

дължното мислене. Теорията за съмнението е достатъчно задължена на Декарт, макар и не толкова, колкото общата теория за метода. По мнението на историка Бокъл Декарт е “велик реформатор и освободител на европейския ум”<sup>33</sup>. Той създава нов метод и стил на философско мислене, поставя нови задачи пред философията, формулира нови философски проблеми. Декартовият метод не може да се разглежда като чужд на съвременната наука, на която в смет вид се оказва съществена и необходима съставка. Всъщност историята на философията след Декарт се състои в голяма степен от опити да се даде задоволителен отговор на поставените от него въпроси, в това число и на въпроса за мястото и ролята на съмнението в познанието.

## 2. Съмнение и скептицизъм

Съображенията за нашия повишен интерес към Хюмовия скептицизъм произтичат от една негова особеност, посочена още от Кант: Хюм е “може би най-остроумният измежду всички скептици и безспорно най-значителният с оглед на влиянието, което скептическият метод може да има за събуждането на едно основно изследване на разума”<sup>34</sup>. За разлика от своите предшественици, Хюм обосновава скептицизма със средствата на философията, т. е., както казва Фойербах, неговият скептицизъм “придобива философско значение”<sup>35</sup>.

Необходимо и не безинтересно е да подсетим за отношението на Д. Хюм към предшестващата философия на скептицизма. В своята оценка за скептицизма въобще той го разделя на краен – “пиронизъм” – и умерен. Отрицателно се отнася към първия, според който “всичко е недостоверно и нашият разсъдък към нищо не може да прилага никаква мярка за истинност и лъжовност”<sup>36</sup>. Той оценява своя скептицизъм като “смекчен”, среден между предварителния или методически скепсис на Декарт и



крайния, всеразрушаващ скепсис на Пирон<sup>37</sup>.

Ние бихме добавили, че Хюм е теоретически най-значителният и последователен скептик. Неговият скептицизъм не е "личен скептицизъм"<sup>38</sup>, защото не друг, а съвременната на философа епоха изисквала преодоляване на теоретическо-познавателните съмнения. С това и започва Хюм, стремейки се да защити знанието (науката) от скептическите атаки, но по своеобразен път, подсказан му от непосредствените философски предшественици Лок и Беркли: не може ли да се освободи разумът от изморителните спорове, да се определят границите на неговото приложение?

За Хюм повечето от съчиненията на Беркли "представяват най-добрият увод към скептицизма, който можем да открием у по-старите и по-новите философи, не изключвайки дори Бейл"<sup>39</sup>. Както основателно подчертава Х. Линднер: "Теорията на "последователния" сенсуализъм на Беркли представлява едно съживяване на скептицизма, въпреки че Беркли прави всичко, за да се представи за враг на скептицизма. Особеното в неговия скептицизъм е това, че привидно той създава положително учение. Неговият скептицизъм е маскиран"<sup>40</sup>.

Коментирайки "елементите на идеализъм и скептицизъм" у Лок, Д. Г. Люис резюмира: Лок не дава "отговор" на скептицизма, но доказва неговото "лекомислие"<sup>41</sup>. "Лок ясно е предвидил изводите на идеалистите и скептиците от неговите принципи. Той не е направил сам тези изводи, считайки ги за безполезни"<sup>42</sup>.

Без да навлизаме в подробности, ще отбележим, че учението на Хюм концентрира в себе си всички особености и противоречия на скептическата позиция във философията. Абсолютизирайки разликата между емпиризма и рационализма, той се стреми да докаже невъзможността на познанието да излезе зад пределите на вътрешния опит, въпреки че в даден предел познанието е напълно възмож-



но. Целият ход на разсъждения и аргументация на Хюм произхожда от опита. Вън от опита няма никакво значение. Само опитът е основа на всяко научно познание. Естествено възниква въпросът какво знание дава опитът? Каква е дълбочината на знанието за света на основата на опита? Докато в античната философия на скептицизма проблемът за достоверното знание се реализира в търсене на критерия на истина, Хюм го поставя по-дълбоко, основателно трансформирайки във въпрос за произхода само на една, затова много важна категория – причинността<sup>43</sup>.

Около “причинността” са се съсредоточавали най-оживени спорове, най-противоречиви мнения в историята на философията. Това, което придава на Хюмовата трактовка славата на оригинално схващане, е опитът му да намери източника на причинността в опита и същевременно да докаже нейната илюзорност. Преди всичко философът си задава въпроса: на какво е основана нашата увереност в знанието на причините, източника на впечатления, т. е. в реалността на обективния свят? Трябва да се остави гледната точка на здравия смисъл, безусловно застрахована от подобни съмнения, и да се опитае научно да обосновем тази увереност. Хюм ясно вижда колко е несъстоятелна рационалистическата трактовка на причинното отношение, съгласно която реалната причина и действието съвпадат с логическото основание и следствие, т. е. причинността се извежда априорно<sup>44</sup>. Развивайки аргументацията на Беркли, Хюм смята, че на ума никога не е дадено нищо, освен възприятия. Даже когато ние издигнем въображението в небесата, нито на крачка не излизаме зад пределите на самите себе си, и всичко, с което разполагаме, е само наше възприятие. Поставяйки въпроса за критерия на истинност на нашите идеи, той говори, че доколкото всяка идея по своя произход е копие на впечатленията, в това ние имаме просто и безгрешно средс-



тво за решаване на въпроса законна ли е една или друга от съдържащите се у нас идеи, или това е просто чиста фикция. Философът поставя въпроса: Откъде произхожда идеята причина, копие на какво впечатление се явява тя? За идеята, необходима връзка между явленията, идеята, причина и действие, той не намира никакъв оригинал в сферата на впечатленията<sup>45</sup>.

Докато Беркли догматически решава въпроса за източника на възприятията, определя тази роля на бога, Хюм оставя въпроса открит, разсъждава скептически: Намирайки се в плен на възприятията, ние не сме в състояние да решим от какво именно са породени те – външни тела, енергията на самия ум или действието на невидимия и неизвестен дух<sup>46</sup>.

Фактът, установен от Хюм, действително е неоспорим. Необходимата връзка не се възприема непосредствено, т. е. няма и не може да има никога впечатление на необходимата връзка. По-късно Хегел правилно подчертава, обобщавайки Хюмовото “откритие”, че не само необходимостта, но и всички останали категории не се възприемат непосредствено<sup>47</sup>. Хюм се изправя пред затруднението: от една страна, той смята, че опитът е поток от възприятия и на всяка проста идея съответства впечатление, а от друга, се убеждава, че опитът не дава впечатления на необходимата връзка. Как да се съгласуват тези положения? Ето тук Хюм издига своето съмнение в относителните възможности на познанието и науката. Всички те се опират на понятието причинност, но да се обоснове това понятие не е възможно нито а priori, нито а posteriori. Тогава единственият изход според Хюм е да се обявят отнoшенията за психологически асоциативни връзки, които съединяват идеите в процеса на познанието. Най-общата линия на разсъждение е следната: опитът е само регистратор на произхождащите около нас събития; от опита ние узнаваме, че едно явление следва друго. Поради това у нас



се създава убеждението, че те са включени в причинни зависимости. Но имаме ли ние право въз основа на досегашния опит да твърдим, че онова, което сме констатирали, притежава универсален характер? Причинното отношение според Хюм е една психологически необходима илюзия. Ние вярваме, че това, което досега многократно се е повтаряло в нашия опит, ще продължава да става по същия начин в бъдеще. Тази вяра е психологически необходима. Тя е много силна, подкрепена от интуицията. Но ако досега в протичането на явленията в природата се наблюдава правилна последователност, в бъдещия порядък на природата, казва Хюм, може да се измени, няма никаква гаранция за вечната негова неизменност<sup>48</sup>.

“Смекченият” скептицизъм на Хюм вече проявява своята идеалистическа и агностическа същност. Първо Хюм се придържа към скептическата позиция на въздържане относно познаването на реалността на обективния свят. Тази нерешителност естествено завършва с агностицизъм. Второ, у философа предизвиква съмнение причинната връзка между самите възприятия. Ако в първия случай той си остава скептик, сега се стреми да се избави от съмненията и предлага свое позитивно кредо – субективност, премисляне на причинната връзка. Подобно разрешение на съмненията, преодоляване на скептицизма посредством субективизма е път към агностицизма. И наистина няма защо да се търси причинната връзка между впечатленията; доколкото тя се промисля от въображението. Скептицизмът по отношение на причинността на впечатленията, субективизмът и агностицизмът относно причинните връзки взаимно се допълват и подкрепят.

Целият патос във философията на античния скептицизъм се заключава в стремежа да се изследва отношението на двата свята – света на същността и света на явленията. В скептицизма на Хюм съществено се изменя самата постановка на въпроса, акцентът се пренася в сфе-



рата на субективното. Снема се проблемът за обективността на истината като знание на нещата сами по себе си, истината се разбира само като познание на явлението. Самата истина трябва да се търси не в адекватното съответствие между идеята и обекта, което от позициите на Хюм е невъзможно, защото самият обект е идея; въпросът за истината е въпрос за правилно отнасяне на идеите една към друга. Въпросът как се отнасят нашите мисли за обкръжаващия ни свят към самия този свят се заменя с въпроса съответстват ли идеите на пораждащите ги впечатления. Отношението обект – впечатление се заменя с отношението впечатление – идея. Хюм достатъчно ясно изразява тази позиция. Той смята, че само от външна гледна точка ни се струва, че познанието на човека е насочено към външния свят. На субекта само му се струва, че той изследва връзката между явленията<sup>49</sup>. Както идеята причинност е фикция, точно така според учението на Хюм фикция е и идеята субстанция (идеята материя, идеята дух, идеята бог). Той пита: А какво представлява и твоето самовлюбено аз? Нима то е нещо различно от идеите ти? Нали винаги познаваш само субективни състояния, защо правиш изключения за своето съзнание, което незаконно разглеждаш като някакъв непознат техен “носител”? Няма и не може да има нищо друго освен безкраен хаотичен поток от идеи и впечатления! По такъв начин Хюм завършва пълното отъждествяване на субекта и обекта: И единият, и другият се оказват изцяло съвкупност от сетивни преживявания; познанието е проста регистрация на непрекъснато сменящи се една с друга сетивни представи. Каква е вътрешната същност на това, което се преживява и кой е този, който преживява – остава неизвестно. Като обявява обектите за непрекъснат поток от сетивни преживявания, Хюм отрича възможността познанието да стигне до нещо, което има трайни, необходими, съществени общи характеристики. Според не-



го скептичните съмнения са естествени свойства на нашия разум<sup>50</sup>. Процесът на научното познание е непрекъснато количествено увеличаване на вероятността, а не откриване на обективните закономерности и достоверността на познанието<sup>51</sup>. Хюмовското увеличаване на вероятността в познанието не е откриване на същността и закономерността на света, а безкрайно прибавяне на психически актове един към друг, тяхното напластяване във вид на привички. Прибавянето на вероятности според Хюм е степен на развитие на нашето познание, не на външния свят, а на вътрешния на самия субект. Хюмовският процес на познание е изкачване по степените на психическата стълба на човека. Той се старае в своята теория на познанието да избегне външния свят<sup>52</sup>.

Хюм се опитва да признае историческата достоверност. Но тази достоверност може да се констатира само в съзнанието на субекта като проста аритметическа сума от исторически факти<sup>53</sup>. По такъв начин историческата достоверност има изключително субективен характер, тя е основана на възприятията (опита) и привичките на субекта.

Съответно на своята общофилософска установка Хюм определя целта и задачите на науката – изучаване, наблюдение и описание на потока от впечатления<sup>54</sup>. Той напълно се удовлетворява от простия емпиризъм и отхвърля всичко, което излиза зад неговия предел<sup>55</sup>. Още в "Трактат" Хюм обосновава необходимостта и неизбежността на своя скептицизъм, непременно в умерена форма. "Философската меланхолия"<sup>56</sup> е породена от факта, че нито рационализмът, нито емпиризъмът може да постигне непротиворечиво знание. И така Хюм идва според нас към следното справедливо положение: 1. Емпиричният опит, тълкуван като поток от възприятия, не може да свидетелства за реалността на нещата. 2. Логическата аргументация действително е безсилна при изясняване на причини-



те на впечатления. Но по-дълбокият смисъл на този важен резултат е още скрит за самия философ. Първото е опровержение на изходните позиции на емпиризма. Ако опитът като поток от впечатления е безпомощен в доказателството на реалните неща, значи такова разбиране на опита е неправилно. Второто положение подкопава разсъдъчното тълкуване на логическото: доколкото реалността на нещата не се доказва с теоретическа аргументация, следва да се преосмисли логическата трактовка и да се опита да намерим неговото реално основание. Но за да изтълкува така откритите факти, на Хюм му е било необходимо да се раздели с догматическите установки. Той пак остава верен на тях. Осмислянето на антиномите довело до съмнение, до търсене, но Хюм осъзнал антиномията като необходимост да се избави от нея, а не като реална, съдържателна проблема. Затова съмнението изпълнява тук само скептична функция, изразява момент на неувереност в една или друга страна на противоречието.

За Хюм "истинският скептик се отнася с недоверие не само към своите философски убеждения, но и към своите философски съмнения, но никога не ще се откаже от такова невинно удовлетворение, каквото могат да му доставят както едните, така и другите"<sup>57</sup>. Съмнението в реалността на обективния свят предопределя съмнението във възможностите на неговото познание.

Стремешът на Хюм да направи своето учение философия на здравия смисъл и субективистическото му отношение към причинността го поставят пред проблема как да съчетае съмнението във външното съществуване с практиката на хората. Философията на Хюм е един от най-типичните образци на абсолютното метафизическо противопоставяне на теорията и практиката. Философът смята, че това, което важи за всекидневния практически живот, няма никаква теоретическа стойност<sup>58</sup>. За Хюм скептицизмът е единствената възможна философия<sup>59</sup>.



Но “смекченият” скептицизъм, както го разбира Хюм, вече не е скептицизъм, не е съмнение, не е въздържане, а утвърждаване на необходимостта да се ограничи познанието. То се придържа към убеждението, че никакви философски изисквания не могат да дадат достоверни знания. Науката и философията се оказват празни занимания с фиктивни неща<sup>60</sup>. Скептицизмът на Хюм еволюира в своята крайна форма и неговата философска позиция се слива с агностицизма, който той безуспешно се опитва да избегне. Връщането към “вярата”<sup>61</sup> във връзка с определянето на реалността и истинността в различна степен разкрива елементите на теоретическа непрецизност и води в крайна сметка до ... „философско самоубийство”<sup>62</sup>. Впрочем сам Б. Ръсел казва, че Хюм представлява “задънена улица” – “не може да се отиде по-нататък в избраната от него посока”<sup>63</sup>.

Въпреки всичко съмненията и скептицизмът на Хюм са необходима предпоставка за всеки критицизъм и свободомислие. И когато скептицизмът на Хюм “не успява” да отговори на очакванията на “здравия разум”, на духовния хоризонт се появява неговият “заместник” – критицизмът на Кант.

### **3. Съмнение, скептицизъм, критицизъм**

Ние не си поставяме задача да анализираме обстойно философията на Имануел Кант. Неговите възгледи в светлината на последователната диалектическа философия бяха сравнително обстойно дискутирани от проф. Иван Стефанов<sup>64</sup>. За нас Кант представлява интерес от гледна точка на проблема за единството между съмнението, скептицизма и критицизма.

На първо място трябва да се вземе определено отношение към факта, че ограничеността на човешката познавателна способност е занимавала много философията на Новото време. Но никой не ѝ е отделил толкова внима-



ние и на никого тя не е струвала толкова умствено напрежение, както на Кант. Живеейки в един раздвоен свят, той "не може да не бъде скептик". Принуден от житейските и политическите обстоятелства да прави компромиси, иска да ги избегне поне във философията, но съзнавайки както никой преди него границите на самия разум, поглежда с дискретна ирония и скептицизъм на света. Това, което придава на Кантовото философско мислене славата на оригинално схващане, е страстната антидогматична насоченост против приемането на вяра и на най-установените положения<sup>65</sup>. Могат да се приведат редица откъслечни, а и по-цялостни разсъждения за съмнението у Кант. Според него съмнението се стреми към достоверността. В "Критика на чистия разум" има специален параграф "За невъзможността на скептично удовлетворение на един чист разум, който е в съгласие със самия себе си"<sup>66</sup>. Кант определя Декартовото съмнение като "сериозен философски начин на мислене", а именно: да не си позволяваме окончателно съждение, преди да е било намерено достатъчно доказателство<sup>67</sup>. Не някой друг, а "само указанието, което можеше да дадат съмненията на Хюм"<sup>68</sup>, пробуждат Кант от догматична дрямка и дават нова насока на търсенията му в областта на умозрителната философия. Ситуацията на съмнение е такова състояние, при което "разумът изпада в раздвоение със самия себе си; едно състояние, което прави скептика да ликува, но което трябва да накара критичния философ да се замисли и да се обезпокои"<sup>69</sup>. Философът високо оценява значението на скептичния метод като търсещо съмнение, като катализатор на мисленето, "съществено свойствен само на трансценденталната философия"<sup>70</sup>. Същевременно той определя и границите му: "...скептичният метод наистина сам по себе си не е задоволителен за проблемите на разума, но съставлява все пак предварително упражнение, за да събуди предпазливостта на разума и да посочи основателни сред-



ства, които могат да го осигурят в правомерните му владения”<sup>71</sup>. Задачата на критиката е борба против догматизма, при това не от позициите на скептицизма, а от по-високи, преодоляващи слабостите и недостатъците на самия скептицизъм. От скептицизма мисленето трябва да отиде по-нататък, за да стигне до позитивното<sup>72</sup>. Такава е постановката на “трансценденталния”, или, както според Кант е по-добре да се нарича, “критическия” идеализъм, който претендира да бъде “среден път”, да стои над догматизма и над скептицизма<sup>73</sup>.

Философът дълбоко осъзнава кризата, в която е изпаднал предхождащият го идеализъм. Той окачествява като истински “скандал” във философията субективно-идеалистическото отричане на външния произход на сетивните възприятия. В “Критика на чистия разум” озаглавява специален параграф “Опровержение на идеализма”<sup>74</sup>, а в “Пролегомени” е еднакво непримирим срещу “емпирическия” идеализъм на Рене Декарт и “мистическия” идеализъм на Дж. Беркли.

Непосредствен подтик за преминаването на Кант към критицизма беше новият скептицизъм, чиято същност се състоеше в отричането на възможността да се докажат всеобщността и необходимостта на знанието. Скептицизмът предизвиква “едно особено забъркване в науката, която не може да определи докъде може да се доверяваме на разума и защо само дотам, а не по-нататък; да се излезе от това забъркване и да се предотврати за в бъдеще всяко връщане към това състояние, може само чрез едно точно изведено от основни положения определяне границите на нашата употреба на разума”<sup>75</sup>.

Докантовият емпиризъм смяташе, че източник на достоверността на познанието е опитът, докато рационализмът обясняваше достоверността с разума. Задачата на Кант се състоеше в снемането на тези две едностранчиви позиции. Според него нито опитът, нито разумът са из-



точник на достоверността на знанието, а априорните форми на сетивността и разсъдъка.

Кант започна със съмнението в способността на разума да проникне в света сам по себе си, в света такъв, какъвто е независимо от нашето съзнание. Обективният външен предмет, "нещото само по себе си", за Кант е единственият източник на сетивното съдържание на всяко знание. Но на познаващия човек е достъпно само това, разсъждава философът, което се включва в собствения му опит. В състояние ли е той да ни даде знание за съществуващото вън от съзнанието и независимо от него? Отговорът на този въпрос според Кант изисква преди всичко да се изследва опитът като единствена сфера, до която се отнасят нашите знания. В утвърждаването на опита като единствен предмет, до който се отнасят науката и философията, той вижда принципната разлика на своята гледна точка в сравнение с всички досегашни идеалистически учения. Кант тръгва с добри намерения по пътя на философското си търсене. Логиката на неговите предпоставки и динамичната му мисъл го довеждат до свършено друг край. Той се мъчи да преодолее недъзите на идеализма, като тръгва от принципите на самия този, отречен от него идеализъм. Подобно на Беркли и Хюм, Кант приема именно възприятията, а не реалните предмети за единствените обекти, до които се отнася човешкият опит. Естествено като такива те не могат да съществуват другаде освен в самия възприемащ субект<sup>76</sup>. Философът смята, че се е издигнал както над материализма, така и над идеализма (това е постоянният му стремеж и главният източник на противоречия в неговата философия) с приемането, че предметите съществуват реално в пространството и времето, но не като неща сами по себе си, а само като явления на съзнанието. Същевременно той обявява пространството и времето за необходими форми на съществуването на обектите, но ги схваща не като форми на независима



от съзнанието действителност, а само като общи форми на самото съзнание<sup>77</sup>.

Кантовата "трансцендентална диалектика" обосновава възгледа, че разумът не е в състояние да проникне както в субстанциалната същност на мисленето, така и в природата на света като цяло<sup>78</sup>. Кантовата гносеология тръгва от характерното за всеки идеализъм дълбоко заблуждение, че познанието е един чисто субективен акт, че познавателното отношение между обекта и субекта не излиза в никакъв смисъл извън рамките на съзнанието.

Подобно на Хюм Кант не се съмнява във факта, че "всяко наше познание започва с опита"<sup>79</sup>. Но поради липса на каквато и да било друга възможност за дедукция на цялото познание от опита (една догма на емпиризма) Кант приема, че не всяко знание възниква от него. Съществува предопитно, доопитно или априорно знание, което именно е носител на всеобщността и необходимостта. Оказва се, че съществуват два източника на знанието – опит и априорни форми, но нито един от тях поотделно не ни дава знанието: "Без сетивност не би ни се дал никакъв предмет, а без разсъдък никакъв предмет не би се мислил... Разсъдъкът не може да си представя нищо нагледно, а сетивата нищо да мислят. Познанието може да произлезе само от съединяването им"<sup>80</sup>.

Критиката на чистия разум изучава обектите така, както те са дадени на съзнанието, доколкото са резултат и от конструиращата априорна способност на съзнанието<sup>81</sup>.

Въпреки философската дълбочина на аргументите, които Кант привежда, въпреки яркото му полемично остроумие срещу "догматизма", той не е в състояние от позициите на трансценденталния идеализъм напълно да се разграничи от скептическия идеализъм<sup>82</sup>. Философът се опитва да срази скептицизма с най-последователен скептицизъм. Полемизирайки със скептицизма, той сам се оказва поборник на узаконения скептицизъм. Външната, незави-



сеща от съзнанието действителност той нарича “отвъдна”, защото според него тя никога не може да бъде включена в човешкия опит и с това да стане обект на изследване чрез априорната познавателна способност на разсъдка.

Философът е абсолютно категоричен в твърдението си, че нещата сами в себе си остават абсолютно недолжими и недостъпни. Според него те не могат да бъдат определени нито като материални, нито като духовни същности<sup>83</sup>. В крайна сметка Кант извежда своя така наречен гносеологически критицизъм до субективистическия психологизъм<sup>84</sup>. И тъй като ние нищо не можем да знаем, без да го възприемаме и мислим, според него нашата възприемателна и мисловна способност не само познава обектите, но ги и конструира такива, каквито те съществуват в опита. Поради това и опитът – единствената достъпна сфера на възприятието и мисленето – е плод на възприятието и мисленето, а самите мисли и възприятия са не само нашето познание за обектите и техните отношения, но и самите тези обекти и отношения. Процесът на мисленето за обекта е и реализирането на мисленето в обекта, което в същото време е реализиране на самия обект и на самия опит<sup>85</sup>. Кантовата трактовка на разсъдъчните категории е своеобразно съчетание на рационалистическа гледна точка със субективно идеалистическия емпиризъм. За философа категориите са априорни, доопитни понятия, но само като “чисти” форми, които намират своето съдържание единствено в опита, където именно се реализират<sup>86</sup>.

Действително, макар и Хюм, и Кант да започват с необходимостта да се определят възможностите на познанието, смисълът на тези стремежи очевидно е различен. Хюм (и докантовата емпирична философия), който приема, че всяко познание произтича и се отнася до опита, се опитва да обясни възможностите на разума чрез



данните на опита<sup>87</sup>. Хюм се опитва да преодолее съмнението на скептицизма, като установи предела на познанието, за да изгони от него противоречивостта, и по същество не отива тук по-далеч от позициите на античните скептици<sup>88</sup>. Кант, напротив – като признава, че всяко знание черпи съдържанието си и се отнася до опита, търси в априорните способности на разума обяснението на самия опит. Той се стреми да определи границите на познанието, за да утвърди, узакони противоречието, да докаже не отделни негови страни, а вътрешното единство на противоположностите. Противоречията се явяват в неразвита форма в образ на синтетично съждение а priori. Главният трансцендентален въпрос се формулира така: Как е възможно синтетично съждение а priori пълноценно знание, което едновременно обладава характер на несъмнена очевидност, т. е. всеобщност и необходимост (приоритет на рационализма) и творческата способност да разширява знанието, т. е. синтетичност (приоритет на емпиризма)<sup>89</sup>? Отговаряйки на въпроса как да повдигне знанието до ранга на всеобщност и необходимост, Кант се опира на изследванията на Хюм. Той обявява причинността за необходима априорна категория на съзнанието, която се проявява единствено във връзка с обектите на опита<sup>90</sup>. Ако за Хюм противоречивостта на познанието е синоним на субективност, за Кант тези понятия са различни. Със свойствената му дълбочина на мисълта, макар и в рамките на ограничаващите постулати на агностичната му система, той фиксира нюансите на съотношението “истинно – неистинно” познание<sup>91</sup>. Истинно за Кант е това знание, което се съгласува с общите априорни принципи на съзнанието. На това основание “всеобщността” се провъзгласява за основен белег на всяко истинно знание. Той съзнава, че всеобщността е чисто формален критерий – с него не може да се докаже кое съдържание на познанието е истинно и кое не е. Но според Кант не е по силите на никаква логи-



ка и никаква гносеология да стигне до съдържателен критерий на истината<sup>92</sup>.

Кант пръв в историята на философията направи разлика между формалната логика, която се интересува единствено от формата на мислите, и съдържателната логика или логиката, която фиксира най-основното предметно или категориално съдържание на мисленето.

Стремешът на трансценденталната логика да достигне до съдържателните принципи на познанието застави разума да ги търси в диалектическите идеи. Кант посочи необходимостта от създаването на диалектическата логика, но сам не успя да обоснове научните ѝ права. Неговата трансцендентална логика беше изградена изцяло върху субективно-идеалистически и априористически принципи, върху такава основа отъждествяването на логическото със съдържателното изследване на обектите се оказва невъзможно. Чрез априоризма Кант се стреми да се спаси от субективистичния релативизъм и психологизъм. Но тъкмо априоризмът затваря кръга на субективизма. Априорността в гносеологията е така абсурдно противоречива, както говоренето за познание преди познанието. Дори "съзнанието изобщо" не е нещо повече от самосъзнание, изразено с формата "аз мисля"<sup>93</sup>.

Подобно на скептика Хюм, агностикът Кант може само "на вяра" да приеме битието на нещата сами по себе си. Само опитът остава за теоретическото мислене независима от вярата област<sup>94</sup>. Хюм и Кант посрещат всички догми със скептицизъм. Но докато първият превърна самия скептицизъм в догма, вторият превърна скептицизма в критицизъм. Кантовият "критицизъм" включва в себе си скептицизъм като своя основа и затова съвпада със скептицизма, е скептицизъм, макар че за разлика от Хюм е по-непоследователен (признава "нещото в себе си"). Ленин одобрително цитира думите на К. Фишер, че "критиката на чистия разум с изключение на чистия разум" (т.



е. априоризма)“ – е скептицизъм. Критиката на чистия разум с изключение на нещото в себе си е берклиански идеализъм”<sup>95</sup>. Общото при Хюм и Кант е опитът да се анализира способността на човешкия разум вън от връзката с практиката.

Но от какво се предизвикват тези умонастроения, кое им осигурява определен, понякога сензационно голям резонанс? Естествено това не зависи от волята на мислителя, а от съвкупните условия, сред които обективните имат безспорен приоритет. Скептицизмът и агностицизмът на Хюм и Кант не са плод на саморазвитие на идеите, нито самостоятелна философска концепция с класически разработена аргументация. Те резюмират дълбоката вътрешна противоречивост на раздвоеното съзнание; те са реакция, отражение на социалните противоречия, несправедливост и отчуждение на своето време.

Тук именно ще намерим и обяснението на онова неоспоримо своеобразие на скептицизма на Хюм и Кант. Имаме предвид познатия, посочен още от Хегел факт, че скептицизмът на Хюм се отличава от гръцкия скептицизъм по признаване истинността на емпиричното, на сетивното и по отричането на общите определения, законите, тъй като те не се оправдават от сетивните възприятия. Античните скептици никога не са смятали за принципи на истината нито сетивата, нито съзерцанието. Обратно, преди всичко те са се обявявали против приемането на данните на сетивата за истинни.

Цялата критика на опита Хюм насочва към изследване значението на понятието и съдържанието на опита. В това отношение Кант следва пътя, посочен от Хюм. Той също говори не за това, как възниква опитът, и за това, какво той съдържа. Предмет на неговото изследване е “възможността” на опита, т. е. неговото понятие, а не способността на опита.

Хюмовският скептицизъм не съвпада напълно и със



скептицизма на Кант, тъй като у последния той е свързан с признаването на "нещото в себе си". По думите на Хюм неговият скептицизъм е насочен против всякакви догми и заедно с това против всичко недостоверно в познанието, против религиозната догматика. В същото време, критикувайки едностранчивите метафизически възгледи на отделни философи за причинността, и сам допускайки при това субективно-идеалистически грешки, той все пак допринася за по-дълбоко теоретическо осмисляне на причинно-следствената връзка, на критерия за истинност, на метода на научното изследване и други проблеми.

Хюм ни предлага една стройна философска система, която е убедително и логично изведена от неговите субективно-идеалистически (емпирически) позиции. Ние можем да не се съгласим съдържателно с основните негови постановки, изводи и заключения, но сме принудени да признаем, че у него е налице една добре премислена, логично подредена и завършена система от философски, психологически и етически възгледи за света и човека, за тяхното предназначение, цел и смисъл. Не бива да се подценява и това, че философията на Хюм е добре обоснована от широката му ерудиция из областта на почти всички основни области на научното знание от неговото време.

Ако Кант е бил толкова разсъдъчен и уравновесен, както го рисуват неговите съвременници, какво съмнение (раздвоение) е могло да смути този величествен дух, ако не съмненията на Хюм? Но докато Хюм се стреми да снеме непреодолимото противоречие между "непротиворечивата истина и противоречивото познание", Кант разрушава илюзията за хармония чрез критицизъм.

Липсата на задоволителен отговор у Кант на въпроса за границите на чистия разум може да се обясни само с непълното преодоляване на статичния характер на философията. Извън погледа на Кант остават безброй много други факти, говорещи за диалектиката на познавател-



ния процес и подсказващи други заключения. Това обаче не намалява значимостта на неговата философия като духовен експеримент да се конструира рационално-математически един модел на знанието в противоположност на тенденцията към разпадане.

Важното, което отличава съмнението, скептицизма и критицизма във философията на Новото време е отсъствието на истина от последна инстанция, намираща се въвн от хората, създаващи онова "свято" човешко "ние". Отсъствието на такава истина не само прави съществуването в "ние" свободно, но индивидуалният човек става принципино диалогичен. Скептицизмът и критицизмът определят основните параметри на свободомислието. Това позволява на философията да надхвърли ограничените рамки на мисленето през своята епоха и да чертае нови хоризонти и перспективи на развитие на човешката култура.

Би могло да се каже, че съмнението, скептицизмът и критицизмът във философията на Новото време са неразделна част от едно духовно цяло, което ориентира и съвременната ни култура.

### БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Виндельбанд, В. История новой философии. Спб., 1908, с. 144-145.

<sup>2</sup> Lindner, H. Der Zweifel und seine Grenzen. Berlin, 1966, s. 102.

<sup>3</sup> Пак там, с. 106.

<sup>4</sup> Попов, П. С. История логики нового времени. М., 1966, с. 20.

<sup>5</sup> Декарт, Р. Избр. произв. М., 1950, с. 280.

<sup>6</sup> Хегел. История на философията. Т. 3. С., 1982, с. 308.

<sup>7</sup> Фишер, К. История новой философии. Т. 1. Спб., 1906, с. 298, 393.

<sup>8</sup> Декарт, Р. Избр. произв. М., 1950, с. 273.

<sup>9</sup> Пак там, с. 339.

<sup>10</sup> Пак там, с. 86.

<sup>11</sup> Пак там, с. 341.

<sup>12</sup> Мелвил, Ю. К. Чарлз Пирс и прагматизм. М., 1968, с. 83.

<sup>13</sup> Декарт, Р. Избр. произв. М., 1950, с. 85.

<sup>14</sup> Пак там, с. 282, 283, 341, 342.



- <sup>15</sup> Пак там, с. 130.
- <sup>16</sup> Пак там, с. 535.
- <sup>17</sup> Пак там, с. 344, 345.
- <sup>18</sup> Пак там, с. 422.
- <sup>19</sup> Пак там, с. 233.
- <sup>20</sup> Асмус, В. Ф. Декарт. М., 1956, с. 166.
- <sup>21</sup> Рассел, Б. История западноевропейской философии. М., 1959, с. 548.
- <sup>22</sup> Церетели, С. Б. Диалектическая логика. Тбилиси, 1971, с. 279.
- <sup>23</sup> Соловьева, Г. Г. О роли сомнения в познании. Алма-Ата, 1976, с. 62.
- <sup>24</sup> Метрошилова, Н. Познание и общество. – В: Из истории философии XVII-XVIII-го века. М., 1969, с. 85.
- <sup>25</sup> Пак там, с. 86.
- <sup>26</sup> Пак там, с. 87.
- <sup>27</sup> Мишков, Л. Философия на вярата. С., 1947, с. 89.
- <sup>28</sup> Lindner, H. Der Zweifel und sein Grenzen. Berlin, 1966, s. 138.
- <sup>29</sup> Пак там, с. 139.
- <sup>30</sup> Андреев, Л. Към същността на съмнението. – В: Сб. Научни трудове АОНСУ при ЦК на БКП, "Философия", кн. 8, С., 1986; Съмнението в логико-гносеологически план. – Годишник на катедрите по Марксизъм-ленинизм при ВУЗ, Диалектически и исторически материализъм, кн. 2, С., 1985 и др.
- <sup>31</sup> Соловьева, Г. Г. О роли сомнения в познании. Алма-Ата, 1976, с. 100.
- <sup>32</sup> Декарт, Р. Избр. произв. М., 1950, с. 330.
- <sup>33</sup> Бокль, Г. Т. История цивилизации в Англии. Спб., 1906, с. 237-238.
- <sup>34</sup> Кант, И. Критика на чистия разум. С., 1967, с. 691.
- <sup>35</sup> Фойербрах, Л. История философии. М., 1967, т. 3, с. 330.
- <sup>36</sup> Юм, Д. Соч. Т. 1, М., 1965, с. 292.
- <sup>37</sup> Юм, Д. Соч. Т. 2, М., 1965, с. 152, 153.
- <sup>38</sup> Hendei, C. W. Studies in the Philosophy of D. Hume. Penceton, 1925.
- <sup>39</sup> Юм, Д. Соч. Т. 2, М., 1965, с. 181.
- <sup>40</sup> Lindner, H. Der Zweifel und seine Grenzen. Berlin, 1966, s. 115.
- <sup>41</sup> Льюис, Д. Г. История философии. Спб., 1892, с. 509.
- <sup>42</sup> Пак там, с. 510.
- <sup>43</sup> Юм, Д. Соч. Т. 2, М., 1965, с. 28.
- <sup>44</sup> Пак там, с. 29, 32.
- <sup>45</sup> Пак там, т. 1, с. 274; т. 2, с. 29, 31.
- <sup>46</sup> Пак там, т. 2, с. 156.
- <sup>47</sup> Хегель, Соч. Т. 11, М., 1935, с. 375.
- <sup>48</sup> Юм, Д. Соч. Т. 2, М., 1965, с. 47, 77.
- <sup>49</sup> Пак там, т. 1, с. 382.
- <sup>50</sup> Пак там, с. 330.
- <sup>51</sup> Пак там, с. 170, 282, 290.
- <sup>52</sup> Пак там, с. 244-245.
- <sup>53</sup> Пак там, с. 139.



- <sup>54</sup> Пак там, т. 2, с. 35.
- <sup>55</sup> Пак там, т. 1, с. 195.
- <sup>56</sup> Пак там, с. 335.
- <sup>57</sup> Пак там, с. 250.
- <sup>58</sup> Пак там, т. 2, с. 164.
- <sup>59</sup> Пак там, т. 1, с. 184, 389; т. 2, с. 158.
- <sup>60</sup> Пак там, т. 2, с. 33, 116.
- <sup>61</sup> Пак там, т. 2, с. 52.
- <sup>62</sup> Н а р с к и й, И. С. Философия Д. Юма. М., 1967, с. 333.
- <sup>63</sup> Р а с с е л, Б. История западной философии. М., 1959, с. 659.
- <sup>64</sup> С т е ф а н о в, Ив. Кант и проблемът за диалектиката. С., 1981;

Трансценденталната философия и метафизиката. С., 1987.

- <sup>65</sup> К а н т, И. Критика на чистия разум. С., 1967, с. 67.
- <sup>66</sup> Пак там, с. 687.
- <sup>67</sup> Пак там, с. 296.
- <sup>68</sup> К а н т, И. Пролегомени. С., 1969, с. 31.
- <sup>69</sup> Пак там, с. 150.
- <sup>70</sup> К а н т, И. Критика на чистия разум. С., 1967, с. 459.
- <sup>71</sup> Пак там, с. 694.
- <sup>72</sup> Пак там, с. 688, 689.
- <sup>73</sup> К а н т, И. Пролегомени. С., 1969, с. 180.
- <sup>74</sup> К а н т, И. Критика на чистия разум. С., 1967, с. 116, 296.
- <sup>75</sup> К а н т, И. Пролегомени. С., 1969, с. 167.
- <sup>76</sup> К а н т, И. Критика на чистия разум. С., 1967, с. 510.
- <sup>77</sup> Пак там, с. 511.
- <sup>78</sup> К а н т, И. Критика на чистия разум. С., 1967, с. 119, 120, 260, 341.
- <sup>79</sup> Пак там, с. 73.
- <sup>80</sup> Пак там, с. 130.
- <sup>81</sup> Пак там, с. 91.
- <sup>82</sup> Пак там, с. 418, 419.
- <sup>83</sup> Пак там, с. 420.
- <sup>84</sup> Пак там, с. 421.
- <sup>85</sup> К а н т, И. Пролегомени. С., 1969, с. 95, 96.
- <sup>86</sup> К а н т, И. Критика на чистия разум. С., 1967, с. 305, 306.
- <sup>87</sup> Пак там, с. 678.
- <sup>88</sup> Пак там, с. 693.
- <sup>89</sup> К а н т, И. Пролегомени. С., 1969, с. 56.
- <sup>90</sup> К а н т, И. Критика на чистия разум. С., 1967, с. 77, 213, 663.
- <sup>91</sup> Пак там, с. 355.
- <sup>92</sup> Пак там, с. 135, 136.
- <sup>93</sup> Пак там, с. 171, 172.
- <sup>94</sup> Пак там, с. 649.
- <sup>95</sup> Л е н и н, В. И. Събр. съч. Т. 13, С., 1969, с. 161.