията и е пренасяне на “демократическия” инстинкт (стаден) върху познанието. Логиката, както и целият свят на познанието и понятията, съответствува на стадния дух. “Фактически логиката има значение (както и геометрията и аритметиката) само по отношение на измислените същности, които сме създали. Логиката е опит да се разбере действителният свят по известна, създадена от нас схема на съществуващото, по-точно: да се направи той по-достъпен за формиране и изчисление.”³ Следователно логиката – това е всеобщо съглашение в познанието.

За разлика от Кант, който изхожда от способността на човешкия разум да познае своята собствена структура и принципи, Ницше убеждава, че вътрешният свят на човека не е по-достъпен от външния. Според него тезисът на Декарт и Хюм, че познанието трябва да започне с анализа на “фактите на съзнанието”, като най-познати на човека, в

¹ Ницше, Ф. Веселая наука, М. – П., 1901, с. 219.

² Ницше, Ф. Воля к власти, афор. 455–III, 812 – 813.

³ Пак там, афор. 516–III, 538 – 539.

сравнение с фактите на външния свят, лежи в основата на всички заблуждения на философията на новото време. Така Ницше утвърждава "фундаменталната неистинност в познанието въобще". За него това се отнася и към познанието на външната реалност, и към познанието на вътрешния свят на човека. За разлика от Хюм, който счита, че неговото мнение може да се окаже и лъжовно, Ницше смята, че всички мнения са лъжливи, истината е само "полезно заблуждение".

В края на краищата Ницшевият скепсис достига до там, че счита лъжата за философски "позволена", ако тя служи на волята за власт. Пътят на псевдонаучното обосноваване на лъжата го довежда естествено до пълен разрыв с науката и теорията на познанието на миналото, които той отхвърля като християнски, морални и метафизически.

На пръв поглед може да ни се стори, че Ницше достига до една абсурдна "философия". Фактически, отричайки обективността на знанието, той довежда до логически край скептичeskата линия в историята на философията (Пирон, С. Емпирик, Хюм, Кант). Този резултат има закономерен характер – тръгвайки от съмнението и отрицанието, от "негативната диалектика", скептически ориентираният философ не може да стигне до нищо по-смислено от самия нихилизъм. Последният синтезира крайностите на скептицизма, агностицизма, аксиологизма, волунтаризма, релативизма и ирационализма.

За скептичeskия нихилизъм или нихилистичния скепсис, както вече изтъкнахме нееднократно, всичко, което повишава активността на човека, е истинно, понеже животът не може да бъде съден с нищо по-високо от него. "Мъжественият скептик" е "призван" да освободи личността чрез отрицание, което означава премахване противоречието между човешките инстинкти и условностите (различните видове "табу"), създадени от многовековната цивилизация. За целта той разчита на интуитивната непосредственост, която в стремежа си към пълно разкрепостяване от рутината прибягва до ирационализъм, софистика и агресивни волунтаристични акценти. За да избегне конфузията, поставяща под съмнение тоталността на неговото отрицание, "мъжественият скептик" заема скептична позиция: към двусмислеността на поведението си той прибавя неопределената многозначност на оценките. Най-общата схема на разсъждение е следната: Светът е абсурден, всичко е случайно, непредвидено и непредвидимо, човекът е жертва на страха, самотността и смъртта. Ако всяка мисъл е оспорима или е възможно да се опровергае посредством *Reductio ad absurdum*, може би единствено самата тази

мисъл изглежда неоспорима. И в това е абсурдът. Оттук следва, че всичко е позволено, защото няма смисъл. Но понеже нищо няма смисъл и нищо не може да бъде направено, защо да правиш това, а не онова? Всеки избор е произволен. Тъй като всичко е позволено, нищо не е позволено и понеже човек е свободен, той не е свободен да бъде свободен.

В желанието си да се освободи от "излишната съзнателност", "пресищането от историзъм" и "фалшивите чувства" "мъжественият скептик" стига до другата крайност. Ако всички алтернативи и традиции са допустими, тогава защо да не се допусне и такава алтернатива, която поставя под съмнение "ценността на живота"? Значи разумът няма право да претендира дори за арбитър, а още по-малко да планира и организира живота.

Задълбочавайки се до пароксизъм, nihilизмът образува подвижен, относително траен комплекс от възгледи, критерии и оценки за живота и света, отличаващ се с краен песимизъм. Единственото утешително е, че няма нищо утешително в този свят.

Зад скептично-nihilистическата ориентация на Ницше по своеобразен начин прозира "логиката" на социално-психологическия nihilизъм. Последният е феномен, който няма аналог в човешката история, свидетелство за разкрепостяване на човешките инстинкти, разкриване на цялостния психически потенциал на волята за власт. Доведен до край, той отстранява моралния елемент от човешкото поведение, приравнява доброто със злото, насилието със справедливостта. Впрочем за него тези алтернативи отпадат. Той е първично агресивен, безогледно свободен. Изведена в практически план, волевата дейност става привилегия на неколцина избраници и се превръща в доминантна характеристика в битието на свръхчовека. Неговата страст към унищожение намира удовлетворение само във непрекъснатостта на бунта, схванат като отрицание на всичко съществуващо. По този начин се разкрива неговата "псевдо", а след това и антиреволюционност. Тя се изразява в принципалното отрицание на всичко определено, конкретно, устойчиво, служещо за опорна точка на разума.

Общият извод, който Ницше прави, е, че безкрайните противоречия в сферата на бита, културата, междуличностните отношения пораждаат състоянията на отчужденост и деиндивидуализация, а понякога дори и патологични отклонения в поведението. Пряк ефект от всичко това е неизбежното разгръщане на волята за власт.

Без да се отрича възможността от подобни ефекти, трябва да се отбележи, че безогледното им възприемане като задължителни или неизбежни би било подценяване на обективните диалектически закони, на реалното богатство и многообразие на съвременния научен потенциал. Ако е наистина необходимо да се преразглежда самата философска концепция за живота, трябва ли това да се извършва с нейното ликвидиране? Ако философията е безнадеждно пропита с догматично мистификаторство и емоционална разгорещеност (респ. с разсъдъчна студенина), които създават илюзията за общност между индивидите, тогава неизбежно ли философът се изправя пред алтернативата: да се откаже от философията изобщо или да не създава догматична идеологическа философия?

Усилията да се представи “мъжественият скептик” като антидогматик и критик не променят впечатлението от компромиса с ирационализма, защото разликата между него и множеството нихилистични прояви съществува само във въображението на някои мислители, които искат да минат за критици и “благородни разрушители”. Тяхното аристократическо въздържане (и презрение) преминава последователно в безразличие, снизхождение и фаворизиране на отрицанието.

Тази позиция се възпроизвежда във всевъзможни варианти. Не е изненадващо защо тогава в книгата “Всекидневният трагизъм” от Джовани Папини четем: “... ето че е потребно “Нищото” на Мефистофел, за да може Фауст да намери своето “всичко”. Аз поемам на себе си това задължение: аз съм жертва, един своеобразен изкупител Христов. Аз съм “не”, едно лошо “не”, за да може някой зад гърба ми да открие други “да”. Аз съм Юда на истинската мисъл и поемам върху себе си този позор със задоволство, дори го провъзгласявам с гордост.”¹

И тук се проявява една симптоматична особеност, забелязана отдавна от изследователите. При “мъжествения скептик” в повечето случаи се среща несъвпадение между субективната убеденост в антидогматичния патос на своите възгледи, презрение към консерватизма, към света на насилието, безправиято, а в самите постановки (респ. произведения) е отразено предимно безсилието и безсмислието на съпротивата срещу тях. От друга страна, се оправдава “насилието на инстинктите” в най-широкия и “най-съвременния” смисъл на тази дума, понеже, загу-

¹ Папини, Д. Всекидневният трагизъм. С., 1931, с. 5.

бил истинската вяра в човешкия ум, в неговите способности да преустрои за свое благо света, той така или иначе служи на определено насилие.

Нихилизмът изглежда е последното отчаяно средство за “мъжествения скептик” да преодолее отведнъж всички абсурди, пред които логически би трябвало да капитулира. Каква неподозирана ирония има в поведението на потомците на същите ония носители на “новото” от възраждането, които отхвърляха ирационалното във философията, познанието и живота, а сега са принудени от конюнктурата, психозите и снобизма да търсят спасение в провокации, в отрицанието като саботаж, в култ към ирационалното, в свеждане на революцията до разрушението.

Съвременните нихилисти често открито заявяват или мълчаливо предпоставят, че относителността и абсурдът изискват: да се избягва определеността като позиция, принцип, насока и цел; да се надсмива над илюзията за истината, вярата в бъдещето, смислеността на идеологиите, възможната общност на целите; да отрича абсолютното и абсолютизира релативното, разрушавайки съединеното и съчетавайки несъединимото. Всичко това води до хипертрофия на самосъзнанието, до сливане в едно всички чувства и мисли: смъртта губи ужасната си сила пред безкрайността на разрушението, страданието става безсмислено на фона на преходността на човешкото съществуване, а желанието да се противодействува на абсурда е още по-абсурдно, отколкото примирението с него.

С това поне засега изглежда, че завършва цикълът на превръщане на крайния скептицизъм от “търсеца” в действително “действаща”, разрушаваща философия: преодоланата абстрактност се слива с увенчаната псевдореволюционност. Тази тенденция отговаря на съвременното състояние на отчужденото съзнание, еднакво страхуващо се от неизвестността на промяната и от непроменимостта на съществуващия ред. В това се корени своеобразният дуализъм на крайния скептицизъм и ниҳилизма, привидната им революционност. От този парадокс произтичат две характерни преди всичко за ниҳилиста черти: стресът (и страхът) пред необятността на “нищото” прераства в страст към разрушаване на нещото, т. е. на всичко, подхранващо макар временна надежда да се победи хаосът, да се спаси човекът.

От казаното дотук за крайния скептицизъм и ниҳилизма можем да

заклучим следното. Въпреки немаловажните различия на тези течения, те често съществуват и взаимно се преплитат в едно цяло. Това, което ги обединява, е преди всичко обща явна или прикрита идеалистическа ориентация, и общ основен недостатък – това, че строго погледнато, те не са логически, тъй като не са свързани с научна теория на познанието. Ето защо тяхното действително логическо продължение фактически е алогизъм, т. е. откровеното отричане на всякаква логика, все едно как се нарича тя.

Но ако разглеждаме съдбата на тези течения в по-широк контекст, веднага се откроява фактът, че в прагматичното съвремие те са немислими като трайно явление. Философското оправдание на “чистата” агресивност започва да става подвъпросно и за най-отявлените ѝ апологети. Отново се търси спасение (решение) в конвенционализма. Но когато конвенционализмът се представя като последно средство за спасяване на философията от “болестите на духа”, тона е поврат не към позитивното, а отказ или отново резервираност към рационализма, погрешно отъждествяван с остарелите, безжизнени форми на “непрактичната разсъдъчност”. С други думи, тук отново се срещаме с позитивния субективизъм, който достига до апологията на релативизма посредством спекулации с някои научни аргументи.

Но въпросът има и друга страна: винаги когато се заговори за конвенционализъм, неволно се издава страхът от истински радикално средство за премахване на “духовните болести” на времето. За никого не е тайна, че последните имат за източник не човешката природа сама по себе си, не разлагането на нейната субстанция, а цикличните социални кризи. Именно те пораждат всевъзможните аберации, в това число илюзиите, че всяка промяна в сферата на социалното е излишна. Така разрушителният nihilизъм се сменя с “пасивния” скептицизъм.

* * *

Собствено в какво по-точно би могъл да ни послужи този историко-философски екскурс в теорията на познанието? Най-общо казано едностраничността, фрагментарността и непълнотата на известните ни по-основни – било то традиционни или пък модерни (съвременни) – концепции за природата на съмнението и скептицизма се състои в това, че по принцип всяка от тях фиксира и хипостазира, а в отделни по-основни или типични случаи се стига даже и до абсолютизиране на

отделни моменти, аспекти или фактори от целия твърде сложен процес на познание. А тези недостатъци от теоретическо или методологическо естество са особено характерни за концепциите, които се основават на различни по същество антидиалектически философско-методологически предпоставки.

В контекста на Хегеловата философска традиция можем по-адекватно да преценим доколко претенции и резултати съвпадат при съвременните интерпретатори и коментатори на скептицизма; доколко са основателни причините на продължаващото и досега усилие на скептически ориентирани философи да внушат, че знанието е само хипотетично.

За да избегнем евентуални недоразумения, ще поясним: критическият скепсис, умерената скептическа ориентация не извежда и не утвърждава крайния релативизъм, а предполага и изисква критическа оценка и преоценка на всяко знание. А философското оправдание на крайния скептицизъм и нихилизъм започва да става съмнително и за най-упоритите им привърженици.

СУЩНОСТЬ СКЕПТИЧЕСКОГО В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Льчезар Андреев
(Резюме)

Скепсис и скептицизм бесконечно волновали и искушали философов и философствующих. Настоящая работа является опытом, во-первых, определить сущность скептического; рассмотреть критический скепсис как тип рациональности, который предполагает и требует критичности и самокритичности; во-вторых, проследить неоскептическую тенденцию в современной западноевропейской философии; в-третьих, разграничить проявления умеренной скептической ориентации от тех крайнего скептицизма, достигающего нигилизма.

LE NATUREL DE SCEPTIQUE DANS LA PHILOSOPHIE OCCIDENTAL CONTEMPORAINE

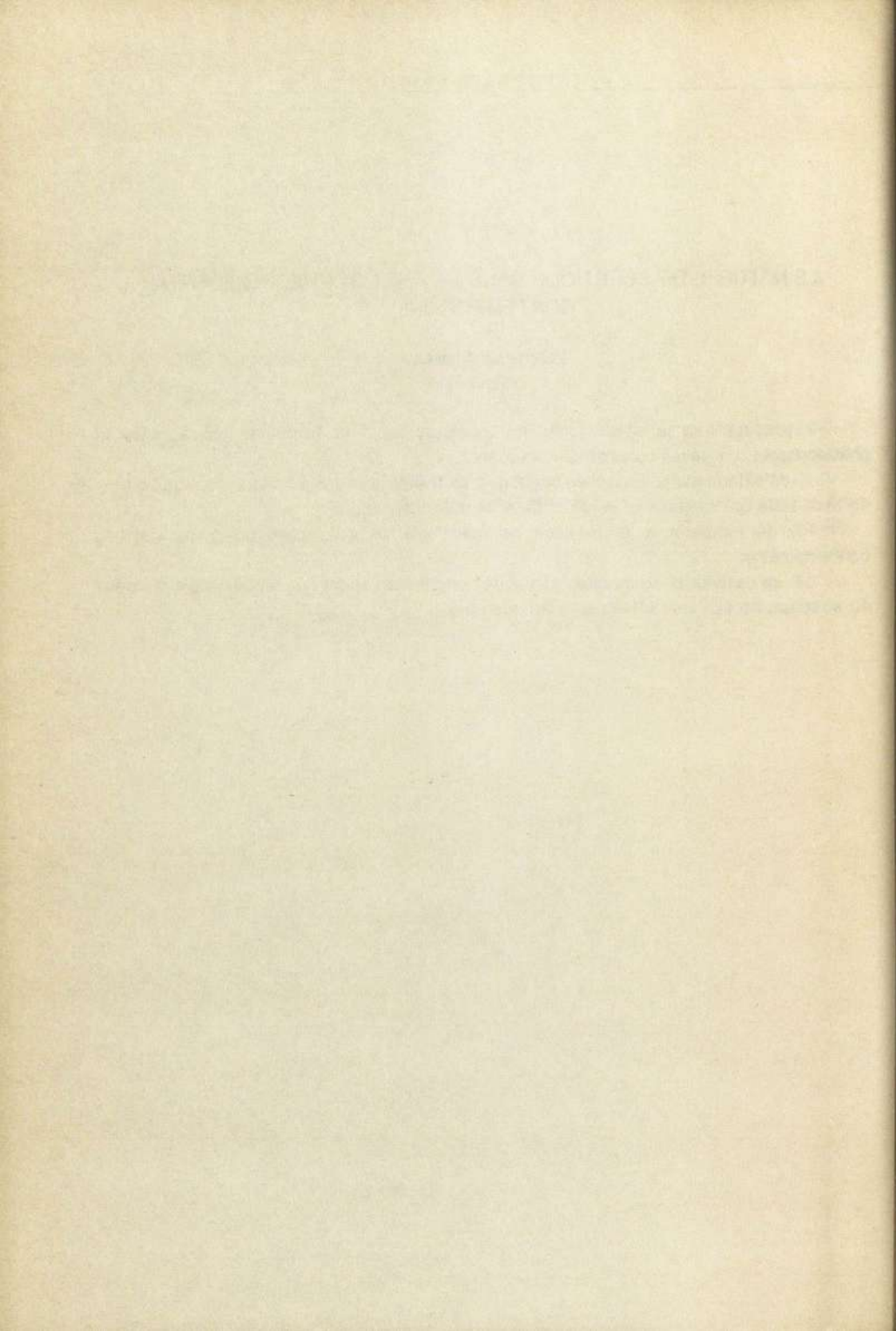
Latchesar Andreev
(résumé)

Le scepsis et la scepticisme ont toujours agité et tenté les philosophies et philosophants. Le travail proposé est un essai:

I. de déterminer le naturel du sceptique; de traiter le scepsis critique comme un type de rationalité qui suppose et exige critique et autocritique;

II. de remonter à la tendance neosceptique dans la philosophie occidentale contemporaine;

III. de distinguer les manifestations de l'orientation sceptique modérée d'avec ceux du scepticisme extrême atteignant au nihilisme.



ТРУДОВЕ НА ВЕЛИКОТЪРНОВСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ
"СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ"

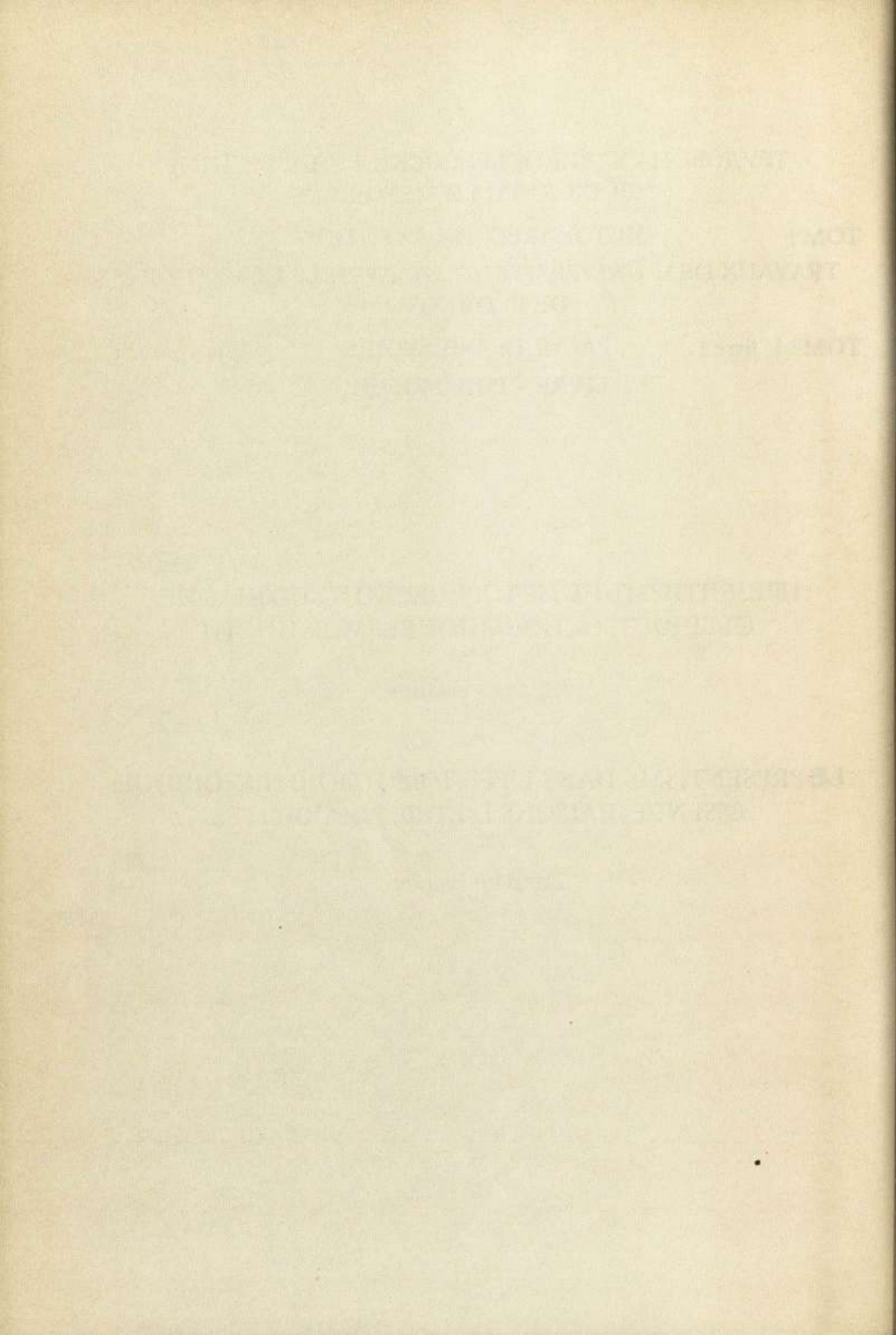
ТОМ 1	ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ	1993
TRAVAUX DE L' UNIVERSITÉ "ST. ST. CYRILLE ET METHODE" DE V. TIRNOVO		
TOME 1, livre 1	FACULTE D'HISTOIRE LIVRE – PHILOSOPHIE	1993

ПРЕЗЕНТИЗМЪТ В ИСТОРИЧЕСКОТО ПОЗНАНИЕ:
СЪЩНОСТ, ОСНОВАНИЯ, ВЪЗМОЖНОСТИ

Здравко Иванов

LE PRESENTISME DANS L'ÉPISTEMOLOGIE HISTORIQUE:
ESSENCE, RAISONS D'ÊTRE, POSSIBILITES

Zdravko Ivanov



Наред с общите за всяко друго познание моменти историческото познание съдържа в себе си и редица особени черти, които дават основания за различни оценки на неговите възможности и пътища за реализация. Като една от най-съществените отлики на това познание от другите видове познание се приема фактът, че то има ретроспективен характер, т. е., че то е познание за миналото (на обществата, народите, страните, регионите и пр.)¹. В този смисъл неговият предмет не е даден непосредствено на историка, така както е даден предметът на останалите науки; той – както се изразява Н. Ирибаджакъв – не притежава свойствата на “непосредствената действителност”². Поради това, занимаващият се с миналото историк, доколкото това минало вече го “няма”, работи, така да се каже, “на тъмно”. Той е принуден да познава своя предмет опосредствено – чрез запазилите се във времето следи, чиито носители са различните исторически паметници: надписи, документи, хроники, мемоари, съдове, сечива, оръжия, сгради, съоръжения и т. н.

От друга страна, като обект на историческото познание, историкът живее в друго, качествено различно историческо време. Той не може да бъде съвременник на описваните от него събития, даже и да иска това, и именно по тази причина е принуден да отразява тези събития “постфактум”, след като те вече са станали и “изчезнали” във времето. Именно на тази основа възниква и се развива презентизмът като възглед за историческото познание.

Основната идея на презентизма е, че историята винаги се пише от позициите на настоящето, тъй като нейните автори – историците, творят тъкмо в това настояще, а не в миналото или бъдещето. Тук не е важно дали историкът е разбрал това. “Съзнава или не историкът това, отбелязва М. А. Барг, в настоящето се намира неговата познавателна призма”³ и затова той не може да пише по друг начин, освен от гледище на това настояще. Отгук следват редица важни положения.

Първо, доколкото настоящето е отправна точка на историческите изсле-

¹ Заедно с това, съществува и друго по-широко схващане за предмета на историята (респ. на историческото познание), на което ще се спира по-нататък. То се състои в разбирането на историята като наука за историческото развитие на човешкото общество в неговото единство от минало, настояще и бъдеще.

² Ирибаджакъв, Н. Ключо пред съда на буржоазната философия. С., 1989, с. 506.

³ Барг, М. А. Категории и методи исторической науки. М., 1984, с. 94.

двания, последните неизбежно носят белега на това настояще. В този смисъл всяка история е "съвременна история". В нея се отразява времето на историка с присъщите за него знания, идеи, ценности и цели¹. Колкото по-богато е настоящето, а оттам и културното равнище на историка, толкова по-смислена и по-дълбока е неговата интерпретация на миналото. Нещо повече, при цялата фрагментарност на източниците, изследващият миналото историк е в състояние да разбере това минало много по-добре, отколкото неговите исторически субекти. Използвайки достиженията на едно по-ново време – по-развитите знания и методи на познание, той може да види в изучаваните от него събития и факти повече неща, отколкото са видели техните съвременници². Именно тук се крият двете най-големи опасности за историка: а) във възможността да бъдат приписани на миналото такива характеристики, каквито то не притежава, т. е. то да бъде неусетно осъвременено; б) във възможността да се наложи и представи логиката на настоящето като логика на миналото. За да не се допуснат те очевидно е необходимо: а) да не се забравя никога известният афоризъм, че "един исторически документ струва повече от дузина писани истории", т. е. фактът, че първоизточниците имат приоритет в научното изследване и б) да се насочат усилията към разбирането на духовната атмосфера на времето, за което се отнасят съответните събития и процеси. Именно във връзка с последното се засилва интересът към историческите социално-психологически изследвания.

Второ, като отправен център на историческите изследвания, настоящето не е нещо застинало, статично, неподвижно. Бидейки момент във веригата на времето, то постоянно се "отмества" в посока на бъдещето. Заедно с него се изменя и "познавателната призма" на историка, а с нея и възможностите на последния за по-детайлно опознаване на миналото. По този начин – преминавайки от едно настояще в друго, историкът разширява своя кръгозор и развива собствената си наука. Не е без значение в случая и фактът, че всяко ново настояще носи със себе си нови цели, ценностни установки и критерии, каквито

¹ "Преди да изучавате историята – пише по този повод Е. Х. Кар, – изучете историка... Преди да изучите историка, изучете неговата историческа и социална среда". (Вж. Carr, E. H. What is History? Pelikan Books, London, 1964, p. 44).

² За това способства, както отбелязва А. Токвил, и фактът, че на историка от самото начало са дадени документи и факти, за които обикновеният гражданин или лекописец може и да не подозира. "Чужденец – пише той в "Старият порядък и революцията", – на които биха дали цялата конфиденциална кореспонденция, зальваща картоните на министерството на вътрешните работи и префектурата, много скоро би знаел за нас повече, отколкото знаем ние самите". (Токвил, А. Старый порядокъ и революція, изд. пятое. М., 1912, 8 – 9.

не са съществували в предходното, вече минало настояще. “Дотогава, отбелязва с основание Е. Х. Кар, докогато главната цел беше организацията на конституционните свободи и политическите права, историците интерпретираха миналото в конституционен и политически смисъл. Когато конституционните и политическите цели започнаха да се изместват от икономически и социални цели, историците се обърнаха към икономически и социални интерпретации на миналото... Старата интерпретация не се отхвърля, тя бива едновременно включена в новото и изместена от него”¹.

Развитието на историческата наука, в резултат на преминаването от едно настояще към друго, се осъществява в три плана. На първо място, новото настояще изменя погледа на учения към света, в т. ч. и погледа на историка към миналото. То твърде често е свързано, както видяхме, с промяната на доминиращия възглед за историята. На второ място, новото настояще е свързано с ново равнище на развитието на науките и ново отношение между тях. В този план историята получава нови възможности да ползува постиженията, методите и средствата на другите науки. Така например съвременната историческа наука широко използва постиженията на физиката (радиоуглеродния анализ), химията (възстановяване и консервация на историческите паметници), методите на статистиката (довели до възникването на спомагателната наука “клиометрия”), на социологията (анализа на социалните структури), на социалната психология (анализа на социалната психика на нашите предшественици) и т. н. По такъв начин с разширяването на съвременния му арсенал от средства, методи и подходи, историкът получава все по-пълно и по-точно познание за собствения си обект. На трето място, преходът от старото към новото настояще поставя пред историка редица нови проблеми, за някои от които той дори не е подозирал. “Непрекъснатото превръщане на бъдещето в настояще (т. е. преходът от едно настояще в друго – б. м. З. И.), отбелязва М. А. Барг, и разширяването по този начин на времевия хоризонт на историка, имат за свой резултат неизбежната модификация на познавателната призма на историка. Всяко ново настояще открива нови проблеми, нови страни във въпросите, които в предишното настояще (станало сега вече минало) са изглеждали решени”².

Трето, щом като настоящето е изходен пункт на историческите изследвания, тогава мисълта на историка се движи в обратна на онтологическия порядък на историческото време посока, а именно от настоящето към миналото, от следствието към причината, от резултатите на събитията към самите събития

¹Вж. Историци за историята. С., 1988, 202 – 204.

² Барг, М. А. Категории и методы исторической науки. М., 1984, с. 94.

и т. н. Целта на историка в случая е да възстанови връзката между причина и следствие, събития и резултати, минало и настояще и по този начин да "реконструира" онтологическия порядък на историческото време, но вече в друга, в субективна форма – във формата на познавателен образ. Така че възстановеният онтологически порядък на историческото време се оказва не действителен, а конструиран порядък, а самото историческо време – конструирано време. И тук възниква въпросът доколко този субективно конструиран, вторичен порядък изразява реалния порядък на историческото време с включените в него конкретни събития и процеси, т. е. въпросът за възможността на историческото познание и постижимостта на историческата истина. Точно в този пункт презентизмът дава повод за най-различни, често пъти едностранчиви и субективни отговори и заключения. Така стои въпросът например с възгледите на Р. Колингууд.

Според Колингууд историкът е този, който прави историята, при това напълно независимо и автономно. Първо, той е този, който решава кои източници да използва в качеството им на исторически факти. Второ, тъкмо той преценява кои от тях да приеме за достоверни и кои не. И трето, именно той запълва (чрез т. нар. "историческо въображение") липсващите източници и звена в "историческата си конструкция". По този начин всяка история се представя като продукт на субективната дейност на историка. В този смисъл съществуват толкова истории, колкото и историци; историческата истина не е нещо единно и универсално, а напротив нещо относително и условно. Затова и Колингууд въстава срещу тези историци, които допускат възможността за постигането на обективната истина за миналото. Но "как е възможно това? – възкликва той. – Как може чисто субективната картина, която е конструирана в съзнанието на историка, да бъде проецирана в миналото и да се представя като нещо, което действително е станало?"¹ Подобни възгледи зачитава и Дж. Плъм. "Съвременният историк, отбелязва той, е разпънат на кръст от дилемата: той трябва да действа като учен, въпреки че историческата обективност не може да съществува. Неговото дело не може да има никаква валидност освен за самия него и навярно за историци, изпълняващи същата игра, чрез същите правила, или навярно за онези хора на неговата възраст, които мислят и чувстват като него"².

Възгледът за субективния характер на историческото познание и неговите резултати още веднъж доказва, че и най-добрата идея – в случая идеята за презентизма – може да бъде деформирана, когато към нея се подхожда повър-

¹ Collingwood, R. The Idea of History. Oxford University Press, 1961, p. 171.

² Plumb, J. H. Crisis in the Humanities. Penguin Books, London, 1964, p. 130.

хностно и едностранчиво. Той се базира на представата за миналото като някаква откъсната и безвъзвратно изчезнала във времето реалност. От тази гледна точка миналото наистина го "няма". Това по същество е един метафизически възглед за историята, чиято особеност се заключава в разкъсването на връзката между минало и настояще и в логическото им противопоставяне едно на друго. В действителност обаче нещата не стоят така. Миналото не е изцяло загубило се във времето нещо, а напротив е нещо, която присъства в настоящето като негово основание и ядро. В този смисъл "историческата обективност", за която говори Дж. Плъм, съществува, и всеки прилично подготвен историк може да намери нейните следи. Нещо повече, като продукт на миналото, настоящето съдържа в себе си в развита форма редица явления и процеси, които навремето са съществували само като тенденция или възможност. От тази гледна точка, като изследва настоящето, историкът може да познае много по-дълбоко и широко тези процеси и явления.

От друга страна, историческото развитие на обществото не е тъждествено на неговото развитие в миналото. В широк смисъл на думата историческият процес обхваща движението на обществото от миналото през настоящето към бъдещето. Действително самото общество го има за човека само в настоящето, но това настояще от една страна не е статично, а от друга, носи в себе си белезите на миналото и зародишите на бъдещето, т. е. съдържа имплицитно в себе си и трите модуса на времето. В този смисъл в настоящето и чрез настоящето е дадена цялостната история на историка и неговата задача се състои в това – да я разшифрова. Освен това той е в състояние, така да се каже, да се "извиси" над обществено-историческия процес и да го схване като даден едновременно в неговите три измерения – минало, настояще и бъдеще. По такъв начин историческите му възгледи добиват цялостен и завършен характер¹.

И накрая, запазилите се останки от материалната и духовната култура на обществото, потвърждават със собственото си присъствие обективната реалност на миналото, факта, че то не е напълно "изчезнало", а че присъства актуално в нашия живот като нещо, което задава въпроси и кара съвременния човек да размишлява. Разбира се тук не става дума за миналото в неговата цялостност, а за отделни негови фрагменти, паметници, части, каквито да кажем са запазилите се храмове, пирамиди, селища, сгради, крепости и т. н.

И така презентизмът е един позитивен възглед за историческото позна-

¹ Тъкмо този момент стои в основата на повика за създаване на нова интегрална (глобална) история, произваща и едновременно с това включваща в себе си всички останали обществени науки.

ние, който има своите основания в онтологическия порядък на историческото време. Той съдържа в себе си редица познавателни възможности, стига те да се използват и прилагат адекватно. В прогивен случай се върви към субективизма, релативизма, скептицизма и агностицизма.

ПРЕЗЕНТИЗМ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ: СУЩНОСТЬ, ОСНОВАНИЯ, ВОЗМОЖНОСТИ

Здравко Иванов
(резюме)

В предлагаемой статье рассматривается презентизм как направление в современной исторической эпистемологии. Раскрывается его сущность, основания и возможности. Подвергаются критике некоторые крайние субъективистские взгляды об историческом познании, которые, исходя из превратного и одностороннего понимания указанного направления, отрицают возможность постижения исторической истины. Автор придерживается взгляды, что презентизм содержит в себя ряд позитивных возможностей, которые историк может и должен использовать.

LE PRESENTISME DANS L'EPISTEMOLOGIE HISTORIQUE: ESSENCE,
RAISONS D'ETRE, POSSIBILITES

Zdravko Ivanov
(Résumé)

Le présent article a pour but d'examiner le présentisme en tant que tendance dans l'épistémologie historique moderne. Nous avons essayé de montrer son essence, ses raisons d'être, et ses possibilités. Nous proposons une analyse critique de certaines vues extrêmement subjectivistes sur la connaissance historique qui ont leurs origines dans l'interprétation partielle et inadéquate de ladite tendance qui nient la possibilité d'atteindre la vérité historique. Nous formulons la vue que le présentisme renferme des possibilités positives que l'historien d'aujourd'hui peut et doit exploiter.

ТРУДОВЕ НА ВЕЛИКОТЪРНОВСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ
"СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ"

Исторически факултет

Книга 1 – Философия

Том 1

1993

Българска

Първо издание

Отговорен редактор Лъчезар Георгиев
Технически редактор Мирослав Хинков
Коректор Цветанка Рашкова

Формат 60 x 90/16

Печатни коли 6,50

Тираж 250

Дадена за набор юли 1993 г.
Излязла от печат октомври 1993 г.
Цена 25 лева

Университетско издателство "Св. св. Кирил и Методий"
Печатница на Университетското издателство

ISSN 0204 - 6369

Цена 25 лв.