

GA - 18

РУДОЛФ ЩАЙНЕР  
РУДОЛФ ЩАЙНЕР

ЗАГАДКИ

ФИЛОСОФИЯТА  
НА

ТОМ II ЧАСТ I

превод от немски: ДИМО ДАСКАЛОВ

НЕРЕДАКТИРАН ПРЕВОД

изготвил: ПЕТЪР ИВАНОВ РАЙЧЕВ – препис от копие

ОЧЕРК НА ТЯХНОТО ИСТОРИЧЕСКО РАЗВИТИЕ  
СЪВРЕМЕННО НОВО ИЗДАНИЕ НА СЪЧИНЕНИЕТО  
ВЪЗГЛЕДИ ЗА СВЕТА И ЖИВОТА В 10 ВЕК  
ДОПЪЛНЕНО С ЕДНА ПРЕДИСТОРИЯ НА  
ЗАПАДНАТА ФИЛОСОФИЯ ДО ДНЕСНО ВРЕМЕ

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

	СТР.
1. Встъпителни забележки към новото издание.....	3
2. Борбата за духа.....	6
3. Дарвинизъм и светоглед.....	38
4. Светът като илюзия.....	62
5. Отзвучи на Кантовия начин на мислене.....	91

## **ВСТЪПИТЕЛНИ ЗАБЕЛЕЖКИ КЪМ НОВОТО ИЗДАНИЕ**

Описанието на философския духовен живот от средата на 19-то столетие до днешно време, което се постаряхме да направим в този втори том "Загадки на философията", не може да носи същия отпечатък както обзорът върху предишните работи на мислителите, който се намира в първия том. Този обзор се придържаше в тесния кръг на философските въпроси. Последните 60-сет години са епохата, в която естествонаучният начин на мислене изяви намерението да разклати от различни гледни точки почвата, на която философията стоеше по-рано. В това време възникна възгледът, че резултатите на естествонаучното изследване са тези, които хвърлят светлина върху същността на човека, върху неговото отношение към света и върху други загадки на съществуването, които по-рано мислителите се стремяха да разрешат чрез философската духовна работа. Много мислители, които сега искаха да служат на философията, се старяха до копират от естествената наука формата на тяхното изследване; други изграждаха основните принципи по техния светоглед не според стария философски начин на мислене, а ги вземаха от възгледите на природоизследването, на биологията, физиологията. А онези, които искаха да запазят на философията нейната самостоятелност, считаха, че вършат нещо правилно, като подлагаха резултатите на естествената наука на едно основно разглеждане, за да попречат на нейното проникване във философията. Ето защо за описанието на философския живот и тази епоха е необходимо да насочим погледите върху възгледите, които си проникнали от естествената наука в светогледите. Значението на тези възгледи за философията изпъква само тогава, когато разглеждаме научните основи, от които те произтичат, и когато се пренесем в атмосферата на естествонаучния начин, в който те се развиват. Тези отношения са изразени в изложенията на настоящата книга чрез това, че някои неща в нея са оформени така, като че се е възнамерявало едно описание на общи естествонаучни идеи, а не едно такова на философските работи. Може да изглежда оправдано мнението, че чрез един подобен начин на описание е изразено ясно, колко богата на влияние е станала естествената наука за философския живот на съвременното.

Който съобразно с неговия начин на мислене, развитието на философският живот да бъде представен по този начин, както показва това ориентацията увод върху "ръководните линии на описанието" в първия том на настоящата книга и както се опитват да го обосноват по-нататъшните изложения в нея, той ще може да вижда в охарактеризираното отношение между философията и природопознанието в съвременната епоха един необходим член на това развитие. През столетията от възникването на гръцката философия на сам това развитие се стремеше да доведе човешката

душа до изживяването на вътрешните сили на нейното същество. С това нейно вътрешно изживяване душата стана чужда и все по-чужда на света, който познанието на вътрешната природа си изграждаше. Роди се един възглед за природата, който е така изключително насочен към наблюдението на външния свят, че не чувствава никакъв подтик да приеме в своя образ на света това, което душата изживява в нейния вътрешен свят. Този възглед счита за неоправдано да нарисува този образ на света така, че в него да се намерят също и тези вътрешни изживявания на човешката душа както резултатите от изследването на естествената наука. С това е охарактеризирано положението, в което се е намирала философията във втората половина на 19-то столетие и в което и днес се намират много мислителни направления в днешно време. Не е нужно охарактеризираното тук да бъде изкуствено внесено в разглеждането на философията на тази епоха. То може да бъде прочетено от фактите, които предстоят на това разглеждане. Това се опитахме да направим във втория том на настоящата книга. Предприемането на един такъв опит доведе до там, да бъде прибавена във второто издание заключителната глава, която съдържа едно "Скицирано изложение на перспективата за една Антропософия". Някой може да бъде на мнение, че това изложение е напълно извън рамките на изложеното в тази книга. Но още в предговора към първия том бе казано, че целта на това изложение "не е само да даде един кратък очерк на историята на философските въпроси, но и да говори върху самите тези въпроси и тяхното разширение чрез тяхно то историческо разглеждане". Разглеждането, което е изразено в книгата, се опитва да докаже, че някои отношения на разширението в съвременната философия работят в посоката, "да се намери във вътрешното изживяване на човешката душа нещо, което се изявява по такъв начин, че да не може да му се оспорва мястото в новия образ на света от страна на природознанието. Щом това е философският възглед на автора на тази книга, че изложеното в заключителната глава говори за изживявания на душата, които могат да донесат осъществяване на това търсене на по-новите философии, той трябваше да си позволи да прибави тази глава към своето изложение. На него му се струва какво наблюдението показва, че е присъщо на тези философии и на техния исторически признак, да не спират в тяхното търсене на направление към търсенето и че това направление, тази посока трябва да доведе до светогледа, който е скициран в края на книгата. Този светоглед иска да бъде една действителна "Наука на Духа". Който намира това за правилно, на него този светоглед ще се яви като нещо, което дава *отговора* на въпросите, както съвременната философия поставя, въпреки че тя самата не изисква този отговор. И щом това е правилно, тогава от казаното в зак-

лючителната глава пада също светлина и върху *историческото* положение на новата философия.

Авторът на настоящата книга не си представя, че онзи, който може да признае казаното в заключителната глава, трябва да бъде на мнение, че е необходим един светоглед, който да замени философията с нещо, кое то тази последната не може вече да счита като философия. Възгледът, който искам да изразя в книгата, е напротив този, че когато философията стигне до там, да разбира действително себе си, трябва да спре със своето духовно превозно средство при едно душевно изживяване, което е наистина плод на нейната работа, но което израства над тази работа. С това философията запазва своето значение за всеки човек, който трябва да изисква една сигурна духовна основа за резултатите на това душевно изживяване. Който си е създал убеждение за тези резултати чрез естественото чувство за истината, той има право да се чувства върху една сигурна почва даже и когато не посвещава никакво внимание на философското обосноваване на тези резултати. Който търси *научното* оправдание на светогледа, за който се говори в края на настоящата книга, той трябва да поеме пътя чрез философското обосноваване.

Че когато е извървян до край, този път води до изживяването на един духовен свят, и че душата може чрез това изживяване да осъзнае своята собствена същина по начин, който е независим от нейното изживяване и познание чрез сетивния свят: това е, което настоящата книга се старае да докаже в своето изложение. Авторът не искаше да внесе тази мисъл като едно предварително мнение в наблюдението на философския живот. Той искаше да търси безпристрастно възгледа, който говори от самия този живот. Той поне положи усилия да постъпи по този начин. Той вярва, тази мисъл може да стои на една подходяща за нея основа в изложението на тази книга благодарение на това, че на някои места в книгата естествено-научният на чин на мислене е изразен така, като че той е изразен от един последовател на този начин на мислене. Ние можем правилно да оценим един възглед само тогава, когато можем да се пренесем напълно в него. И именно това пренасяне в един светоглед позволява на човешката душа най-сигурно да стигне до там, изхождайки от него да се домогне отново до форми на мисленето, които бликат от областите недостъпни за този светоглед.

\* \* \* \* \*

Този втори том на "Загадки на философията" беше напечатан до страница 206 преди избухването на великата война, която човечеството изживява сега. С това исках само да обърна вниманието на това, което като събития на външния свят дълбоко вълнува моята душа и ме занимава, през време

когато през моето вътрешно същество минават последните мисли от съдържанието на настоящата книга.

Берлин, 1. 09. 1914 година. Рудолф Щайнер

### **БОРБАТА ЗА ДУХА**

Хегел се чувствуваше достигнал със своето построение от мисли до целта, към която се беше стремило развитието на светогледите, откакто то полагаше усилия да овладее сред изживяването на мислите загадъчните въпроси на съществуването. Под властта на това чувство той писа накрая на своята "Енциклопедия на философските науки" думите: "Понятието на философията е *мислещата се идея*, знаещата истина... По този начин науката се е върнала обратно до своето начало и логическото е нейният резултат, като духовна *същност*, която се е оказала като съществуваща по себе си и за себе си истина".

Да изживее себе си мисълта, това според мнението на Хегел и неговия смисъл трябва да даде на човешката душа съзнанието, че се намира при нейния истински извор. И черпейки от този първоизточник и изпълвайки се от него с мисли, тя живее в нейната истинска същност и същевременно в същността на природата. Защото тази природа е също така откровение на мисълта както и самата душа. През явленията на природата светът на мислите гледа душата; и душата обхваща в себе си силата на мисълта, така че знае себе си едно с всеки процес на света. Душата вижда своето тясно себесъзнание разширено чрез това, че в нея самият свят гледа себе си със знание. С това душата престава да се счита само като това, което е обхванато в преходното сетивно тяло между раждането и смъртта; в нея знае себе си непреходният, несвързан и необвързан от никакви ограничения дух, и тя знае за себе си, че е едно с този дух, свързана в неразривно единство с него.

Нека се пренесем в една човешка душа, която може да отиде с идейното направление на Хегел така далече, щото да счита, че изживява присъствието на мисълта в съзнанието така, както самият Хегел; тогава ние ще почувствуваме, как в една такава душа загадъчни въпроси съществуващи от стотици години се явяват поставени в една светлина, която може да задоволи до най-висока степен питащия. Такова едно задоволство живее фактически например в многобройните съчинения на *Карл Розенкранц*. Който да остави да действуват върху него тези съчинения /между другите "Система на философията 1850 г.; "Психология" 1844 г.; "Критически обяснения на Хегеловата философия" 1851 г. /, той се вижда застанал пред една личност, която вярва да е намерила в идеите на Хегел това, което може да постави човешката душа в едно задоволяващо я познавателно отношение към света. В това отношение Розенкранц може да бъде считан

като знаменит, защото в подробности той не е един сляп подражател на Хегел, а защото в него живее един дух, който има съзнанието: в становището на Хегел към света и към човека се крие възможността да се даде здравата основа на един светоглед.

Как можеше да чувствава един такъв дух по отношение на тази основа? В течение на столетия, от раждане то на мисълта в древна Гърция насам, във философското изследване загадките на съществуването, пред които всъщност се вижда поставена всяка една душа, са се кристализирали в няколко главни въпроса. В по-ново време в центъра на философското размишление е застанал като основен въпрос този за *значението, стойността и границите на познанието*. Как това, което човекът може да възприема, да си представя, да мисли, стои в отношение към действителния свят? Може ли това възприемане и мислене да даде едно такова знание, което може да изясни на човека върху онова, върху което той би искал да бъде изяснен? За онзи, който мисли в смисъла на Хегел, този въпрос намира отговор чрез неговото съзнание за природата на мисълта. Когато овладява мисълта, той вярва, че изживява творящия дух на света. В това съединяване с творящата мисъл той чувствава стойността и истинското значение на познанието. Той не може да пита: какво значение има познанието? Защото, когато познава, той изживява това значение. С това хегелианецът се вижда рязко противопоставен на кантианизма. Нека се види, какво изнася самият Хегел против подхода на Кант да изследва познанието, преди човек да познае: "Една главна гледна точка на *критическата* философия е, че, преди да се пристъпи към познаването на Бога, на същността на нещата и т.н., трябва първо да се изследва самата познавателна способност, дали тя е в състояние да извърши подобно нещо; че първо трябва да се познава *инструментът*, преди да се предприеме работата, която трябва да се извърши посредством този инструмент; ако се окаже, че този инструмент е недостатъчен, тогава всички усилия ще се пилеят напразно. Тази мисъл се е явила толкова *правдоподобна*, че тя е събудила най-голямото удивление и съгласие и е съсредоточила познанието от неговия интерес към *предметите* и към занимаването с тях върху самата себе си. Но ако не искаме да се измамваме с думи, лесно може да се види, че наистина други инструменти могат да бъдат изследвани не чрез предприемането на специалната работа, за която те са предназначени, а по друг начин. Обаче познанието не може да бъде изследвано по друг начин освен *познавайки*; при този така наречен инструмент, да се изследва същия не значи нищо друго, освен познание. Да искаме да познаваме, обаче преди да сме познали, е също така неуместно, както мъдрото намерение на онзи схоластик да се научи *да плува, преди да се осмели да влезе във водата*". За Хегел важното е, душата да изживява себе си изпълнена с мировата мисъл. Така

тя се издига и израства над нейното обикновено битие; тя става един вид съсъд, в който живеещата в мисленето мирова мисъл схваща себе си съзнателно. Но тя се чувства не само като съсъд на този миров дух, а знае, че е едно с него. Следователно, в смисъла на Хегел познанието не може да бъде изследвано; човек трябва да се издигне до изживяването на тази същност и с това той ще стои посред познанието по един непосредствен начин. Стои ли човек посред познанието, той не трябва и не се нуждае вече да пита за неговото значение; но ако не стои още сред него, той също няма още способността да го изследва. Кантовата философия е невъзможна за светогледа на Хегел. Защото не дава отговор на въпроса: как е възможно познанието, душата би трябвало първо да създаде познанието; но тогава на нея не би могло да и хрумне да пита за неговата възможност. Същественото за философията на Хегел е това, да остави и направи душата да израсне над себе си, до една висота, където тя се среща в едно със света. С раждането на мисълта в гръцката философия душата се отдели от света. Тя се научи да се чувства в уединение по отношение на света. Хегел иска да доведе това изживяване на мисълта до неговата висота. Той намира в най-висшето изживяване на мисълта същевременно творещия миров принцип. С това душата е описала един кръг, в който първо се е отделила от света, за да търси мисълта. Тя се чувства отделена от света до тогава, докато познава мисълта само като мисъл. Но тя се чувства отново съединена с него, когато открива в мисълта първоизточника на света и окръжността е затворена. Хегел може да каже: "Науката се е върнала по този начин до нейното начало".

От една такава гледна точка другите главни въпроси на човешкото познание са поставени в една такава светлина, щото човек може да вярва, че обгръща с поглед съществуването в един светоглед без празноти. Като втори основен въпрос може да се счита този за *божественото като основа на света*. За Хегел онова издигане на душата, чрез което мировата мисъл познава себе си живеейки в нея /в душата/, е същевременно едно съединяване с божествената Основа на света. Следователно в неговия смисъл не може да се пита: Що е божествената Основа на света, или: как се отнася човекът към нея? А може само да се каже: Когато душата действително изживява истината познавайки, тя се потопява в тази Основа на света.

Един трети главен въпрос в посочения смисъл е *космологическият*; това е въпросът за вътрешната същност на външния свят. За Хегел тази същност може да се търси само в самата мисъл. Достигне ли душата да изживява мисълта в себе си, тя намира в нейното самоизживяване също и онази форма на мисълта, която може отново да познае, когато гледа в процесите и съществата на външния свят. Така душата може например да намери в



нейните изживявания на мисълта нещо, за което непосредствено знае: това е същността на светлината. Когато след това поглежда с очите в природата, тя вижда във външната светлина едно откровение, една изява на мисловата същност на светлината.

Така за Хегел целият свят се превръща в същност на мисълта. Природата плува в космоса на мисълта някакси като една втвърдена част на този космос; и човешката душа е мисъл в света на мислите.

Четвъртият главен въпрос на философията, този за същността на душата и за нейните съдби изглежда, че намира в смисъла на Хегел отговор по задоволителен начин чрез истинския ход на изживяването на мисълта. Душата намира първо себе си свързана с природата; в тази връзка тя още не познава своята истинска същност. Тя се откъсва от това битие на природата, намира се след това отделена в мисълта, но накрая вижда, че заедно с истинската същност на природата в мисълта тя е обхванала също и своята собствена истинска същност като същност на живия дух, когато живее и тъче като един член на този дух.

С това изглежда, че всеки материализъм е победен. Самата материя се явява като едно *откровение*, като една изява на *духа*. Човешката душа трябва да се чувства развиваща се и съществуваща като във вселената на духа.

Но в този въпрос за същността на човешката душа най-ясно се разкрива незадоволителната страна на Хегеловия светоглед. С погледа към този светоглед човешката душа трябва да запита: Мога ли аз действително да намеря себе си в обширната мислова сграда на света? Ние видяхме, че всеки нов светоглед трябваше да търси един такъв образ на света, в който човешката душа има заедно с нейната същност едно съответно място. Хегел прави целия свят да бъде мисъл; в мисълта душата също има своето свръхсетивно мислово битие. Но може ли душата да се обяви задоволена с това, да се съдържа като мирова мисъл в общия свят на мислите? Този въпрос изниква пред онези, които в средата на 19-то столетие се видяха поставени срещу подбудите на Хегеловата философия.

Но кои са всъщност гнетящите загадки на душата? Онези, за отговора на които душата трябва да копнее, за да има вътрешна сигурност и подкрепа в живота. Първо това е въпросът: Що е човешката душа по нейната най-вътрешна същина? Е ли тя едно със съществуването на тялото и престават ли нейните прояви с умирането на тялото, както движението на часовниковите стрелки престават, когато часовникът е разглобен в неговите части? Или душата е едно самостоятелно същество по отношение на тялото, което има живот и значение още и в един свят различен от този, в който тялото се ражда и умира? Но с това е свързан после другият въпрос: Как може да се домогне човек до познанието на един такъв друг свят? Едва с

отговора на *този* въпрос човекът може след това да се надява да получи светлина на въпросите на живота: защо съм подложен аз на тази или онази съдба? От къде произхожда страданието? Къде се намира произходът на моралното?

Един задоволителен светоглед може да бъде само онзи, който посочва към един свят, от който идва отговор на горепосочените въпроси и който същевременно доказва своето право да може да даде такива отговори.

Хегел даде един свят от мисли. Ако светът трябва да бъде изчерпващият всичко Космос, тогава спрямо душата се вижда принудена да счита себе си в нейната най-вътрешна същина като мисъл. Ако човек сериозно вземе този Космос от мисли, тогава по отношение на него се заличава индивидуалният душевен живот на човека. Човек трябва да се откаже да обясни и разбере този самостоятелен душевен живот; той трябва да каже: *не* индивидуалното изживяване има пълно значение в душата, а нейното съдържание във всеобщия свят на мислите. И така казва всъщност Хегеловият светоглед. За да го познаем в това отношение, нека го сравним с това, което стоеше пред погледа на *Лесинг*, когато той замисли идеята за неговото "Възпитание на човешкия род". Той питаше за едно значение на *отделната* човешка душа простиращо се над живота, който е затворен между раждането и смъртта. В проследяването на тази мисъл на Лесинг можем да говорим за това, че след физическата смърт душата прекарва една форма на съществуване в един свят, който се намира вън от онзи, в който човекът живее, възприема, мисли в тялото и че след съответното време на едно такова чисто духовно изживяване тя преминава в един нов земен живот. С това се посочва на един свят, с който човешката душа е свързана като отделно, индивидуално същество. Към *този* свят се вижда тя насочена, когато търси своята истинска същност. Щом си представим тази душа освободена от нейната връзка с телесното съществуване, ние трябва да си я представим в *този* свят. Напротив за Хегел животът на душата протича във всеобщия мислов процес първо на историческото развитие, след това се влива в общия духовно-мисловен миров процес. В неговия смисъл загадката на душата се разрешава, като се остави невзето под внимание всичко индивидуално в душата. Не отделната душа е действителна, а действителен е историческия процес. Нека вземем това, което се намира в края на Хегеловата "Философия на историята": "Ние разгледахме само хода, движението на понятието и трябваше да се откажем от чара да опишем по-отблизо щастието, периодите на разцъфтяване на народите, красотата и величието на индивидите, интереса на тяхната съдба в страдание и радост. Философията има работа само с блясъка на идеята, която се отразява в мировата история. Философията се освобождава от досадата да разглежда движенията на непосредствените страсти в действителността;

тя се интересува от това, да познае хода на развитието на осъществяващата се идея".

Да прегледаме Хегеловата психология. В нея намираме описано, как душата се развива в тялото като "естествена душа", как тя разгръща съзнанието, себесъзнанието, разума; как след това тя осъществява във външния свят идеите за правото, за моралността, за държавата, как тя гледа в мировата история в един продължаващ *живот* това, което тя мисли като идея, как тя изживява тези идеи като изкуство, като религия, за да гледа след това самата себе си в съединяването с мислимата истина в живо действащия всемирен Дух.

Че светът, в който човекът се вижда поставен, е изцяло дух, че също и всяко материално съществуване е само едно откровение, една изява на духа, това трябва да бъде здраво установено за всеки, който чувства подобно на Хегел. Ако такъв човек търси този дух, той го намира, по неговата същност, като действаща *мисъл*, като *животворяща идея*. Пред това стои сега душата и трябва да се запита: *мога ли аз действително да се считам като едно същество, което се изчерпва с мисловото битие?* Великото, неопровержимото в светогледа на Хегел, което ние трябва да чувствуваме, е, че душата, когато тя се издига до истинската мисъл, се чувствува отнесена в творящото естество на съществуването. Така разбираха, че трябва да се чувствуват в тяхното отношение към света онези личности, които повече или по-малко следваха Хегеловото развитие на мислите, и се чувствуваха дълбоко задоволени от това.

Как може да се живее с мисълта? Този беше великият загадъчен въпрос на по-новото развитие на светогледа. Този въпрос възникна от развитието на това, което се яви в гръцката философия от оживяването на мисълта и от даденото с това откъсване на душата от външното съществуване. Хегел се опита сега да постави пред душата целия обсег на изживяването на мисълта, да държи пред нея един вид всичко, което тя може да извлече от своите глъбини като мисъл. По отношение на това изживяване на мисълта той изисква сега от душата: *Познай себе си в твоята най-дълбока същина в това изживяване, чувствуй се в него като в твоя най-дълбока основа.*

С това Хегелово изискване човешката душа е доведена пред една решаваща точка в познаването на нейната собствена същност. На къде трябва да се обърне тя, когато е стигнала до чистата мисъл и не иска да остане при нея? От възприемането, от чувствуването, от волението тя може да отиде до мисълта и да пита: *Какво се получава, когато аз мисля върху възприемането, върху чувствуването, върху волението?* Отначало тя не може да отиде по-нататък от мисленето; тя може само постоянно отново да *мисли*. За този, който проследява по-новото развитие на светогледите до епохата

на Хегел може да се стори като най-важно при този философ това, че той проследява импулсите на това развитие до една точка, над която то не може да бъде изведено, ако се запази характерът, с който то се е явило до тази точка. Който долавя нещо подобно, той може след това да стигне до въпроса: Ако мисленето в смисъла на Хегел довежда първо до там, да се разпростре пред душата една мисловна картина в смисъла на един образ на света: нима с това мисленето е развило действително от себе си *всичко* онова, което е затворено живо в него? Би могло все пак да бъде така, че в мисленето да се намери нещо повече от чистото мислене. Да разгледаме едно растение, което се развива минавайки от корена през стеблото и листата и стигайки до цвета и плода. Ние можем сега да завършим живота на това растение, като вземем от плода семената и ги използваме например за храна на човека. Но можем също така да поставим семената на растението при подходящи условия, така щото те да се развият и дадат едно ново растение.

Който насочва погледа върху смисъла на Хегеловата философия, на него тя може да се яви така, че в тази философия целият образ, който човекът си съставя за света, може да се развие подобно на едно растение; че това развитие е доведено до семето, до мисълта, но след това се завършва както животът на едно растение, семето на което не се развива в смисъла на един растителен живот по-нататък, а се използва за нещо, което стои външно по отношение на този живот, както човешкото хранене. Действително: щом Хегел е стигнал до мисълта, той не продължава по-нататък пътя, който го е довел до мисълта. Той изхожда от възприятието на сетивата и развива сега всичко в човешката душа, което довежда накрая до мисълта. При тази мисъл спира той и показва на нея, как тя може да доведе до обяснението на мировите процеси и същества. Без съмнение мисълта може да служи за това; но същия начин, както растителното семе служи за храна на човека. Обаче не би ли могло от мисълта да се развие нещо живо? Не би ли могло тя да не бъде отклонена от нейния *собствен живот* чрез използването в смисъла, в който Хегел е сторил това, както растителното семе се използва за храна на човека? В каква светлина трябва да се яви философията на Хегел, ако би било вярно, че мисълта на истина може да служи за изяснението, за обяснението на мировите процеси, както растителното семе служи за храна, че то обаче може това само поради обстоятелството, че е отклонено от неговия протичащ растеж? Без съмнение растителното семе може да произведе от себе си само едно растение от същия вид. Обаче мисълта като семе на познанието, когато тя е насочена към нейното живо развитие, ще произведе нещо съвършено ново в сравнение с образа на света, от който тя се е развила. Както в растителния живот царува *повторение*, така в познавателния живот може да

стане *повишение, възлизане*. Нима не можем да си представим, че всяко използване на мисълта за обяснение на света в смисъла на официалната наука е някакси само едно използване на мисълта, която следва един страничен път на развитието, както в използването на растителното семе за храна имаме един страничен път по отношение на продължаващото развитие? Напълно самопонятно е, че за такива ходове на мисълта може да се каже, те произлизат само от произвола и представляват само възможности лишени от стойност. Също така самопонятно е, че може да се възрази, че там, където мисълта се довежда по-нататък в посочения смисъл, там започва царството на произвола на фантастичните представи. Въпреки това, за този, който разглежда историческото развитие на живота на светогледите в 19-то столетие, нещата могат да се явят в друга светлина. Начинът, както Хегел схваща мисълта, довежда фактически развитието на светогледа до една мъртва точка. Човек чувства, че с мисълта се е стигнало до една крайност; обаче щом искаме да пренесем мисълта, така както сме я схванали, в непосредствения живот на познанието, тя отказва да служи; и ние жадуваме тогава за един живот, който би могъл да се разцъфти от светогледа, до който сме стигнали. *Фридрих Теодор Вишер* започва към средата на столетието своята "Естетика" и я пише в смисъла на Хегеловата философия. Той я завършва като едно величествено произведение. Но след завършването му, той става най-остроумният критик на това произведение. И ако потърсим по-дълбоката причина на това явление, ще открием, че Вишер съзира: той е пропил своето произведение с Хегеловата мисъл като с един елемент, който е бил изтръгнат от неговите жизнени условия, умрял е. Както растителното семе действа като нещо мъртво, когато то е изтръгнато от потока на неговото развитие. Една особена перспектива се разкрива, когато поставим Хегеловия светоглед в тази светлина. Мисълта би могла да изисква тя да бъде схваната като едно живо семе и при определени условия да бъде доведена до развитие в душата, за да доведе над образа на света на Хегел до един светоглед, в който единствено душата може да познае себе си в нейната същност и с който тя може да се чувства действително пренесена във външния свят. Хегел доведе душата до там, тя да може да изживее себе си с мисълта; продължавайки по-нататък, над това, което Хегел е постигнал, това би довело до там, щото *в душата* мисълта да *израсне над себе си и да проникне в един духовен свят*. Хегел е разбрал, как душата създава от себе си като по чудо мисълта и изживява себе си в мисълта; той е оставил на следващите поколения задачата за намери с живата мисъл като в един истински духовен свят същността на душата, която същност не може да бъде изживяна в нейната цялост само в мисълта.

В предидущите изложения стана ясно, как по-новото развитие на светогледа се стреми от *възпримането* на мисълта към едно изживяване на мисълта; в светогледа на Хегел изглежда, че светът стои пред душа та като самосъздадено изживяване на мисълта; въпреки това развитието изглежда да сочи към едно отива не по-нататък. Мисълта не трябва да остане в същото положение като мисъл; тя не трябва само да бъде мислена, не трябва само да бъде *изживявана мислейки*; тя трябва да се пробуди за един по-висш живот.

Колкото и произволно да може да изглежда това, толкова необходимо трябва да се натрапи то на едно по-дълбоко проникващо разглеждане на развитието на светогледите в 19-то столетие. При едно такова разглеждане се вижда, как изискванията на една епоха действуват в дълбочините на историческото развитие; и как стремежите на хората са *опити* да се справят с тези изисквания. По-новото време беше изправено пред образа на света трябваше да бъдат намерени представи върху душевния живот, които могат да съществуват срещу този образ на света. Цялото развитие минавайки през Декарт, Спиноза, Лайбниц, Лок до Хегел се явява като една борба за намирането на такива представи. Хегел довежда борбата до определен завършек. *Как той* представя света като мисъл, това изглежда навсякъде заложено у неговите предшественици; той взема смелото решение на мислителя, да направи да се влеят в една обширна картина от мисли всичките светогледни представи. С него епохата изчерпи първо стремащата се напред сила на импулсите. Това, което бе изказано по-горе - изискването да чувствуваме живота на мисълта: то е чувствувано *несъзнателно*; то тегне на душите около средата на 19-то столетие. Обхваща ги отчаяние, че не могат да изпълнят това изискване; но това отчаяние не стига до съзнанието. Така на полето на философията настъпва едно безсилие да се върви по-напред. Производителността на философските идеи престава. Тя би трябвало да се движи в горепосочената посока; но изглежда, че първо е необходимо да се размисли върху постигна тото. Новите мислители се стараят да свържат своите разсъждения в тази или онази точка при техните философски предшественици; обаче липсва силата за едно плодотворно продължение, за едно по-нататъшно изграждане на Хегеловия образ на света. Нека видим, какво пише Карл Розенкранц в своя предговор към книгата си "Животът на Хегел" през 1844 година: "Не без болка се разделям аз от работа, ако не би трябвало някога да направим развитието да се прояви в съществуването. Защото не изглежда ли, че ние днешните хора сме само гробари и поставители на паметници на философите, които втората половина на 18-то столетие роди, за да умрат в първата половина на настоящето столетие? Кант започна това умиране на немската философия. Той бе последван от Фихте, Якоби, Золгер, Райн-

холд, Краузе, Шлайермахер, В. Ф. Хумболд, Фр. Шлегел, Хуербарт, Ваадер, Вагнер, Виндишман, Фриз и толкова много други... Виждаме ли ние прираст за онази реколта на смъртта? Способни ли сме ние във втората полови на нашия век да изпратим също така една свещена група от мислители по-нататък? Живеят ли между нашите младежи тези, у които платонически ентузиазъм и аристотелско блаженство в работата одушевява душите за едно безсмъртно напрежение в спекулацията?... Твърде странно виждаме, че в нашите дни именно талантите не могат да издържат. Те бързо се изхабяват и започват да копират самите себе си и да се повтарят, там където след побеждаването на неузрелите и несъвършените, едностранните и бурни младежки опити би трябвало да започне периодът на силното и съсредоточено действие. Някои, изпълнени с прекрасно усърдие, падат през глава в тичането и, както *Константин Франц*, трябва при всяка следваща стъпка, при всяко следващо произведение да се отречат отново отчасти от предишното..."

Че след половината на 19-тото столетие мислителите се намираха притиснати да настояват на същото, това често пъти се проявява. Отличният мислител *Франц Брентано* говори във встъпителното слово за неговия виенски професорат "Върху причините на обезсърчаването в областта на философията" в 1874 годна, казвайки: "През първите десетилетия на нашето столетие залите, в които германските философи изнасяха своите лекции, бяха препълнени; в по-ново време приливът бе последван от един дълбок отлив. Ето защо често чуваме, как даровити хора се оплакват от младото поколение, че му липсват чувството за най-висшите отрасли на знанието. Това би било един тъжен, но същевременно един неразбираем факт. На какво би могло да се дължи това, че новото поколение взето в неговата цялост стои по-назад и то така дълбоко по-назад от предишното по отношение на духовния полет и благородство? В действителност причината, която имаше за последствие едно спадане на изучаването на философията, беше не липса на дарование, а липса на доверие. Ако би се възвърнала надеждата в успеха, то и сега най-красивата палма не би примамвала напразно изследването..."

Още по времето, когато Хегел беше още жив и скоро след неговата смърт отделни личности чувствуваха, как неговата картина на света показва нейната слабост именно в това, в което се състои нейното величие. Светогледът води до мисълта, но в замяна на това той принуждава също душата да вижда, че нейната същност се изчерпва в мисълта. Ако мисълта би била доведена в гореописания смисъл да един присъщ на нея живот, това би могло да стане само в индивидуалния душевен живот; чрез това душата би намерила своето отношение като индивидуално същество към целия Космос. Това чувствуваше например *Трокслер*; но при него това не

стигна по-далече от едно смъртно чувство. Той се изказва в 1835 година в лекции, които е изнесъл във Висшето Училище в Берн, по следния начин: "Но едвам сега, а още преди 20 години ние живеем с най-дълбокото убеждение и се стремяхме да изразим в научни писания и чрез словото, че една философия и Антропология, която би трябвало да обхване единия и целия човек и Бога и света, би могла да бъде основана само върху идеята и действителността на индивидуалността и безсмъртието на човека. Не опровержимо доказателство за това е цялото излязло през 1911 година съчинение: "Погледи в същността на човека" и нашата многократно разпространена в тетрадки Антропология под заглавието "Абсолютната личност". Съобразно с това позволяваме си да цитираме началните редове от споменатия раздел на "Антропологията": "Цялата природа на човека е изградена в нейната вътрешност върху *божествени несъразмерности*, които се разрешават във величието на една свръхземно определение, като всички двигател ни пружини се намират в духа, а само теллата си в света. Ние проследихме тези несъразмерности с техните явления от тъмния, земен корен и вървахме по следите на спиралите на небесното растение, които ни изглеждаха, че обвиват от всички страни и във всички посоки само едно голямо, благородно стебло; ние стигнахме сега до върха на дървото, но там то се издига неизкачимо и необрозимо в по-горните, по-светли пространства на един друг свят, чиято светлина леко зазорява за нас, чийто въздух ние можем да подушим.

Такива думи звучат за съвременния човек сантиментално и малко научно. Но необходимо е само да вземем под внимание целта, към която Трокслер се стреми. Той иска да знае същността на човека разрешена не в един идеен свят, а се стреми да схване "*човека в човека*", като "индивидуална и безсмъртна личност". Трокслер иска да знае човешката природа закотвена в един свят, който не е само мисъл; ето защо той обръща вниманието на това, че може да се говори за нещо в човека, което свързва човека с един свят намиращ се над сетивния свят и който *не е* само мисъл. "Още по-рано философите са различавали едно тънко, възвишено душевно тяло, различно от физическото, или са приемали в този смисъл една обвивка на духа, една душа, която има на себе си един образ на тялото и която за тях беше вътрешният по-висш човек". Самият Трокслер раздели човека на тяло, живот, душа и дух. С това той обръща вниманието на душата така, че с тялото и живота тя се намира във физическия сетивен свят, а с душата и духа прониква в свръхсетивния свят така, че се корени в този свят като индивидуално същество и действа индивидуално не само в сетивния свят, обаче в духовния свят се изгубва във всеобщността на мисълта. Само че Трокслер не стига до там, да схване мисълта като жив зародиш на познанието и оставяйки този зародиш на познанието да живее



в душата да може да оправдае индивидуалните душевни членове душа и дух по един действителен начин чрез познанието. Той не предчувствуваше, че в нейния живот мисълта може да израсне до това, което може да бъде наречено индивидуален живот на душата; а може да говори върху тази индивидуална същност на душата само от едно предчувствие. Трокслер не можеше да стигне до нещо друга освен до едно предчувствие за тези отношения, защото той беше зависим от твърде положително-догматически религиозни предпоставки. Но понеже имаше един широк поглед върху науката на неговото време и едно дълбоко проникновение в хода на развитието на светогледния живот, неговото отхвърляне на философията на Хегел може да се счита като произхождащо нещо повече от една лична антипатия. То може да се счита като израз на това, което може да се изнесе срещу Хегел от настроението на самата Хегелова епоха. Така трябва да разбираме нещата, когато Трокслер казва: "Хегел доведе спекулацията до най-висока степен на нейното развитие и именно чрез това той я унищожи. Неговата система е тази: до тук, и по-нататък не! Това е станала тя в това направление на духа". В тази форма поставя Трокслер въпроса, който доведен от предчувствието до ясната идея би трябвало да гласи: Как светогледът може да се издигне над простото изживяване на мисълта на смисъла на Хегел до едно причастие в оживяването на мисълта?

За положението на Хегеловия светоглед спрямо построението на епохата е характерно една съчинение, което К. Х. Вайсе издаде в 1834 година и което носи заглавието "Философската тайна наука за безсмъртието на човешкия индивид". В него се казва: "Който е изучавал философията на Хегел в цялата нейна съвкупност, на него му е известно, как тя е обоснована по един логичен начин в нейния диалектически метод, как тя издига субективния дух на органичния индивид първо в обективния дух на правото, на държавата и на нравите и прави той да се влее като второстепенен, същевременно като утвърден и отречен, накратко като несамостоятелен момент в този по-висш дух. Чрез това ограниченият индивид, както отдавна е било забелязано във и вън от школата на Хегел, се превръща в едно преходно явление... Каква цел, какво значение би могла да има трайността на един такъв индивид, след като през него е преминал мировия Дух..." По отношение на тази лишеност от значение на индивидуалната душа Вайсе търси да обясни по свой начин нейната непреходност. Че и той също не може да стигне до някакъв напредък на Хегеловото изложение, това става разбираемо от следваните от него ходове на мисълта, които бяха скицирани в една предидушна глава на настоящата книга. Както можеше да се чувствава безсилието на Хегеловото построение от мисли по отношение на индивидуалната същност на душата, това безсилие можа да бъде забелязано и по отношение на изискването да се про-

никне действително по-нататък в дълбочините на природата, да се проникне до по-големи дълбочини от тези, които са явни и за сетивния свят. Че всичко, което се предлага на сетивата, е в действителност ми съл и като такава е дух, това беше ясно за Хегел; обаче дали с *този* "дух на природата" е проникнат с погледа *целият* дух на природата, това можеше да се чувствава като един нов въпрос. Щом душата не обхваща с мисълта своята собствена същина, не би ли могло тогава при едно друго изживяване на нейната същина да бъдат познати в природата по-дълбоки сили и същества? Дали хората си задават такива въпроси с цялата яснота или не, това не е важно, а важното е, дали те могат да бъдат зададени по отношение на един светоглед. Щом те могат да бъдат зададени, тогава поради тази възможност светогледът прави впечатлението на нещо незадоволително. Понеже такъв е случаят при светогледа на Хегел, а *това* хората чувствуваша по отношение на този светоглед, че той не дава истинския образ на света, към който се отнасят най-висшите загадъчни въпроси на съществуването. Това трябва да се има предвид, ако искаме да видим в неговата светлина образа, картината, в която се представя развитието на светогледа в средата на 19-тото столетие. В това време по отношение картината на външната природа бяха направени нови прогреси. Още повече отколкото по-рано тегнеше тази картина върху общия човешки светоглед. За нас трябва да бъде разбираемо, че в това време философските представи бяха заплетени в една остра борба, тъй като в описания смисъл те бяха стигнали до една критична точка... От значение е първо, как последователите на Хегел се опитваха да защитят неговата философия.

*Карл Лудвиг Мишеле*, издателят на Хегеловата "Натурфилософия", писа в своя предговор към нея в 1841 година: "Ще държи ли още дълго време за една граница на философията, считайки, че тя може да създава само мисли, а не може да създаде даже един стрък трева? Т.е. само общото, трайното, единствено ценното, а не отделното, сетивното, преходното? Но ако ограничението на философията не трябва да се състои само в това, че тя не може да направи нищо индивидуално, но и в това, че тя даже не знае, как може да бъде направено това; тогава трябва да отговорим, че това *как* стои не над знанието, че следователно знанието не може да има никакви предели в това отношение. При въпроса "как? " на това превръщане на идеята в действителността знанието се изгубва, именно защото природата е лишена от съзнание идея и стръкът трева расте без какво знание. Истинското творение, това на всеобщото, остана неизгубено за философията, в самото нейно познание... А сега ние твърдим: най-девственото мислително развитие на спекулацията ще съвпадне най-пълно с резултатите на опита и великото чувство за природата ще ни накара да видим по-най-нескрит начин в този опит нищо друго освен въплътените идеи".

В същия предговор *Мишеле* изказва също една надежда: "Така *Гьоте* и *Хегел* са двама гении, които, според моето мнение са определени да отворят в бъдеще пътя на една спекулативна физика, като са подготви ли примиряването на спекулацията с опита... А именно може би тези лекции на *Хегел* първи ще успеят, да си създадат признание в това отношение; защото тъй като те свидетелствуват за обширни емпирически познания, в тях *Хегел* е имал на ръка най-сигурната проба на неговата спекулация".

Следващото време не е произвело едно такова примиряване. Известна враждебност срещу *Хегел* обхвана все по-широки кръгове. Ние виждаме, как това настроение по отношение на него се разпространява все по-вече през 50-те години от думите, които *Фридрих Алберт Ланге* употребява в своята "История на материализма" /1865 г. /: Цялата негова /*Хегелова*/ система се движи сред нашите мисли и фантазии върху нещата, на които се дават високозвучащи имена, без да се размисли върху това, каква валидност се полага въобще на явленията и на извлечените от тях понятия.

... Чрез *Шелинг* и *Хегел* пантеизмът стана господстващ начин на мислене в натурфилософията, един светоглед, който при определена дълбочина съдържа същевременно почти още в принцип опасността от фантастични блуждания. Вместо да отдели опита и сетивния свят от отделното по един строг начин и след това да търси примирението на тези области в природата на човека, пантеистът извършва примирението на духа с природата чрез едно безапелационно решение на поетизиращия разум без всякакво критическо посредничество".

Вярно е, че това мнение върху *Хегеловия* начин на мислене отговаря възможно най-малко на неговия светоглед /виж изложението на този светоглед в главната "Класиците на светогледа"/, обаче по средата на столетието то беше завладяно вече множество духове и спечели все по-широка почва. Един човек, който от 1833 до 1872 година имаше като професор по философия в Берлин едно много влиятелно положение сред германския духовен живот, *Тренделенбург*, можа да привлече върху себе си големи аплодисменти, кога то разсъждаваше върху *Хегел*: този /философ/ искаше чрез своя метод "да учи другите, без сам да се учи", защото, "въобразявайки си, че притежава божественото понятие, възпрепятствува уморителното изследване в неговото сигурно притежание". Напразно *Мишеле* се стараше да поправи това със собствените думи на *Хегел*, като тези: "Развитието на философията се дължи на опита. Емпирическите науки подготвят съдържанието на особеното, за да бъде то прието във философията. От друга страна с това те съдържат необходимостта за самото мислене, да отиде по-нататък към тези конкретни определения".

Характерно за хода на развитието на светогледа в средните десетилетия на 19-ия век е изказването на един знаменит, обаче за съжаление малко

оценен мислител: *К. Х. Планк*. От него излезе през 1850 година едно забележително съчинение: "*ерата*" в предговора на което той казва: "Едно-временно да доведе до съзнанието чисто природната закономерност и обусловеност на всяко битие и отново да установи пълната себе съзнателна свобода на духа, самостоятелния вътрешен закон на неговата същност, тази двойна тенденция, която е отличителната основна черта на по-новата история, съставлява в нейната най-изразена и най-чиста форма също задачата на предстоящото съчинение. Първата тенденция лежи от възкръсването на науките насам в пробуденото самостоятелно и обширно изследване на природата и в нейното освобождение от господството на чисто религиозното, в произведеното от него /от изследването на природата/ преобразуване на целия физически светоглед и на все по-трезвото разглеждане на нещата въобще; тя се крие също и в най-висша форма във философския стремеж, природните закони да бъдат разбрани според тяхната вътрешна необходимост на всички страни; но тази тенденция се показва практически и във все по-пълното развитие на този непосредствено съвременен живот според неговите естествени /природни/ условия". В такива изречения се изразява растящото влияние на естествените науки. Доверието в тези науки стана все по-голямо. Мерадавно стана вярата, че от средствата и резултатите на естествените науки може да се добие един светоглед, който не съдържа в себе си незадоволяващия елемент на Хегеловия светоглед.

Една представа за поврата, който стана в това направление, ни дава една книга, която може да се счита като представителна за това време в най-пълния смисъл: книгата на *Александер фон Хумболдт* "Космос, скица на едно физическо описание на света". Този човек, който стоеше на висотата на естествонаучното образование на своето време, говори за своето доверие в едно естествонаучно разглеждане на света: "Моята увереност се основава на блестящото състояние на самите естествени науки: богатството на които не е вече пълнотата, а верижното свързване на наблюдаваното. Общите резултати, които вдъхват интерес на всеки образован ум, са се умножили по един чудесен начин от края на 18-то столетие насам. Фактите са вече налице по-малко изолирано; пропастите между съществата се запълват. Това, което в един по-тесен кръг, в нашата близост, оставаше дълго време необяснимо за изследователския дух, се запълва с наблюдения, които са били направени в изследването на най-отдалечените области. Растителни и животински форми, които дълго време се явяваха изолирани, се подреждат едни до други чрез новооткрити средни звена или чрез преходни форми. Едно общо верижно свързване: не в проста линейна посока, а в преплетена като мрежа тъкан, след по-висше развитие или атрофиране на определени органи, след многостранна колебание в

надмощието на частите, се представя постепенно на изследващото разбиране на природата... Изучаването на общото природознание събужда някакви органи в нас, които дълго време са дрямали. Ние влизаме в едно вътрешно общение с външния свят". Самият *Хумболдт* довежда в "Космос" описанието на природата само до вратата, която отваря достъпа до светогледа. Той не се стреми да свърже изобилието от явление чрез общи идеи за природата; той подрежда нещата и фактите едни до други по един естественосъобразен начин, както това "отговаря на изцяло обективната насока на неговия начин на мислене и чувствуване".

Скоро обаче в духовното развитие се намесиха други мислители, които бяха смели в свързването на фактите, които се стараеха изхождайки от почвата на естествената наука да проникнат в същността на нещата. Това, което те искаха да произведат, не беше нищо по-малко от едно решително преобразуване на всеки досегашен възглед на природата и за живота въз основа на модерната наука и природознание. За тях природопознанието на 19-то столетие беше работило предварително по-най-мощен начин. *Фойербах* сочи по радикален начин на това, което те искаха: "Да бъде поставен Бог по-рано от природата е също така много както да бъде поставена църквата по-рано от камъните, от които тя е изградена, или да бъде поставена архитектурата, изкуството, което е сглобило камъните в една сграда, по-рано от свързването на химическите вещества в един камък, накратко казано, по-рано от естественото възникване и образуване на камъка". Първата половина на столетието създаде многобройни естественонаучни камъни за архитектурата на една нова светогледна сграда. Без съмнение правилно е, че една сграда не може да бъде издигната, ако за това не съществуват никакви камъни. Но не по-малко вярно е, че с камъните не може да се направи нищо, ако нямаме *независимо от тях* един образ за сградата, която трябва да издигнем. Както от безплановото натрупване един върху други и едни до други и свързване на камъните не може да се роди никаква сграда, така от познатите истини на изследването на природата не може да се роди никакъв светоглед, ако независимо от това, което *изследването на природата може да даде*, ако в човешката душа не съществува силата за образуване на светогледа. Това оставиха съвсем невзето под внимание онези, които се бореха за една самостоятелна философия.

Когато разгледаме личностите, които през 50-те години участваха в изграждането на една светогледна постройка, особено ярко изпъкват физиономиите на трима мислители: *Лудвиг Бюхнер* /роден през 1824 г. и починал през 1899 г./, *Карл Фогт* /1817-1895 г./ и *Якоб Молешот* /1822-1893 г./. Ако искаме да охарактеризираме основното чувство, което е одушевлявало тези трима мъже, ние можем да направим това с думите на

последния от тях: "Щом човек е изследвал всички свойства на веществата, които могат да направят впечатление върху неговите развити сетива, тогава той е схванал също и същността на нещата. С това той постига своето абсолютно знание, т.е. абсолютното знание на човечеството. Едно друго знание няма за човека никаква трайност". Според мнението на тези мислители, цялата досегашна философия е предала на човека едно такова несъстоятелно знание. Идеалистичните философи вярват, според мнението на *Бюхнер* и на неговите съмишленици, че черпят от разума; но чрез един такъв подход, твърди *Бюхнер*, не може да се роди никаква пълносъдържателна сграда от представи. "Истината може да бъде доловена от природата и от нейното царуване", казва Молешот. В тяхното и в следващото време борците за един подслушан от природата светоглед са били наречени с общото име *материалисти*. И подчертавало се е, че този темен материализъм е един прадревен светоглед, за който видни духове отдавна са познавали, колко незадоволителен е той за едно по-висше мислене. *Бюхнер* се е обърнал срещу едно такова мнение. Той изтъква: "Първо материализмът или цялото направление въобще никога не е било опровергано и то е само най-старото философско разглеждане на света, а също е възникнало отново при всяка оживяване на философията с нови сили в историята; и второ днешният материализъм не е вече някогашният материализъм на Епикур или на енциклопедистите, а е едно свършено ново, носено от постиженията на положителните науки направление или метод, което освен това се различава така съществено от своите предшественици, че то не е вече, както някогашният материализъм, система, а едно просто реалистично разглеждане на съществуването, което преди всичко търси единните принципи в света на природата и на духа и се стреми навсякъде към обяснението на една естествена и закономерна връзка на всички явления на този свят".

От поведението на един дух, който в превъзходния смисъл се е стремил към едно природосъобразно мислене, а именно от поведението на *Гьоте* спрямо един от най-изпъкващите френски материалисти, енциклопедистите на миналото столетие - *Холбах*, ние можем да покажем, как един дух, който отдава пълното право на едно естественонаучно мислене, може да заеме становище спрямо материализма. *Паул Хайн Рих Дитрих фон Холбах* /роден в 1723 г. / издаде в 1770 година своята книга "Система на природата". Гьоте, в ръцете на когото книгата падна в Щрасбург, описва в "Поезия и Истина" отблъскващото впечатление, което е получил от нея: "Трябвало да съществува някаква материя от вечността, която от вечността се движи и тези движения наляво и надясно и на всички страни произвеждали направо безкрайни явления на съществуването. Ние бихме били доволни от всичко това, ако авторът би могъл действително да изгради

пред очите от тези движеща се материя света. Обаче авторът знае за природата толкова колкото и ние; за щото установявайки няколко общи понятия, той ги изоставя веднага, за да превърне това, което е по-висше от природата или което се явява като по-висша природа в природата, в материална, тежка, наистина движеща се, обаче все пак лишена от посока и форма природа. И с това той вярва, че е добил твърде много нещо" *Гьотте* беше проникнат от убеждението: "по себе си и за себе си теорията не ползува нищо, освен това, че ни кара да вярваме във връзката на явленията". /Сентенции в проза". Германска Национална Литература, *Гьоттените* съчинения, том 36, 2 стр. 357./

Резултатите на естествените науки от първата половина на 19-тото столетие като фактически познания бяха без съмнение пригодни да доставят на материалистите от 50-те години основите за техния светоглед. Защото естествениците бяха проникнали все по-дълбоко във връзките на материалните процеси, доколкото тези връзки се разкриват за сетивното наблюдение и за онова мислене, което иска да се опира само на тези наблюдения. Обаче ако и при едно такова проникване човек да отрече пред себе си и пред другите, че в материята действа дух, въпреки това той несъзнателно открива този дух. В известен смисъл съвсем вярно е това, което *Ф. Т. Вишер* казва в том 3 на своята книга "Старо и Ново", на стр. 97: "Че така наречената материя може да произведе нещо, чиято функция е дух, това именно е пълно доказателство против материализма". И в този смисъл *Бюхнер* несъзнателно опровергава материализма, като се опитва да докаже, че духовните процеси произлизат за сетивното наблюдение от дълбочините на материалните факти.

Един пример, как резултатите на естествените науки приеха такива форми, които можаха да имат дълбоко влияние върху светогледа, ни дава откритието на *Вьолер* от 1828 година. Вьолер успя да създаде едно вещество, което се образува в организма, по изкуствен начин във от този организъм. С това изглеждаше, че дадено доказателство, че е неправилно съществуващото до тогава вярване, което приемаше, че определени съединения на веществата могат да се образуват само под влиянието на една особена жизнена сила, която съществува в организма. Щом такива съединения на веществата могат да бъдат изготвени във от живото тяло и без жизнена сила, можа да бъде направен извода, че организъмът също работи със сили, с които има работа и химията. За материалистите беше много близко до ума, да кажат, че щом живият организъм не се нуждае от никаква особена жизнена сила, за да произведе това, което по-рано се приписваше на една такава жизнена сила: защо тогава би се нуждаел той от особени духовни сили, за да се родят в него процесите, с които са свързани духовно-душевните изживявания? От сега нататък материята с нейни-

те свойства стана за материалистите това, което създава от своето майчино лоно всички неща и процеси. От факта, че въглеродът, водородът, кислородът и азотът се свързват в едно органическо съединение, не беше далече до твърдението на *Бюхнер*: "Думите душа, дух, мисъл, чувство, воля, живот не означават никакви същности, никакви действителни неща, а само свойства, способности, действия на живата материя или резултати от същности, които са основани в материалните форми на съществуване". От сега нататък *Бюхнер* нарече безсмъртно не едно божествено същество, не човешката душа, а материята с нейната сила. И *Молешот* облича същото убеждение в думите: "Силата не е никакъв творещ бог, никаква отделна от материалната основа същност на нещата, тя е неделимо свойство на материята, нейното присъщо от вечността свойство. Въглената киселина, водородът и кислородът са сили, които разлагат и най-твърдата скала и я превръщат в течност, чието течение създава живота. Смяна на материя и форма в отделните части, докато основната форма остава същата, тази е тайната на животинския живот".

Изследователската работа на естествените науки от първата половина на 19-тото столетие даде на *Лудвиг Бюхнер* възможността да изкаже възгледи като тези: "По същия начин, както парната машина произвежда движение, заплетена органическа сложност на надарената със сила материя произвежда в животинското тяло един общ сбор от определени ефекти, които свързани в единство са наречени от нас дух, душа, мисъл". А *Карл Густав Ройшле* обяснява в своята книга "Философия и естествена наука. В памет на *Давид Фридрих Штраус*"/1874 г. /, че резултатите на естествените науки включват даже в себе си един философски момент. Средството, което бе открито между природните сили, беше считано като ръководител в тайните на съществуването.

Едно такова важно средство откри в 1819 година *Фридед* в Копенхаген. Той констатира, че магнитната стрелка се отклонява от електрическия ток. В 1831 година *Фарадей* откри допълнително към това, че чрез доближаването на едни магнит в една навита на спирала медна жица може да се произведе електричество. С това електричеството и магнетизмът бяха познати като сродни помежду си природни явления. Двете сили не стояха вече изолирани една от друга; обърнато бе вниманието на това, че в материалното съществуване на тяхната основа стои нещо общо. Един дълбок поглед в същността на материята и силата хвърли *Юлиус Роберт Майер* в 40-те години, когато му стана ясно, че между механически произведената работа и топлина царува една съвсем определено, изразимо чрез число отношение. Чрез налягане, удар, триене и т.н., т.е. от работа се ражда топлина. В парната машина топлината отново се превръща в производство на работа. Количеството топлина, което се ражда от работата, може да се



изчисли от количеството на тази работа. Когато превръщаме в работа количеството топлина, което е необходимо да затоплим един кило грам вода с един градус, с тази работа можем да повдигнем 424 килограма на един метър височина. Нищо чудно, че в такива факти хората видяха един нечуван напредък в сравнение с обясненията върху материята, каквито даде Хегел: "Преходът от идейното съдържание към реалното съдържание, от абстракцията към конкретното съществуване, тук от пространството и време към реалността, която се явява като материя, е неразбираем за ума и става за него винаги нещо външно и нещо дадено". Значението на една такава забележка се познава тогава, когато човек може да вижда в мисълта като такава нещо пълноценно. Но това беше съвсем далече от посочените тук мислители.

Към такива открития върху единния характер на неорганичните природни сили се прибавиха други, които изясняваха състава на света на организмите. В 1838 година ботаникът *Шлайден* откри значението на простата клетка за тялото на растението. Той показа, как тъканите на растението и самото растение са изградени от тези "елементарни организми". *Шлайден* беше познал този "елементарен организъм" като едно топче течна растителна слуз, която е обвита с една обвивка /клетъчна мембрана/ и съдържа една по-твърда ядка. Тези клетки се размножават и се нареждат една до друга така, че изграждат растителни същества. Скоро след това *Шван* откри същото и за животинския свят. В 1827 година гениалният *Карл Ернст Баер* откри човешкото яйце. Той проследи също процесите на развитие на по-висшите животни и на човека от яйцето.

По този начин навсякъде хората се отдалечаваха от това, да търсят идеите, които стоят на основата на природните неща. В замяна на това бяха наблюдавани фактите, които показват, как по-висшите, по-сложните природни процеси и природни същества се изграждат от прости и нисши. Все по-редки ставаха хората, които се стремяха към едно идеалистично тълкуване на мировите явления. Това беше духът на идеалистичния светоглед, който в 1837 година вдъхна на антрополога *Бурдах* възгледа, че животът има своята основа не в материята, а напротив той дава форма на материята от една по-висша сила, за да може да я използва. *Молешот* *може вече да каже*: "Жизнената сила, както и животът, не е нещо друго освен резултат на сложно действащите задружно и една в друга намесващи се физически и химически сили".

Съзнанието на епохата напираше към това, вселената да не се обяснява чрез никакви други явления, освен тези, които стават пред очите на хората. Публикуването в 1830 година произведения на *Чарлз Лайъл* "Принципи на Геологията" събори с този принцип на обяснението цялата стара геология. Преди делото на *Лайъл*, което създаде епоха, се вярваше, че раз

витието на Земята е станало на скокове. Всичко, което е било създадено на Земята, е било няколкократно унищожено чрез тотални катастрофи и върху гроба на минали същества се е родило едно ново творение. С това са обяснявали съществуването на растителни и животински остатъци в земните пластове. *Кювие* беше главният представител на такива повтарящи се епохи на сътворение. *Лайъл* стигна до възгледа, че не е нужно никакво подобно прекъсване на постоянния ход на земното развитие. Когато само предположим достатъчно дълги периоди от време, тогава можем да кажем, че силите, които днес още действуват на Земята, са произвели цялото това развитие. В Германия *Гьоте* и *Карл фон Хоф* още по-рано бяха приели едно такова мнение. Последният застъпи този възглед в неговата излязла през 1822 година книга "История на доказаните чрез предание природни изменения на земната повърхност".

*Фогт*, *Бюхнер* и *Молешиот* пристъпиха с цялата смелост на ентузиастични мисълта към обяснението на всички явления от материалистични процеси, както те стават пред човешките сетива.

Един важен израз намери борбата, която материализмът трябваше да води, когато заставаха един срещу друг Гьотенгенския физиолог *Рудолф Вагнер* и *Карл Фогт*. В 1852 година в "Алгемайне Цайтунг" *Вагнер* се застъпи за една самостоятелна душевна същност против възгледа на материализма. Той говори за това, "че душата може да се дели, че детето наследява много неща от бащата и много неща от майката". *Фогт* отговори първо в своята книга "Картини из живота на животните". Ние познаваме позицията на *Фогт* в борбата, когато четем в неговия отговор следното изречение: "Душата, която трябва да съставлява съдържанието, същността на индивидуалността на отделното неделимо същество, душата значи трябва да може да се дели? Богослови, я се занимавайте с този еретик - той беше до сега един от вашите! Делени души! Щом в акта на зачатието душата може да се дели, както смята господин Р. Вагнер, вероятно тя би могла да се дели и при смъртта и едната част, натоварена с греховете, да отиде в чистилището, а другата да отиде на право в рая. Господин Вагнер обещава накрая в своите физиологически писма също отклонения в областта на физиологията на делените души". Борбата стана остра, когато в 1854 година *Вагнер* държи на събранието на природоизследователите една сказка върху "Сътворението на човека и на субстанцията на душа та" против материализма. Той искаше да докаже две неща: Първо, че резултатите на по-новата естествена наука не противоречи на библейската вяра и произхода на човешкия род от една двойка; второ, че тези резултати не решават нищо върху душата. *Фогт* написа в 1855 година едно полемично писание против *Вагнер* "Наивна вяра и наука", което от една страна го показва на пълната висота естественонаучното разбиране на неговото вре-

ме, но от друга страна го разкрива също като един остър мислител, който разкрива безцеремонно заключенията на противника като измамни образи. Неговото противоречие срещу първото твърдение на *Вагнер* завършва с изреченията: "Всички исторически както и естественонаучни изследвания доставят положителното доказателство за многообразието на човешките раси. Ученията на писанието относно Адама и Ной и двукратния произход на хората от една двойка са научно изцяло неудържими приказки". А против Вагнеровото учение за душата *Фогт* възрази: Ние виждаме психическите дейности на човека да се развиват постепенно с развитието на телесните органи. Ние виждаме, как духовните действия стават все по-съвършени от детската възраст до зрелостта на живота; виждаме, че с всяка атрофия на сетивата и на мозъка "духът" също се атрофира. "Едно такова развитие е несъединимо с приемането на една безсмъртна душевна субстанция". Че при техните противници материалистите трябваше да се борят не само с основания на ума, но и чувства, това ни показва със съвършена яснота борбата между *Фогт* и *Вагнер*. Нали този последния апелира в своята гьотенгенска сказка към моралната необходимост, която не понася, когато "механически, ходещи на два крака и на две ръце апарати" накрая се разливат в безразлични вещества, без човек да може да има надежда, че доброто, което те вършат, ще бъде възнаградено, а злото наказано. На това *Фогт* отговаря: "Съществуването на една безсмъртна душа за господин *Вагнер* не е резултат на изследването или на размишлението... Той се нуждае от една безсмъртна душа, за да може след смъртта на човека да я измъчва и наказва".

Че съществува една гледна точка, от която и моралният ред на света на материалистичния възглед може да бъде в съгласие, това се опита да покаже *Хайнрих Чолбе* /1819-1873 г. /. В своята излязла през 1865 година книга "Граници и произход на човешкото познание противоположно на Кант и Хегел" той обяснява, че всяко богословие произлиза от незадоволяването с този свят. "За изключване на свръхсетивното или на всички неразбираемо, което води до приемането на един втори свят, с една реч, за натурализма съвсем не е нужна силата на естественонаучните факти, първо не и искащата да разбере всичко философия, а в най-дълбокия смисъл моралът, а именно онова нравствено поведение на човека спрямо мировия ред, което може да се нарече доволство с природния свят". Чолбе вижда в желанието за един свръхестествен свят именно един израз на неблагодарността към естествения. Основите на философията на отвъдния свят са за него морални грешки, грехове против духа на природния ред на света. Защото те отклоняват "от стремежа към възможното щастие на всеки един отделен човек" и от изпълнението на дълга, който следва от един такъв стремеж "към самите нас и към другите, без оглед на свръхсе-

тивната награда или наказание". Според неговото мнение човек трябва да бъде изпълнен от "благодарното приемане на това, което му се дава, може би и малкото земно щастие, наред с доволството от намиращото се в природния свят оскърбление в неговите граници, наред с необходимото страдание в този свят". Тук ние срещаме едно отхвърляне на свръхсетивния морален ред на света - поради морални причини.

В светогледа на *Чолбе* се вижда също така ясно, какви качества правят материализма да бъде така приемлив за човешкото мислене. Защото няма съмнение в това, че *Бюхнер*, *Фогт* и *Молешот* не бяха достатъчно философи, за да обосноват логически ясно техните възгледи. Върху тях действуваше силата на фактите на естествената наука. Без да се издигнат до висините на един идейносъобразен начин на мислене, както обичаше да се изразява *Гьоте*, те извличаха повече като природни мислители заключенията от това, което сетивата възприемат. Да си дадат сметка за техния подход от гледището на естеството на човешкото познание, това не беше тяхна задача. *Чолбе* *стори* именно това. В неговата книга "ново изложение на сенсуализма" /1855 г. / ние намираме дадени основанията, защо той счита за пълноценно само едно познание на основата на сетивните възприятия. Само едно такова познание доставя ясно представими и нагледни понятия, съждения и заключения. Всяко заключение за нещо, което не можем да си представим, както и всяко не ясно понятие, трябва да се отхвърлят. Нагледно ясно е, според мнението на *Чолбе*, не душевното като такова, а материалното, при което духовното се явява като свойство. Ето защо в неговата излязла през 1856 година книга "Раждането на себе-съзнанието, един отговор на господин професор *Лотце*" той се старае да припише събесъзнанието на материално-нагледни процеси. Той приема, че съществува едно кръгово движение на частите на мозъка. Чрез едно такова връщащо се при самото себе си движение едно впечатление, което една вещ прави на сетивата, се превръща в съзнателно усещане. Забележително е, че това физическо обяснение на съзнанието стана за *Чолбе* същевременно един повод, той да стане неверен, да изневери на своя материализъм. Тук при него се показва една от слабостите, които са свързани с материализма. Ако би останал верен на своите принципи, тогава той никога не би отишъл по-нататък със своите обяснения, никога не би отишъл по-далече от това, което му позволяват изследваните със сетивата факти. Той не би говорил за никакви други процеси в мозъка, освен за такива, които действително могат да бъдат установени със средствата на естествената наука. Това, което той си предначертава, е следователно една безкрайно далечна цел. Духове като *Чолбе* не се задоволяват с това, което е изследвано; те приемат хипотетично факти, които не са изследвани. Един такъв факт е споменатото кръгово движение на частите на мозъка. Едно

цялостно изследване на мозъка би довело несъмнено до познанието на такива процеси, които иначе не се явяват никъде в света. От това ще следва, че обусловените от мозъчните процеси душевни процеси се явяват само във връзка с един мозък. Но *Чолбе* не можеше да твърди за своето хипотетично кръгово движение, че то е ограничено само в мозъка. То би могло да се яви също и вън от животинския организъм. Но тогава би трябвало то да доведе със себе си душевни явления и в неоживените неща. Фактически стремящият се към нагледна яснота *Чолбе* не счита за изключено едно одушевление на цялата природа. "Не би ли могло - казва той - моят възглед да бъде едно осъществяване на това, което *Платон* защитава в своя "*Тимей*" като мирова Душа? Не би ли могло тук да се намира една съединителна точка на идеализма на *Лайбниц*, който считаше целия свят състоящ се от одушевени същества /монади/, с модерния натурализъм?"

Грешката, която *Чолбе* направи със своето кръгово движение, се явява в увеличен размер при гениалния *Карл Кристиан Планк* /1819-1880 г./. Съчиненията на този мислител са били изцяло забравени, въпреки, че те са едни от най-интересните, които по-новата философия е произвела. Също така живо както материализмът *Планк* се стремеше към едно обяснение на възприемаемата действителност. Той укорява германския идеализъм на *Фихте*, *Шелинг* и *Хегел*, че този идеализъм търсеше същността на нещата едностранно в идеята. "Да обясняваме нещата действително независимо изхождайки от самите тях, това значи да ги познаем в тяхната първична обусловеност и крайност"/Виж *Планк*, *Ерата*, стр. 103/ "Това е само една и истински чиста природа, така щото чистата природа в по-тесен смисъл и духът са в по-висш и широк смисъл само противоположности в единната природа". /на др. м. стр. 101/. Но сега странното, което се явява при *Планк* е, че той обявява действителното, пространственото като онова, което трябва да търси обяснението на света, към наблюдението на фактите, за да стегне до реалното, до пространственото /триизмерното/. Защото той вярва, че човешкият разум може да проникне чрез самия себе си до реалното. Според него *Хегел* е направил грешката, че направи разумът да разглежда, да съзерцава самия себе си; а той иска да не оставя разума да постои в самия себе си, а да го изведе навън при пространственото, което е истински действителното. *Планк* укорява *Хегел*, че той прави разума да изпрежда от себе си своята собствена прежда; той самият е достатъчно решителен да направи разума да изпреде обективното съществуване. *Хегел* казваше, че духът може да разбере същността на нещата, защото разумът е същността на нещата и разумът се ражда в човешкия дух; *Планк* обявява: същността на нещата не е разумът; въпреки това той използва само разума, за да опише тази същност. Едно смело построение на света, остроумно измислено, обаче измислено далеч

че от действителното наблюдение, далече от действителните неща и въпреки това начертано с вярата, че е напълно пропито от истинска действителност, това е идейното построение на *Планк*. Той схваща мировите процеси като една постоянна смяна, като една жива смяна на разширение и свиване. Топлината и светлината са стремежът на едно тяло да приведе в действие своята свита материя в далечината, следователно стремеж към разширение.

Отношението на *Планк* към неговите съвременници е извънредно интересно. *Фойербих* казва за себе си: "*Хегел* стои на едно изграждащо света становище, аз на едно становище искащо да познае света като нещо съществуващо; той слиза надолу, аз се изкачвам нагоре. *Хегел* поставя човека с главата надолу, аз го поставям на неговите почиващи на геологията крака". С това материалистите също биха могли да охарактеризират своето вероизповедание. Обаче *Планк* постъпва по своя начин точно както *Хегел*. Въпреки това той вярва, че постъпва както *Фойербих* и материалистите. Обаче ако бяха изтълкували неговия подход в техния смисъл, те би трябвало да му кажат: Ти стоиш на едно изграждащо света становище; въпреки това вярваш, че познаваш света като съществуващ; ти слизаш отгоре надолу и считаш слизането за едно възлизане; ти поставяш света с главата надолу и мислиш, че главата са краката.

Стремежът към природата, фактическа действителност в третата четвъртина на 19-тото столетие не можеше да бъде изразен по-ярко откакто това стана чрез светогледа на един мислител, който искаше да създава като по чудо не само идеи, но и действителност от разума. Не по-малко интересно действа личността на *Планк*, когато я сравним с тази на неговия съвременник *Макс Щирнер*. В това отношение от значение е, как *Планк* мислеше върху мотивите на човешкото действие и на обществения живот. Както материалистите изхождаха от обяснението на природата от действително дадените за сетивата вещества и сили, така *Щирнер* изхождаше от действителната отделна личност за ръководната нишка на човешкото поведение. Разумът е само при отделния човек. Ето защо това, което той определя като ръководна нишка на действието, може също да важи само за отделния човек. Задружният, съвместен живот ще се получи от само себе си от природосъобразното взаимодействие на отделните личности. Когато всеки действа според своя разум, тогава чрез свободното взаимодействие на всички ще се роди желаното състояние. Природосъобразният съвместен живот се ражда от само себе си, когато всеки човек оставя да действа в неговата индивидуалност разума, в смисъла на *Щирнер* също така, както според възгледа на материалистите се ражда природосъобразният възглед на явленията на света, когато се оставят нещата да изказват самата тяхна същност и дейността на разума се ограничава само в

това, да свързва и тълкува съответно това, което сетивата казват. Но както сега *Планк* обяснява света, не като оставя нещата да говорят за себе си, а решава чрез своя разум това, което те предполагаемо казват, така по отношение на обществения живот той не изхожда от взаимодействието на личностите, а сънува за един регулиран от разума и служещ на общото благо съюз на народите с една най-висша правна власт. Следователно и тук той счита, че разумът създава това, което стои отвъд личността. "Първичният общ правен закон изисква по необходимост своето външно съществуване в една обща правна власт; защото ако би било оставено на самите отделни хора да го провеждат, са мият този закон не би бил действително освен нещо общо и съществуващо по външен начин, тъй като според тяхното правно положение отделните хора са за себе си само представители на тяхното право, а не на общото право като такова". *Планк* построява една обща правна власт, понеже идеята на правото може да стане действително само по този начин. Пет години преди това *Макс Щирнер* беше писал: "Единствен и творец на моето право - аз не признавам и не познавам никакъв друг правен източник освен - мене, нито Бога, нито държавата, нито природата, нито също самия човек с неговите "вечни човешки права", нито божествено, нито човешко права". Той е на мнение, че действителното право на отделния човек не може да съществува сред едно общо право. Това, което кара *Щирнер* да отрича едно действително общо право, е жаждата за действителност; обаче жажда за действителност е също и това, което довежда *Планк* до стремежа да иска да построи нещо действително, правното състояние, от една идея.

Четейки съчиненията на *Планк* ние виждаме как от тях се излъчва като обезпокояващ го до най-висока степен сила чувството, че вярата в два действуща един в друг реда на света, единият природосъобразен и другият духовен, е нещо непоносимо.

Но още в минали времена е имало мислители, които са се стремели към един чисто естественонаучен начин на мислене. Като оставим настрана повече или по-малко ясните опити на други, *Ламарк* е начертал през 1809 година една кратка картина на раждането и развитието на живите същества, която, според състоянието на тогавашните познания, би трябвало да има нещо много привлекателно за един тогавашен светоглед. Той си представяше, че най-простите живи същества са се родили чрез неорганически процеси при определени условия. Щом веднъж се е образувало едно същество по този път, тогава чрез приспособяване към дадените условия то развива от себе си нови форми, които служат на неговия живот. То развива от себе си нови органи, понеже се нуждае от тях за себе си. Следователно съществата могат да се изменят и чрез това изменение също да се усъвършенствуват. *Ламарк* си представя изменението например така.

Съществува едно животно, което е заставено да си доставя храната от високите дървета. За тази цел то трябва да протяга своята шия на дължина. Тогава в течение на времето неговата шия се удължава под влиянието на нуждата. От едно животно с къса шия се ражда един жерав с дългата шия. Следователно живите същества не са се родили в това разнообразие, в което днес ги познаваме, а това разнообразие се е развило природосъобразно с течение на времето чрез царуващите условия. *Ламарк* е на мнение, че човекът е включен в това развитие. Той се е развил в течение на времето от подобни нему маймуноподобни животни до форми, които му позволяват, да задоволи по-висши телесни и духовни потребности. Следователно *Ламарк* е свързал света на организмите, включително и човека, с царството на неорганичното.

Съвременността на *Ламарк* обърна малко внимание на неговия опит да обясни разнообразието на живота. Две десетилетия след това във френската Академия възникна един спор между *Жьофроай дьо Сент Илер* и *Кювие*. *Жьофроай дьо Сент Илер* вярваше, че въпреки разнообразието на животинските организми, и в него има един общ строителен план. Такъв един план беше предварителното условие за обяснение на тяхното развитие едни от други. Щом те са се развили едни от други, тогава на основата на тяхното разнообразие трябва да съществува нещо общо. В най-нисшите животни трябва да може да бъде познато не що, което е нужно само да се усъвършенствува, за да се превърне в течение на времето във формата на по-висшите животни. *Кювие* се обърна енергично против логическите изводи на този възглед. Той беше предвидливият човек, който обърна вниманието на това, че фактите не дават никакъв повод да се стигне да такива далече простиращи се заключения. Щом *Гьоте* научи за този спор, за него избледня интересът към едно едновременно политическо събитие, каквото беше френската революция от месец юли. Той изказа ясно това в един разговор със *Соре* /през август 1830 г./. На него му беше ясно, че с този спорен въпрос беше свързано схващането на органическия свят по един естествен начин. В статията, която написа, той се застъпи силно за *Жьофроай дьо Сент Илер* /виж Гьотевите Съчинения върху Естествените Науки в т. 36 на Гьотевите издания на германската Национална Литература./. Той каза на *Йоханес фон Мюлер*, че *Жьофроай дьо Сент Илер* върви по един път, по който той е вървял още преди 50 години. От това става ясно, какво е искал *Гьоте*, когато скоро след неговото идване във Ваймар той започна да изучава животинските и растителните същества. Пред неговото съзнание още тогава стоеше едно природосъобразно обяснение на разнообразието на живите организми; но също и той беше предпазлив. Той никога не твърди освен това, за което самите факти му даваха право. И в своя увод към "Метаморфоза на растенията" той казва,



че тогавашното време беше доста в неясност по отношение на тези факти. Вярваше се, така се изразява той, че достатъчно е само маймуната да се изправи и да започне да върви на задните си крайници и тя може да стане човек.

Мислещите съобразно резултатите на естествените науки хора живееха в едни начин на мисленето съвършено различен от този на хегелианците. Тези последните можеха да останат в техния идеен свят. Те можеха да развият тяхната идея за човека от идеята на маймуната, без да се грижат за това, как природата извършва това, да направи щото в действителния свят човекът да се роди наред с маймуната. Още *Мишеле* беше казал /виж по-горе/, че не е работа на идеята тя да се изкаже върху въпроса "как" на процесите в действителния свят. Изграждащият един идеалистичен светоглед се намира в това отношение в положението на математиката, който е достатъчно само да каже, чрез каква операция на мисълта един кръг се превръща в една елипса или тази последната в една парабола или хипербола. Обаче който се стреми към едно обяснение изхождайки от фактите, би трябвало да покаже действителните процеси, чрез които би могло да стане едно такова превръщане. В този случай той е създател на един реалистичен светоглед. Той не ще застане на становището, което *Хегел* загатва с думите: "Това е една несръчна представа на по-старата и на по-новата натурфилософия, да счита превръщането и преминаването на една природна форма и сфера в една по-висша за едно външно действително произведение, която обаче, за да бъде направена по-ясна, бива поставена в тъмата на далечното минало. На природата е присъща именно външността, да прави тази външност да се разпадне на различни форми и да ги направи да се явят като безразлични съществувания; идеята, която ръководи напред степените, е вътрешността на тези степени. Мислителното разглеждане на нещата трябва да се освободи от такива мъгливи и всъщност сетивни представи, каквито е например така нареченото произхождение например на растенията и животните от водата и след това произлизането на по-развитите животински организми от по-нисшите и т.н.". /Хегелови съчинения, 1847 г. , т. 7, стр. 33./. Срещу такова изказване на един идеалистичен мислител стои реалистичното изказване на *Ламарк*: "В самото начало са се родили само най-простите и най-нисши животни и растения и едва накрая онези с най-сложно съставена организация. Ходът на развитието на Земята и на нейното органическо население е бил напълно непрекъснат, той не е бил прекъсван от мощни революции. Най-простите животни и най-простите растения, които стоят на най-долното стъпало на стълбата на организацията, са се родили и се раждат още и днес чрез самозараждане"

*Ламарк* имаше един съмишленик и в Германия. *Лорени Окен* /1779-1851 г. / също така застъпи едно естествено развитие на живите същества основано на "сетивни представи". "Всичко органическо е произлязло от слуз, то не е нищо друго освен организирана слуз. Тази слуз се е получила в морето вследствие на развитието на планетата от неорганическа материя".

Въпреки такива завладяващи ходове на мислите именно при мислителите, които по един предпазлив начин никога не са искали да напускат ръководната нишка на познанието на фактите, трябваше да се яви съмнение по отношение на природосъобразния начин на мислене и на разглеждане на нещата, докато оставаше необяснена целесъобразността на оживените същества. Също и един такъв разкриващ пътища и даващ насоки мислител и изследовател като *Йоханес Мюлер* се натъкна при разглеждане на целесъобразността на идеята: "Органическите тела се различават от неорганическите не само според формата на техния състав от елементи, но постоянната дейност, която се развива в живата органическа материя твори също по законите на един разумен план с целесъобразност, като частите са подредени за целта на едно цяло и тук е именно онова, което отличава организмите" / *Й. Мюлер*, Ръководство по Физиология на Човека, 3-то издание, 1838 г. , I, стр. 19/. При един човек като *Йоханес Мюлер*, който се придържа строго в границите на едно изследване на природата и при когото възгледът за целесъобразността оставаше като частна мисъл на заден план на изследването на фактите, този възглед не можеше във всеки случай да произведе никакви особени последствия. Той изследваше строго обективно законите на организмите въпреки тяхната целесъобразна връзка и чрез своето широко разбиране, което знаеше да си служи в неограничен размер с физическото, химическото, анатомическото, зоологическото, микроскопическото и ембриологическо знание, той стана един реформатор на учението за природата. Неговият възглед не му пречеше да основава познанието на душевните свойства на съществата върху телесните особености. Един от неговите основни възгледи беше този, че човек не може да бъде психолог, без да бъде физиолог. Обаче този, който от пределите на природоизследването идваше в областта на общия светоглед, той не се намираше в щастливото положение да може да постави направо на заден план идеята за целесъобразността. Ето защо понятно е, кога то един такъв знаменит мислител *Густав Теодор Фехнер* /роден в 1801 г. / изразява в своята издадена в 1852 година книга "Зенд-Авеста или за природата на Небето и на отвъдния свят" мисълта, че във всеки случай е странно да се вярва, какво не е необходимо никакво съзнание за да бъдат създадени съзнателни същества, каквито са хората, тъй като несъзнателните машини могат да бъдат създадени само чрез съзнателни хора.

Също така и *Карл Ернст фон Баер*, който беше проследил развитието на животинското същество нагоре чак до неговите начални състояния, не можа да се откаже от мисълта, че процесите в живото тяло са насочени към определени цели, даже че пълното понятие за целта може да се приложи към цялостната природа. /К. Е. ф. Баер, Проучвания из областта на Естествената Наука, 1876 г. стр. 72 и 82/.

Такива трудности, които възникват за някои мислители по отношение на един образ на света, който иска да вземе своите елементи само от сетивно възприемаемата природа, не забелязваха материалистично настроените мислители. Те се стремяха към това, да противопоставят на идеалистическия образ на света от първата половина на столетието един такъв, който получава цялата светлина за обяснението на света от факти на природата. Те имаха доверие само в познанията, които се добиват на основата на тези факти.

Нищо не ни позволява да вникнем по-добре в сърцата на материалистите както това доверие. Те бяха упреknати, че отнемат на нещата душата и с това им отнемат онова, което говори на сърцето, на чувствата на човека. И не изглежда ли, че те отнемат на природата всички възвишаващи чувствата качества и я свеждат до една мъртва вещ, при която техният ум задоволява само стремежа да търсят за всичко причините, които остават безучастно човешкото сърце? Не изглежда ли, като че те подкопават морала, който се издига над чистите природни духовни мотиви и искат да разгърнат знамето на животинските инстинкти, които се казват: да ядем и да прием, да задоволим инстинктите на нашето тяло, защото утре ще умрем? *Лотце* /1817-1881 г. / казва именно за времето, за което става дума тук, че хората принадлежащи на това време ценят истината на трезвото познание на опита според степента на враждебност, с която то оскъряваше всичко, сърцето считаше за неприкосновено.

Обаче в лицето на *Карл Фогт* ние се научаваме да познаваме един човек, който имаше дълбоко разбиране за красотата на природата и се стараше да нарисува тези красоти като дилетант в живописата. Той беше човек, който не беше тъп за творенията на човешката фантазия, а се чувствуваше добре в обществото на художниците и поетите. Ни най-малко не изглеждаше, че естетическата наслада от чудесното устройство на органическите същества е тази, която е увлякла във въодушевление материалистите при мисълта, че величествените явления на тялото могат да бъдат също източник и на душите. Не трябваше ли те да си кажат: Колко повече право за причина на духа има величественото устройство на човешкия мозък в сравнение с абстрактните понятия, с които философията се занимава?

Също и упрекът за едно понижение на моралното не засяга безусловно материалистите. С тяхното природопознание при тях се свързваха дълбоките етически мотиви. Това, което *Чолбе* особено подчертава, че натурализмът има една морална основа, са го чувствували и други материалисти. Те искаха да всадят в човека радостта идваща от природното съществуване; искаха да събудят в него чувството, че той трябва да търси на Земята задължения и задачи. Те считаха за едно повишение на човешкото достойнство, когато в човека действа съзнанието, че той се е развил от по-нисши от него същества до неговото настоящо съвършенство. И те си обещаваха правилното обсъждане на човешките деяния само от този, който познава природосъобразните необходимости, от които действа личността. Те си казваха, че само онзи може да познае един човек по неговата стойност, който знае, че с материята животът кръжи през света, през вселената, че с живота е свързана мисълта, с мисълта добрата или зла воля по един природосъобразен начин. На онези, които вярват, че материализмът поставя в опасност моралната свобода, *Цоленат* отговаря: "Че всеки един е свободен, който с радост осъзнава, необходимостта на своето съществуване, на своите отношения, на своите нужди, права и изисквания, когато знае границите и значението на кръга на своите действия. Който е разбрал тази природна необходимост, той знае също да се бори за своето право, за изискванията, които произлизат от потребността на рода. Даже, нещо повече, понеже само свободата е в съзвучие с истински човешкото, понеже тя се запалва с природна необходимост от рода, затова във всяка борба за свобода, за човешките блага е гаранцията за крайната победа над потисниците".

С такива чувства, с такава отдайност към чудесата на природните процеси, с такива морални чувства можеха да очакват материалистите човека, който според тяхното мнение трябваше да дойде рано или късно, човек, който да преодолее голямата пречка към един природосъобразен светоглед. За тях този човек се яви в лицето на *Чарлз Дарвин*, и неговото съчинение, благодарение на което и идеята за целесъобразност бе поставена на почвата на природопознанието, излезе в 1859 година под заглавието: "За произхода на видовете в животинското и растително царство чрез естествения подбор или запазването на по-съвършените породи в борбата за съществуване".

За познаване на импулсите, които действуват във философското развитие на светогледите, не са от значение споменатите като примери прогреси на естествените науки /към които биха могли да се прибавят още и други/ като такива, а фактът, че *прогреси от този род* съвпаднаха с раждането на Хегеловия образ на света. Изложението на хода на развитието на философията, направено в предишните глави, показва, как от времето на

*Коперник, Галилей* и т.н. насам по-новия образ на света стоеше под влиянието на естественонаучния начин на мислене. Обаче това влияние не можеше да бъде от такова голямо значение както онова от страна на постиженията на естествените науки в 19-тото столетие. На прехода от 18-тото към 19-тото столетие бяха направени също значителни прогреси в естествените науки. Нека помислим за откритието на кислорода от *Лавоазие*, и за онези в областта на електричеството от *волта* и за много други. Въпреки това, признавайки напълно тези прогреси, духове като *Фихте, Шелинг, Гьоте* можаха да стигнат до един образ на света, който изхождаше от духа. Естественонаучният начин на мислене не можеше още да действа с такава сила върху тях както върху материалистично настроените мислителни от средата на 19-тото столетие. Все още беше възможно на едната страна на образа на светогледа да бъдат поставени представите на естествената наука, а за *другата* страна хората имаха представи, които съдържаха нещо повече от "чисти мисли". Една такава представа беше например тази за "жизнената сила" или тази за "целесъобразното устройство" на живите същества. Такива представи даваха възможност да се каже: В света действа нещо, което не попада под обикновената природна закономерност, което е от духовно естество. Това даваше една представа на духа, която имаше някакси едно "фактическо съдържание". Но *Хегел* изгони от духа всичко "фактическо". Той го беше изгънил до "чиста мисъл". За онези, за които "чистите мисли" не могат да бъдат нищо друго освен *образи* на фактическото, с това чрез самата философия беше показан духът в неговата нищожност. Те трябваше да поставят на мястото на "чисто мисловите неща" на *Хегел* нещо, което имаше за тях едно действително съдържание. Затова те потърсиха произхода на "духовните явления" в материалните процеси, които могат да бъдат сетивно наблюдавани "като факти". Чрез това, което *Хегел* беше направил от духа, светогледът бе принуден да се насочи към мисълта за материалния произход на духа. Който разбира, че в историческия ход на развитието на човечеството съдействуват сили по-дълбоки от тези, които се явяват на повърхността, той ще открие за развитието на светогледите нещо знаменателно в начина, как материализмът на 19-тото столетие стои по отношение на раждането на *Хегеловата философия*. В мислите на *Гьоте* се намираха зародишите за едно напредване на философията, които бяха използвани само твърде недостатъчно от *Хегел*. Когато *Гьоте* се стремеше да добие от "прарастението" една такава представа, че можеше да живее вътрешно с тази представа и да направи да произлязат от нея мислено такива специални растителни форми, които са жизнено възможни, той показва, че се стреми към едно оживяване на мислите в душата. Той стоеше пред навлизането на мисълта в едно живо развитие на тази мисъл, докато *Хегел* спря при

мисълта. В душевното съжителство с оживялата мисъл, към което се стремеше *Гьоте*, хората биха имали едно духовно изживяване, което би могло да познае духа и в материята; те нямаха едно такова изживяване в "чистата мисъл". Така развитието на света беше поставено пред едно сурово изпитание. Според по-дълбоките исторически импулси новото време се стремеше към това, *не само* да изживява мисли, а да намери за себебъзнателния Аз една такава представа, чрез която човек може да си каже: Този Аз стои здраво в сградата на света. Благодарение на това, че хората си го представяха като резултат на материалните процеси, те биха постигнали това разбираем за епохата начин. Също и в отричането на духовната същност на себебъзнателния Аз от материализма на 19-тото столетие още се крие им пулса на търсенето на същността на Аза. Ето защо тласъкът на естествените науки, който бе упражнен върху светогледа, принадлежащ в напълно друг смисъл към историята отколкото влиянието на естествено научния начин на мислене върху предидущите материалистични течения. Тези последните не бяха още принудени от една *Хегелова* философия на мисълта да търсят сигурност от страна на естествените науки. Това принуждаване става обаче така, че то се осъзнава с пълна яснота от ръководещите личности; обаче то действа като импулс на епохата в подсъзнателните основи на душите.

### ДАРВИНИЗЪМ И СВЕТОГЛЕД

Ако мисълта за целесъобразността трябваше да изпита една реформа в смисъла на един природосъобразен светоглед, тогава целесъобразните форми на живата природа трябваше да бъдат обяснени по същия начин, както физикът, химикът обяснява неживите процеси. Когато една магнитна пръчка привлича към себе си железните стърготини, никой физик не мисли, че в пръчката действа една сила работеща с целта да привлича. Когато водородът и кислородът се съединява и образува вода, химикът не тълкува това в смисъла, че в двете вещества действа нещо, пред което стои целта за образуване на водата. Едно обяснение, в което царува един също такъв природосъобразен начин на разбиране, трябва да се каже: Организмите стават целесъобразни, без природата нещо да е насочена към тази целесъобразност. Целесъобразността се ражда, без тя да е била заложена някъде като такава. Едно такова обяснение на целесъобразността е дал *Чарлз Дарвин*. Той застана на становището да признае, че нищо в природата не иска целесъобразност. За природата не е важно, дали това, което се ражда в нея, е целесъобразно или не. Следователно тя произвежда безразборно нецелесъобразното и целесъобразното.

Кое е въобще целесъобразно? То е това, което е така устроено, че на неговите жизнени условия да отговарят външните условия на съществуване-

то. Напротив, нецелесъобразно е това, при което не е такъв случаят. Какво ще стане, ако при пълната безплановост на природата от най-целесъобразното до най-нецелесъобразното се родят всички степени на повече или по-малко съобразното? Всяко същество ще търси да изгради своето съществуване съобразно с дадените условия. Целесъобразното успява направо в тази насока, повече или по-малко целесъобразно успява до по-малка степен. Но сега се прибавя едно нещо: Природата не е ни как икономична стопанка по отношение произвеждането на живите същества. Броят на зародишите, които тя произвежда, е безкраен. Срещу това преизобилие от зародиши стои един ограничен размер на средствата за живота. Последствието ще бъде, че по-лесно ще се справят с развитието онези същества, които са образувани по-целесъобразно за усвояването на средствата за живот. Когато едно по-целесъобразно устроено същество се стреми към запазването на своето съществуване наред с едно по-нецелесъобразно устроено, тогава по-целесъобразното ще вземе надмощие. Тогава по-нецелесъобразното трябва да загине покрай по-целесъобразното. Способното, т.е. целесъобразното, се запазва, неспособното, т.е. нецелесъобразното, не се запазва. Това е "борбата за съществуване". Тя прави, щото целесъобразното да се запази, даже когато в природата безразборно се ражда целесъобразното наред с нецелесъобразното. Чрез един такъв закон, който е така обективен, така лишен от мъдрост, както може да бъде само един математически или един механически природен закон, ходът на развитието на природата добива тенденцията към целесъобразното, без тази тенденция да е била заложена по някакъв начин в природата.

*Дарвин* бе доведен до тези мисли чрез съчинението на националикономика *Малтус*. "Върху условията и последствията на умножението на рода". В това съчинение се казва, че сред човешкото общество става една непрестанна състезателна борба, понеже населението много по-бързо отколкото количеството на природните средства. *Дарвин* разпростря върху цялата природа този закон установен за историята на човечеството и направи от него един обширен закон за целия жив свят.

Той искаше сега да покаже, как тази борба на съществуване става творец на разнообразните форми на живите същества, как чрез нея старият принцип на *Лине* е съборен, според който принцип "в природата съществуват толкова видове животни и растения, колкото различни форми са били създадени в началото". Съмненията по отношение на този принцип възникна у *Дарвин*, когато през лятото на 1831 година той се намираше в едно пътуване към Южна Америка и Австралия. Той съобщава, как тези съмнения се пораждат в него: "Когато през време на пътуването на кораба *Бигъл* посетих архипелага Галапагос, който се намира на около 500 английски мили от бреговете на Южна Америка, аз се видях заобиколен

от особени видове птици, влечуги и змии, които иначе не съществуват никъде в света. Въпреки това всички те носеха на себе си американски отпечатък. В песента на дрозда подигравач, в острия писък на лешояда, в големите, прилични на светлини опунции аз ясно забелязах съседството с Америка; и въпреки това тези острови бяха отдалечени на много мили от сушата и се отклоняваха много от нея по отношение на геологическия състав и на климата. Още по-изненадващо беше фактът, че по-голяма част от жителите на всеки отделен остров на този малък архипелаг бяха специфично различни, въпреки че бяха сродни по между си. Тогава аз често се запитвах, как са се родили тези особени животни и хора. Най-простият начин изглеждаше да е този, че различните жители на различните острови произхождат едни от други и в течение на техния произход са претърпели изменения и че всички жители на архипелага произхождат от тези на близката суша, а именно от Америка, от където са дошли и са колонизирали островите. Обаче дълго време за мене остана необяснен един проблем, как е могло да бъде постигната необходимата степен на изменението". В отговор на това "как" се крие природосъобразното схващане на развитието на живия свят. Както физикът довежда едно вещество в различни отношения, за да се запознае с неговите свойства, така след своето завръщане *Дарвин* наблюдаваше явленията, които се получават при живото същество, в различни условия. Той направи опити за подбор с гълъби, кокошки, кучета, домашни зайци и растения. Чрез тях се показва, как живите форми постоянно се изменят в течение на тяхното размножение. При определени условия някои живи същества се изменят след малко неясно, така, че когато бъдат сравнени новородените форми с техните прадеди, би могло да се говори за два различни вида всеки един от които е устроен според един собствен организационен план. Такава изменчивост на формите използва селекционерът, за да доведе до развитие културни организми, които да отговарят на определени намерения. Той може да селекционира една овча порода с особено фина вълна, когато остави да се размножават само онези индивиди на неговото стадо, които имат най-фината вълна. Сред потомците той отново търси онези индивиди, които имат най-фината вълна. Тогава фиността на вълната се повишава в течение на поколенията. След известно време се получава една порода овце, която се отдалечава твърде много от нейните прадеди по отношение образуването на вълната. Нещо подобно става и при други свойства на живите същества. От този факт следват две неща.

Веднъж, че в природата съществуват тенденцията да изменя живите същества; и след това, че едно качество, което е започнало да се изменя в определена посока, се повишава в тази посока, когато при размножението на живите същества се отстраняват онези индивиди, които още нямат



това качество. Следователно в течение на времето органическите форми приемат други свойства и качества и постоянствуват в изменението, което веднъж са поели. Те се изменят и предават по наследство изменените качества на техните потомци.

Естествения извод от това наблюдение е, че изменението и наследяването са два принципа, които движат напред развитието на живите същества. Ако приемем сега, че в света живите същества се изменят по природосъобразен начин така, че се ражда целесъобразност наред с нецелесъобразното и повече или по-малко целесъобразното, тогава трябва също да предположим една борба между изменените форми. Тази борба произвежда безпланово това, което селекционерът върши планомерно. Както този последният изключва от размножение онези индивиди, които биха внесли в развитието онова, което той не желае, така и борбата за съществуване отстранява нецелесъобразното. За развитието остава само целесъобразното. В това развитие е вложена като един механичен закон тенденцията към постоянно усъвършенствуване. След като беше познал това и с него заедно беше поставил една сигурна основа на природосъобразния светоглед, *Дарвин* *може* да напише в края на своята книга, която откри една нова епоха на мисленето. "Произход на видовете", ентузиастните думи: "Ето защо от борбата на природата, от глада и смъртта се получава най-висше то, което ние можем да обгърнем, произвеждането на висшите животни. Има нещо величествено в този възглед за живота, според който този живот с всички негови различни сили е бил създаден от Твореца от малко форми, или може би първоначално само за една; и че през време, когато тази планета се върти съобразно определените закони на гравитацията, от едно просто начало са се развили и ще се развият още по-красивите и чудесни форми". Същевременно от това изречение може да се види, че *Дарвин* е стигнал до своя възглед не от никакви антирелигиозни чувства, а единствено от изводите, които са били получени от ясно говорещите факти. Без съмнение при него не беше случаят такъв, че някаква враждебност към нуждите на чувството са го определили за един разумен възглед за природата, защото в своята книга той ясно ни казва, как добитият свят на идеите говори на неговото сърце: "Много бележити писатели изглежда, че са задоволени от възгледа, че всеки вид е бил създаден независимо. Според моето мнение, доколкото знаем това, по-добре съвпада с внедрените от Твореца закони в материята, че произвеждането и угасването на сегашни и предишни жители на Земята, както също и определените върху раждането и смъртта на един индивид са зависими от вторичните причини. Когато разглеждам всички същества не като отделни сътворения, а като линейни потомци на няколко малко на брой същества, които живели дълго преди да бъдат отложени по-новите геологически пла-

стове, чрез това те ми изглеждат, че са благородени... Ние трябва с доверие да гледаме на едно далечно бъдеще. И понеже естественият подбор действа чрез и за доброто на всяка същество, то всички телесни и духовни дарби ще се стремят към усъвършенствувание".

С изобилие от факти *Дарвин* показва, как организмите растат и се размножават, как в течение на тяхното напредващо развитие те наследяват приети, добити качества, как се раждат нови органи и се изменят чрез употреба или неупотреба, как следователно създанията се приспособяват към условията на съществуване то; и накрая как борбата за съществуване произвежда един естествен подбор, чрез което се раждат разнообразни, все по-съвършени форми.

С това изглежда, че е намерено едно обяснение на целесъобразните същества, което не прави необходимо да се постъпва в органическата природа различно откакто в неорганичната. Докато хората не можеха да дадат едно такова обяснение, те трябваше, ако искаха да бъдат последователно логични, да допуснат, че навсякъде, където в природата се ражда нещо целесъобразно, се намесва една чужда на природата сила. С това всъщност се допускаше за всеки случай едно чудо.

Онези, които десетилетия наред преди явяване на съчинението на *Дарвин* са се стремили към един природосъобразен възглед за света и за живота, чувствувайки сега по-най-оживен начин, че беше дадена една нова насока на мисленето. Такова едно чувство е изразил в 1872 година *Давид Фридрих Штраус* в своята книга "Старата и новата вяра": "Ние виждаме, че трябва да вървим натам, където вятърът радостно развява знаменцата. Да *всели*, а именно в смисъла на най-чистата и най-възвишена радост на духа. Ние философите и критическите богослови сме говорили добре, когато обяснихме чудото и упадък; нашето решително изказване откликна без въздействие, защото не знаехме да го направим ненужно, да се лишим от него, защото не знаехме да докажем никаква природна сила, която можеше да замени нашето мнение на онези места, където до сега се считаше, че е най-неуместно. *Дарвин* доказва този природен метод, той отвори вратата, през която едно щастливо бъдещо поколение ще изхвърли завинаги чудото. Всеки, който знае, какво е свързано с чудото, ще го цени затова като един от най-големите благодетели на човешкия род".

Чрез *Дарвиновата* идея за целесъобразността е възможно да мислим действително по един природозаконен начин понятието за развитието. С това на старата теория за вмъкнатостта, която приема, че всичко, което се ражда, е съществувало вече по-рано в една скрита форма /виж стр. 78 на първия том на настоящата книга/, бе отнета последната надежда. В един процес на развитието, както си го представя *Дарвин*, съвършеното по никакъв начин не се съдържа предварително в несъвършеното. Защото съвършен

ството на едно същество се ражда чрез процеси, които съвсем нямат нищо общо с прадедите на това същество. Нека си представим: определена редица от развитието е стигнала при двуутробните животни. Във формата на двуутробните животни не се намира нищо, съвсем нищо от една по-висша, по-съвършена форма. В нея се намира само способността да се преобразява безразборна в по-нататъшното течение на размножението. Настъпват сега условия, които са независими от всяка заложба на развитието на формата при двуутробните животни, които обаче са такива, че от всички възможни форми на изменението от двуутробните се получават полумаймуните. Във формата на двуутробните се съдържаше формата на полумаймуните също така малко, колкото в посоката на една търкаляща се билиардна топка се съдържа пътят, който тя поема, след като е била ударена от една друга топка.

На онези, които бяха свикнали с един идеалистичен начин на мислене не беше никак лесно да схванат това реформирано понятие за развитието. Произлезлият от школата на *Хегел* извънредно остроумен и тънък дух *Фридрих Теодор Вишер* пише след 1874 година в една статия: "Еволюцията е едно развиване от един зародиш, който напредва от опит на опит, докато формата, която е било заложена като възможност в зародиша, е станала действителна, след това обаче спирайки запазва намерената форма като трайна. Въобще всяко понятие изпада в колебание, ако трябва да приемем, че типове, които от много хилядолетия насам съществуват на нашата планета, и особено нашият собствен човешки тип са още изменяеми за винаги. Тогава ние не можем да уповаваме в нашата душа на никаква опора за нашите мисли, за законите на нашето мислене, за нашите чувства, за нашите идеални образи на фантазията, които все пак не са нищо друго освен пречистващи копия на формите на позната нам природа; не можем да намерим здрава опора за нашата душа по отношение на нищо от гореизброеното. Всичко е поставено под въпрос". А на друго място в същата статия четем: "Ще ми бъде например още винаги малко трудно да вярвам, че ние получава ме очите от виждането, ушите от чуването. Необикновената тежест, която се придава на подбора, аз също не мога да разбера".

Ако *Вишер* би бил запитан, дали във водорода и кислорода се намира един образ на водата в зародиш, за да може тази вода да се развие от тях, той без съмнение би отговорил: Не, нито във водорода, нито в кислорода се намира нещо от водата; условията за раждането на това вещество са налице едва в момента, в който водородът и кислородът дойдат в допир при определени условия. Нима е нужно да бъде другояче, когато от съместното действие на двуутробните с външните условия на съществуването се ражда полумаймуните? Защо полумаймуните трябва да лежат

скрити като образ в двуутробните, за да могат те да се развият отвътре? Това, което се ражда от развитието, то се ражда като нещо ново, без то да е съществувало преди това в някоя форма.

Благоразумни природоизследователи чувствуваха не по-малко от *Щраус* тежестта на новата теория на целесъобразността. Без съмнение *Херман Хелмхолц* принадлежи към онези, които през 50-те и 60-те години на 19-тото столетие могат да се считат като представители на такива благоразумни природоизследователи. Той подчертава, как чудесната и развиващата се все по-богато пред науката целесъобразност в устройството и в действията на живи същества ни заставя именно да сравняваме процесите на живота с човешките действия. Защото тези действия са единствената редица от явления, които носят един характер подобен на този на органическите процеси. Да, целесъобразните устройства в света на организмите надвишават за нашата разсъдъчна способност далече онова, което човешкият ум може да създаде. Следователно не е за чудене, когато хората са се спрели на мисълта, да приписват строежа и дейността на живия свят на една интелигентност далече надвишаваща човешката. "Ето защо" - казва *Хелмхолц* - "преди *Дарвин* хората трябваше да допуснат само две обяснения на органическата целесъобразност, които обаче и двете водеха до приемане намесата на една свободна интелигентност в протичането на природните явления. Или се считаше, според виталистичната теория, че жизнените процеси са постоянно управлявани от една жизнена душа, или пък за всеки жив вид се прибегваше до акта на една свръхприродна интелигентност, чрез която те трябва да са се е родила... Теорията на *Дарвин* съдържа едно съществено нова творческа мисъл. Тя показва, как една целесъобразност на образуването на организмите може да се роди също и без всякаква намеса на една интелигентност чрез сляпата власт на природните закони. Това у законът на наследяването на индивидуалните качества, предаващи се от родителите на потомците; един закон, който отдавна беше познат и признат и беше нужно да получи само определено разграничение". *Хелмхолц* е на мнение, че едно такова разграничение на закона е било дадено чрез принципа на естествения подбор в борбата за съществуване.

И един изследовател, който не по-малко от *Хелмхолц* принадлежи към най-предпазливите, *Й. Хелле*, изнася в една сказка: "Ако би трябвало опитностите на изкуствената селекция да намерят приложение към хипотезата на *Окен* - *Ламарк*, тогава трябваше да се докаже, как природата постъпва, за да намери от себе си устройствата, посредством които експериментаторът постига своята цел. Тази е задачата, която *Дарвин* си поставя и я преследва достойно, за удивление, усърдие и остроумие".

Най-голямо одушевление за *Дарвин* чувствуваха материалистите. На тях им беше отдавна ясно, че трябваше да се яви такъв човек, който да осветли натрупаното по философски начин според една ръководна мисъл напирателно към областта на фактите. Според тяхното мнение, след откритието на *Дарвин*, трябваше да се очаква победа на светогледа, за който те се застъпваха.

*Дарвин* пристъпи към своята задача като природоизследовател. Отначало той се придържаше в границите на един такъв. Че неговите мисли могат да хвърлят ярка светлина върху основните въпроси на светогледа, върху отношението на човека към природата, това е само бегло засегнато в неговия основен труд: "В бъдеще аз виждам едно открито поле за далече по-важни изследвания. Психологията несъмнено... ще се опира на основата: необходимостта да добие на степени всяка духовна сила и способност. Много светлина може да се хвърли също и върху произхода на човека и неговата история". Този въпрос за произхода на човека стана за материалистите, според израза на *Бюхнер*, дело, което беше най-близко до сърцето им. В лекциите, които държа в 1866/1867 г. в Офенбах, той каза: "Трябва ли теорията на преобразуването да бъде приложена и върху нашия род, върху човека или върху самите нас? Трябва ли да приемем, че същите принципи или правила, които са извикали за живот други организми, са валидни също и за нашето раждане и произход? Или ние - господарите на сътворението - правим изключение! "

Естествената наука учеше ясно, че човекът не може да прави никакво изключение. Въз основа на точни анатомически изследвания английският природоизследовател *Хъксли* можа да изкаже в 1863 година в своята книга "Свидетелства за положението на човека в природата" изречението сред редицата маймуни води до този един и същ резултат, че анатомическите различия, които отделят човека от горилата и шимпанзето, не са така големи колкото различията, които отделят тези човекоподобни маймуни от по-нисшите видове маймуни". По отношение на такива факти можеше ли човек да се съмнява, че природосъобразното развитие, което направило да се родят чрез растеж и размножение, чрез наследственост, изменчивост на формите и чрез борбата за съществуване редицата органични същества чак до маймуните нагоре, накрая са създали и човека по съвършено същия път?

В състоянието на природонаучните познания прониква в течение на 19-тото столетие все повече основният възглед, от който *Гьоте* - естествено по *свой* начин - беше проникнат и поради който той се залови с цялата енергия да поправи мнението на своите съвременници, които считаха, че човекът не притежава в горната челюст така наречената междинна кост. Считаха се, че всички животни трябва да имат тази кост, само човекът

не. В това те виждаха доказателството, че човекът се различава анатомически от животните, че по неговия строителен план той е замислен различно. Гьотевият природосъобразен начин на мислене изискваше от него, че за да отстрани тази грешка, той трябва да направи усърдни анатомически проучвания. И когато постигна целта си, той с пълно чувство писа за това на Хардер, че е извършил нещо, което е до най-висока степен полезно за познанието на природата: "Аз сравних... човешки и животински черепи, долових следата и ето, тя е налице! Сега моля те не разнасяй слух за това; защото то трябва да бъде третирано в тайна. То ще зарадва много и твоето сърце; защото то е като ключов камък на човека, не липсва, съществува също и при него! Но как!

Под влиянието на такива представи великият светогледен въпрос за отношението на човека към самия него и към външния свят стана задача, да се докаже по природонаучен път, кои са фактически пътищата и процесите, които в течение на развитието са довели до образуването на човека. С това се промени гледната точка, от която хората търсеха да обяснят природните явления. Докато във всеки организъм, а с това също и в човека хората виждаха един осъществен целесъобразен строежен план, те трябваше да вземат предвид тази цел при обяснението на съществата. Трябваше именно да се вземе под внимание, че в ембриона съществува като заложба по-късният организъм. Разпространено върху цялата вселена това означава, че най-добре изпълнява своята задача онова обяснение на природата, което показва, как на по-ранните степени на нейното развитие природата се подготвя да създаде по-късните, и, на върху, самия човек.

Модерната идея на развитието отхвърли всяка склонност, която караше учените да виждат по-късното вече оформено в по-ранното. За нея по-късното не се съдържаше по никакъв начин в по-ранното. Напротив в нея все повече се разви принципът, да търси по-ранното в по-късното. Този принцип образуваше една съставна част на принципа на наследствеността. Можем именно да говорим за едно обръщане на посоката на потребността за обяснение. Това обръщане стана важно за образуването на мислите върху развитието на отделния органически индивид от яйцето до зрялото състояние, за така наречената история на зародиша /онтогенезис/. Вместо да си представят, че в ембриона се подготвят по-късните органи, учените се заловиха да сравняват формите, които организъмът приема в течение на неговото индивидуално развитие от яйцето до зрелостта, с други форми на организмите. Още *Лоренц Окен* вървеше по една такава следа. Той писа в своята "Обща естествена история за всички съсловия", в том IV, стр. 468: "Чрез моите физиологически изследвания аз още от преди няколко години стигнах до възгледа, че развойните състояния на пиленце то в яйцето имат прилика с различните класи животни, така че от

началото има само така да се каже органите на инфузориите, после тези на полепите, на медузите, на мидите, на охлювите и т.н. Обратно тогава аз трябваше да разглеждам също класите животни като степени на развитие, които протичаха успоредно с тези на пиленцето. Този възглед за природата изискваше най-точно сравнение на онези органи, които във всяка по-висша класа животни се прибавяха като нови към другите и също така на онези, които се развиват при пиленцето един след друг през време на люпенето. Естествено не е лесно да бъде установен един съвършен паралелизъм при един толкова труден и още недостатъчен наблюдаван обект. Не е трудно обаче да се докаже, че той действително съществува: това показва най-добре метаморфозата на насекомите, която не е нищо друго, освен едно развитие на младите насекоми, което протича във яйцето пред нашите очи, а именно толкова бавно, че можем да наблюдаваме спокойно и да изследваме всяко ембрионално състояние". *Окен* сравнява метаморфозните състояния на насекомите с други животни и намира, че гъсеници те имат най-голямо подобие с червеите, а какавидите с раците. От такива подобия гениалният мислител заключава: "Ето защо няма никакво съмнение, че тук съществува една очебийна прилика, която оправдава идеята, че историята на развитието в яйцето не е нищо друго, освен едно повторение на историята на сътворението на класите животни". В природата на този остроумен човек беше, да предчувствува една велика идея на основата на един щастлив обзор. Той не се нуждаеше за едно такова предчувствие от пълни съответни факти. Но самото естество на такива предчувствувани идеи и такова, че те не правят никакво голямо впечатление върху работниците в полето на науката. *Окен* проблясва като една комета на германското не бе на светогледа. Той развива изобилие от светлина. Изхождайки от едно богато притежание на идеи той дава ръководните понятия за най-различните области на фактите. Обаче начинът, по който той подреждаше връзките на фактите, имаше в себе си нещо принудително. Той работеше усилено за постигане на целта. Такъв беше случаят и при горепосочените закони на повторението на определени животински форми в зародишно развитие на други животински форми. Противоположно на *Окен*, *Карл Ернст фон Баер* се придържаше колкото е възможно към фактическото, когато в 1828 година в своята "История на развитието на животните" той говори за това, което беше довело *Окен* до неговата идея. "Ембрионите на млекопитаещите, птиците, гущерите и змиите, вероятно и тези на костенурките в техните ранни стадии са извънредно подобни в тяхната цялост както и в развитието на отделните части; те са толкова подобни, щото често пъти можем да различим ембрионите само по тяхната големина. Аз притежавам два малки ембриона във винен спирт, за които съм пропуснал да отбележа имената; и сега не съм

никак в състояние да определя класата, на която те принадлежат. Това може да са гущери, малки птици или съвсем млади млекопитаещи, толкова много си съвпадат образуването на главата и на туловището при тези животни. Обаче на тези ембриони липсват крайниците, те не са още развити. Ако и те бяха били налице на първата степен на тяхното развитие, те не биха помогнали нищо да направим разликата, тъй като краката на гущерите и млекопитаещите, крилата и краката на птиците както и ръцете и краката на човеците се развиват от същата основна форма".

Такива факти на историята на зародиша /онтогенезис/ трябваше да предизвикат най-голям интерес у онези мислители, които със своите убеждения клоняха към дарвинизма. *Дарвин* беше показал възможността, че органическите форми се променят и че живеещите днес видове произхождат по пътя на преобразуването от малко, може само от един първоначален вид. Но в първите стадии на тяхното развитие най-различните живи същества показват такава прилика, че те едва ли могат или не могат никак да бъдат различени едни от други. В 1864 година *Фриц Мюлер* в един богат на мисли труд "За Дарвин" приведе в органическа връзка и двете неща: този факт на приликата и спомената идея за произхода. *Мюлер* беше една от онези великодушни личности, чиито души безусловно се нуждаят от един природосъобразен светоглед, за да дишат духовно. И при своята собствена работа той изпитваше задоволство само тогава, когато по отношение на мотивите можеше да има чувството, че те са необходими като една природна сила. В 1853 година *Мюлер* се пресели в Бразилия. Той заема 20 години една служба като гимназиален учител в Дестеро /на остров Санта Катарина недалече от бреговете на Бразилия/. В 1867 година трябваше да напусне и тази служба. Човекът на новия светоглед трябваше да отстъпи пред реакцията, която беше завладяла неговата учебна институция под влиянието на йезуитите. *Ернст Хекел* описа в "Йенско списание за естествена наука" / том XXXI, N. F. XXIV. 1897 г. / живота и дейността на *Фриц Мюлер*. *Дарвин* го беше нарекъл "Княз на наблюдателите". И от едно изобилие от наблюдения се роди малкото, но пълно със значение съчинение "За Дарвин". То третираше само една отделна група органически форми, раците, в духа, за който *Фриц Мюлер* вярваше, че той трябва да произтича от Дарвиновия възглед. Той показва, че различните в тяхното зряло състояние ракови форми са напълно прилични през времето, когато се излюпват от яйцето. Ако предположим, че в смисъла на Дарвиновата теория за произхода раковите форми са произлезли от една първична ракова форма, и ако предположим, че приликата в младите състояния на тези животни са наследство от тяхната обща прадедна форма, тогава ние сме съединили идеите на *Дарвин* с тези на *Окен* за повторението на онтогенезата /история на зародиша/ на класите животни в развитието на от-



делната животинска форма. Това съединение извършва също и *Фриц Мюлер*. Той доведе чрез това ранните форми на една животинска класа в определена закономерна връзка с по-късните форми, които са се образували от тях чрез преобразуване. Че веднъж една прадедна форма на едно живеещо днес същество е изглеждала така и така, това е произвело, щото това живеещо днес същество да изглежда така и така в дадено време на неговото развитие. По стadiите на развитие на организмите ни е познаваме техните прадеди и устройството на тези последните произвежда характера на зародишните форми. Историята на рода и историята на зародиша /филогенеза и онтогенеза/ са свързани в книгата на *Фриц Мюлер* както причина и следствие. С това в Дарвиновата насока на идеите бе внесена една нова черта. Тази е черта не избледнява с това, че Мюлеровите изследвания върху раците са били намерени чрез по-късните изследвания на *Арнолд Ланг*.

Едвам бяха изминали 4 години от излизането на Дарвиновата книга "Произход на видовете", когато в негова защита излезе книгата на *Мюлер*, в която авторът не само го защити, но и потвърди неговите идеи. Той показа при една отделна класа животни, как трябва да се работи в духа на новите идеи. Седем години след "Произход на видовете", в 1866 година излезе вече една книга, която беше напълно проникната от този дух, която с идеите на дарвинизма осветли от една висока гледна точка връзката на явленията на живота: книгата на *Ернст Хекел* "Обща морфология на организмите". Всяка страница на тази книга издава великата цел, да се направи от новите мисли един обзор върху всички явления на природата. *Хекел* потърси от дарвинизма един светоглед.

Стремежът на *Хекел* беше насочен в две направления, да направи всичко възможно за новия светоглед: Той обогати непрестанно знанието за фактите, които хвърлят светлина върху връзката на природните същества и природните сили; и с една желязна логика той извлече от тези факти идеите, които трябва да задоволят човешката потребност да си обясни нещата. Той е проникнат от непоколебимото убеждение, че човек може да получи от тези факти и от тези идеи пълно задоволяване на всички свои душевни потребности. Както за *Гьоте* беше ясно по негов начин, че природата действа според вечни, необходими, следователно божествени закони, така беше и за *Ернст Хекел*, но негов начин; и той както *Гьоте* считаше, че даже сам Бог не би могъл да измени нищо от тези закони. И понеже това е ясно за него, той почита във вечните и необходими закони на природата и във веществата, в които действуват тези закони, своето божество. Както хармонията на свързаните в себе си с необходимост закони на природата задоволява, според неговото мнение, разума, също така тази хармония предлага на чувстващото сърце, на настроената ети-

чески и религиозно душа това, за което тя жадува. В камъка, който привлечен от земята пада върху нея, се изразява същото божество както в цвѣта на растението и в човешкия дух, който оформява драматично "Вилхелм Тел".

Колко погрешно е да се вярва, че чрез разумното проникване в царуването на природата, чрез изследването на нейните закони се разрушава чувството за красотата на природата, това се вижда съвсем нагледно в действието на *Ернст Хекел*. На обяснението на природата с разума се отричаше способността да задоволи нуждите на душата. Трябва да подчертаем, че там, където винаги един човек се чувствава спънат в своя чувствен свят от познанието на природата, това не се дължи на самото познание, а на човека, чиито чувства се движат в една погрешна посока. Който проследи безпристрастно изследователските пътища на един наблюдател на природата, какъвто е *Ернст Хекел*, той на всяка крачка в познанието на природата ще по чувствава как неговото сърце тупти още по-възвишено. Анатомическото разрязване, микроскопическото изследване не ще разруши за него никаква красота на природата, а ще му открие безброй други красоти. Няма съмнение, че в наше време съществува една борба между ума и фантазията, между размишлението и интуицията. *Елен Кей*, духовната есеистка, е безусловно права, когато вижда в тази борба едно от най-важните явления на нашето съвремие. /Виж Елен Кей: *Есета*, Берлин, издателство С. Фишер, 1899 г./ Който, както *Ернст Хекел*, копае дълбоко в ямата на фактите и смело се издига с мислите, които се получават за нас от тези факти, към върховете на човешкото познание, той може да намери само в обяснението на природата помиряващата сила "между двата еднакво силни бегачи, размишлението и интуицията, които взаимно се повалят на колене"/Елен Кей, също/. Едновременно с публикуването на своята книга "Мирова загадка", в която тя излага с безрезервна откровеност своя произтичащ от познанието на природата светогледи, /1899 г. /, Хекел започна да издава своите брошури "Художествени форми на природата", в които той дава изображения на неизчерпаеми изобилие от чудесни форми, които природата създава в своето лоно и които превъзхождат по красотата и разнообразие "всички създадени от човека форми на изкуството". Същият човек, който довежда нашия ум в закономерността на природата, насочва нашата фантазия към красотата на природата.

Нуждата великите светогледни въпроси да бъдат доведени в непосредствен допир с отделните научни изследвания доведе *Хекел* до един от онези факти, за които *Гьоте* казва, че те означават съдържателни точки, при които природата дава доброволно основните идеи за нейното обяснение и ни ги поднася насреща. Този факт се предложи на *Хекел* благодарение на това, че той изследваше, доколкото старата мисъл на *Окен*, която *Фриц*

*Мюлер* приложи към раковите животни, може да бъде направена плодотворна за цяло то животинско царство. При всички животни, с изключение на простите, които през време на своя живот се състоят от една клетка, от яйцеклетката, с която съществото започва своето зародишно развитие, се образува едно чашкообразно или гърнеобразно тяло, така нареченият чашков зародиш или гастрюла. Този чашков зародиш е една животинска форма, която приемат всички животни в техния начален стадий на развитие, от сунгерите до човека. Тази форма има само кожа, уста и стомах. Но съществуват нисши растения-животни, които през целия техен живот имат само тези органи, следователно които са подобни на човешкия зародиш. *Хекел* изтълкува този факт в смисъла на еволюционната теория. Гастрюлната форма е едно наследство, което животните са получили от тяхната прадедна форма. Съществувала е вероятно една загинала преди милиони години животинска форма, един животински вид, *гастреа*, който е бил подобно устроен както живеещите и днес нисши растения-животни: сунгери, полипите и т.н. от този животински вид се е развило всичко, което днес живее като разнообразни форми между полипите, сунгерите и човека. Всички тези животни повтарят в течение на тяхното зародишно развитие тази родово форма.

С това беше добита една идея от извънредно голямо значение. Беше набелязан пътят от най-просото до най-сложното, до съвършеното в света на организмите. Една проста животинска форма се развива при определени условия. Един или повече индивиди на тези форми се изменят според жизнените условия, и които попадат, превръщайки се в други форми. Това, което се е родило чрез преобразуване, се предава отново на наследство на потомците. Сега живеят вече две форми. Старата, която е останала на първата степен, и една нова. И двете форми могат да се развиват по-нататък в различни направления и степени на съвършенство. След дълги периоди от време се ражда чрез наследство на възникналите форми чрез новообразования по пътя на приспособяването към условията на живота едно изобилие от видове...../липсва малко текст/.... на разглеждане от областта на биогенезата; с това ясно е отбелязана острата противоположност между ръководните принципи. Или съществува една пряка и причинна връзка между онтогенезата и филогенезата или такава връзка не съществува. Или онтогенезата е едно съгъстено извлечение на филогенезата или тя не е това. Между тези две предположения няма трето! Или епигенеза и произход - или преформация и сътворение. *Хекел* е една философска мислеща личност. Ето защо, скоро след като прие напълно в себе си *Дарвиновия* възглед, той се застъпи с цялата енергия на важния извод, който се получава от този възглед за произхода на човека. Той не можеше да се задоволи само с това, да посочи свенливо както *Дарвин* на този

"въпрос на въпросите". Човекът не се различава анатомически и физиологически от по-висшите животни, следователно и на него трябва да се припише същият произход както на тези последните. Той се застъпи с голяма смелост веднага за това мнение за всички последствия, които се получават от това по отношение на светогледа. За него нямаше съмнение, че от сега нататък най-висшите жизнени прояви на човека, деянията на неговия дух, трябва да се разглеждат под същата гледна точка, както действията на най-простите живи същества. Разглеждането на най-нисшите животни, на първичните животни, на инфузориите и ризоподите, го учеше, че и тези организми имат една душа. В техните движения, в наченките на техните усещания, които те проявяват, той позна прояви на живота, които е нужно само да бъдат завишени, да станат по-съвършени, за да се превърнат в сложните разумни и волеви действия на човека.

Какви стъпки прави природата, за да стигне до гастреата, от първичното чревно животно, което е живяло преди милиони години, до човека! Този беше обширният въпрос, който си постави *Хекел*. Отговора на този въпрос той даде в своята излязла през 1874 година книга "Антропогенеза". В една първа част тази книга третира развитието на зародиша на човека /онтогенезата/, а във втората част развитието на рода /филогенезата/. Точка по точка бе показано, как във филогенезата се намират причините за онтогенезата. С това бе определено положението на човека в природата според принципите на еволюционната теория. Към съчинения, каквито е *Хекеловата "Антропогенеза"* трябва да се приложат думите, които е изказал великият анатом *Карл Гегенбауер* в неговата "Сравнителна анатомия"/1870 г./, че дарвинизмът получава богато обратно от науката това, което той даде на тази последната като метод: яснота и сигурност. С метода на *Дарвин* на науката бе подарена също и теорията за произхода на човека, така разбираше нещата *Хекел*.

Така за *Хекел* се свързва заедно това, което днес става в света на организмите, с това, което е станало в далечни минали времена. Ако искаме да обясним един орган на едно животно от нашето настояще, ние трябва да погледнем назад към прадедите, които са развили този орган при условията, в които те са живели. Това, което в минали времена е възникнало от естествени причини, се наследило до днес. Чрез историята на рода се обяснява развитието на индивида. Следователно в развитието на рода /филогенеза/ се намират причините на индивидуалното развитие /онтогенеза/. *Хекел* изразява този факт в един биогенетичен основен закон с думите: "Кратката онтогенеза или развитие на индивида е едно бързо и съкратено повторение, една съгъстена рекапитулация на дългата филогенеза или развитие на вида".

С това от царството на организмите е отстранено всяко обяснение в смисъла на определени цели, всяка телеология в стария смисъл. Вече не се търси целта на един орган; търсят се причините, от които той се е развил; една форма не сочи към целта, към която тя се стреми, а към причината, от която тя е произлязла. Начинът на обяснение на органическото е станал еднакъв с този на неорганическото. Ние не търсим водата като цел в кислорода; и ние не търсим също така човека като цел в сътворението. Ние изследваме произхода, фактическите причини на съществата. Дуалистичното схващане, което обяснява, че органичното и не органичното трябва да се обясняват според два различни принципа, се превръща в един монистичен начин на мислене, в монизма, който има за цялата природа само един начин на обяснение.

*Хекел* сочи със знаменателни думи на това, че чрез неговото откритие е намерен пътят, по който трябва да бъде победен всеки дуализъм в горепосочения смисъл. "Филогенезата е механическата причина на онтогенезата. С това единствено изречение е охарактеризирано нашето принципно монистично схващане на органическото развитие и от истинността на този принцип зависи на първо място истинността на теорията на гастреата... За и против този принцип ще трябва в бъдеще да се реши всеки изследовател на природата, който не се задоволява в биогенезата само с просто удивление към забележителни и чудни явления, а се стреми над това към разбирането на тяхното значение. С това изречение е отбелязано също така незапълнимата пропаст, която разделя по-старата телеология и дуалистична морфология от по-новата механистична и монистична. Когато физиологичните функции на наследствеността и на приспособяването се доказват като единствените причини на образуването на органическите форми, с това същевременно се отстранява всякакъв вид телеология, дуалистичен и метафизичен начин.

Ние ще можем да измерим това, което беше направено по този начин, само тогава, когато насочим поглед към опозицията, с която беше прието *Хекеловото* широко прилагане на дарвинистичните принципи от привържениците на идеалистическите светогледи. При това не е нужно да насочим поглед към онези, които с една сляпа вяра в едно предадено по традиция мнение се обръщаха против "Маймунската теория", или към онези, които считаха, че е поставена в опасност всяка по-тънка, по-висша моралност, когато хората не вярват вече, че те имат един "по-чист и по-висш произход". Можем да се спрем също и на такива, които са напълно склонни да приемат в себе си нови истини. Но и на такива мислители беше трудно да се ориентират в тази нова истина. Те се питаха: Не отричаме ли ние нашето съобразно с разума мислене, когато търсим неговия произход не вече в един всеобщ миров разум над нас, а в животинските царства

между нас? Такива духове обръщаха с голямо усърдие вниманието на онези точки, при които Хекеловото схващане изглеждаше опровергано от самите факти. И тези духове имаха силни привърженици в известен брой природоизследователи, които, изхождайки от едно странно пристрастие, използваха своето познание на фактите, за да подчертават непрестанно, къде опитът не е още достатъчен, за да бъдат направени *Хекеловите* изводи. Типичният представител и същевременно най-изразителният застъпник на това становище на природоизследователите е *Рудолф Вирхов*. Можем да охарактеризираме противоположността *Хекел* и *Вирхов* приблизително така: *Хекел* се доверява на вътрешната последователност на природата, за която *Гьоте* счита, че тя утешава по отношение на непоследователността /нелогичността/ на хората, и си казва: Щом един принцип на природата се е оказал правилен за определени случаи и ни липсва опитът да докажем неговата правилност за други случаи, не съществува никакво основание да обвържем напредъка на нашето познание; това, което опитът още ни отказва, той може да ни го донесе утре. *Вирхов* е на друго мнение: Той иска, щото един обширен принцип да завладее колкото е възможно по-малка почва. Изглежда той вярва, че на един такъв принцип хората могат да попречат твърде много той да живее. Противоположността се изостри силно при тези двама духове на 15-тото събрание на германските природоизследователи и лекари през септември 1877 година. *Хекел* държи една сказка върху "Днешната еволюционна теория във връзка с цялата наука".

В 1894 година *Вирхов* се видя принуден да каже: "По пътя на спекулацията се стигна до маймунската теория; също така би могло да се стигне до едно слоново или до една овча теория". *Вирхов* изисква неопровержими доказателства за този възглед. Обаче щом се явява някое явление, което се оказва като едно звено във веригата от доказателства, той се опитва по всякакъв начин до омаловажи неговата стойност.

Едно такова звено във веригата от доказателства съставляват костените остатъци, които *Оюжен Дюбоа* намери в 1894 година в Ява. Те се състоят от един черепен покрив, едно бедро и няколко зъба. Върху тази находка се разгърна едно интересно разискване на Конгреса на зоолозите в Йена. От 12 зоолози трима бяха на мнение, че костните остатъци произхождат от маймуна, трима, че те произхождат от един човек; обаче шестима застъпиха мнението, че имат работа с една преходна форма между човека и маймуната. *Дюбоа* блестящо показа, в какво отношение се намират намерените от него остатъци, от една страна към съвременните маймуни, от друга страна към съвременния човек. Естествена научната еволюционна теория трябва да взема такива междинни форми по един особен начин под внимание за себе си. Те запълват праз нотите, които съществуват

между множеството форми на организмите. Всяка една такава междинна форма доставя доказателство за сродството на всяко живо. *Вихров* се противопостави на схващането, че костните останки произхождат от една междинна форма. Първо той обяви, че черепът произхожда от една маймуна, а бедрото от човек. Обаче сведущи по въпроса палеонтолози, след съвместното проучване на останките, се изказаха решително за това, че останките принадлежат на едно и също същество. *Вихров* се опита да подкрепи своето мнение, че бедрото принадлежи на човек, с твърдението, какво че един израстък върху същото доказва, че то е страдало от някаква болест, която е могла да бъде изцелена само със грижата на човек. Против това се изказа палеонтологът *Марш*, че такива костни израстъци се срещат и при дивите маймуни. На едно по-нататъшно твърдение на *Вихров*, че дълбокото стеснение между горния ръб на очните кухини и долния черепен покрив на предполагаемото междинно същество говори за неговата маймунска природа, се противопостави една забележка на природоизследователя *Неринг*, че същото образуване се намира на един човешки череп от Сантос в Бразилия. Тези възражения *Вихров* идваха от същото настроение, от същото убеждение, които го накараха да вижда в знаменитите черепи от Неандертал, от *Спай* и т.н. болестни, анормални образувания, докато привържениците на *Хекел* ги считаха за междинни форми между маймуната и човека.

*Хекел* не се остави да му бъде отнето доверието в неговия начин на мислене чрез никакви възражения. Той непрестанно третира науката от гледните точки, които е добил, и действа върху публичното съзнание чрез популярно изложение на неговото схващане за природата. В своята книга "Систематична филогенеза. Скица на една естествена система на организмите на основата на историята за произхода" /1894-1896 г. / той се опита да изложи по строг естественонаучен начина естествените сродства на организмите. В своята книга "Естествена история на сътворението", която от 1868 до 1908 година изпита 11 издания, той даде едно общоразбираемо обяснение на своите възгледи. В своите общоразбираеми проучвания към монистичната философия "Мирови загадки" той даде в 1899 година един обзор върху натурфилософските идеи, в който безрезервно обяснява изводите на своите основни мисли. Между всички тези трудове той публикува проучвания върху най-разнообразните специални изследвания, като навсякъде държеше по свой начин сметка за философските принципи и за научните детайлни знания по същия начин.

Според убеждението на *Хекел*, светлината, която изхожда от монистичния светоглед, е онова, което "разпръсква тежките облаци на незнанието и на суеверието, които досега са простирани непроницаема тъмнина върху най-важното на всички проблеми на познанието, върху въпроса за произхо-

да на човека, за неговата истинска същност и за неговото положение в природата". Така се изказа той в речта си, която произнесе на 26 август 1898 година на четвъртия международен Конгрес на зоолозите в Кембридж "Върху нашето настоящо познание за произхода на човека". Доколко неговият светоглед създава една връзка между религия и наука, това *Хекел* изложи по един внушителен начин в своята излязла през 1892 година книга "Монизмът като връзка между религия и наука. Вероизповедание на един природоизследовател".

Когато сравним *Хекел* с *Хекел*, ние получаваме в резки черти разликата на светогледните интереси в двете половини на 19-тото столетие. *Хекел* живее напълно в идеята и взема от света на естествонаучните факти само толкова, колкото се нуждае за илюстриране на своя идеален образ на света. *Хекел* се корени с всички нишки на своето битие в света на фактите и от този свят той извлича само онзи сбор от идеи, към който той тласка. *Хекел* постоянно се стреми да покаже, как всички същества работят към това, да постигнат накрая върха на тяхното развитие в човешкия дух; *Хекел* непрестанно се стреми да докаже, как най-сложните човешки действия сочат назад към най-простите произходи на съществуването. *Хекел* обяснява природата от духа; *Хекел* извежда духа от природата. Ето защо можем да говорим за едно обръщане на посоката на мисленето в течение на 19-тото столетие. *Щраус*, *Фойербах* и други бяха тези, които въведоха това обръщане в германския духовен живот; новото направление намери в *материализма* един предварителен израз, един краен израз, а в *Хекеловия* свят на мислите то намери един методически научен израз. Защото това е забележителното при *Хекел*, че цялата негова изследователска дейност е проникната от един философски дух. Той съвсем не работи според резултатите, които поради някакви мотиви са поставени като цели на светогледа или на философското мислене; обаче неговият подход е философски. При него науката се явява непосредствено с характера на светогледа. Целият начин на неговия възглед за нещата го определи като привърженик на най-решителния монизъм. Той гледа с еднаква любов духа и природата. Ето защо той можа да намери духа и в най-простите живи същества. Даже отива по-далече. Той търси следите на духа в неорганическите части на материята. "Всеки атом" казваше той, - "притежава един присъщ нему сбор сила и в този смисъл той е одушевен. Без приемането на една душа на атома обикновените и най-обща явления на химията са необходими. Удоволствие и неудоволствие, желание и отвращение, привличане и отблъскване трябва да са общи на всички материални атоми: защото движенията на атомите, които трябва да станат при образуването и раздвижването на всяко химическо съединение, са обясними само тогава, когато им припишем усещания и воля и само на това почива всъщност об-



щоприетото химическо учение за афинитета". И както проследява духа чак до атома, така той проследява и чисто материално-механическия процес чак в най-висшите действия на духа. "Духът и душата на човека също не са нищо друго, а сили, които са неразривно свързани с материален субстрат на нашето тяло, както двигателна та сила на нашата плът е свързана с формения елемент на мускулите, така и силата на мисленето на нашия дух с формените елементи на мозъка. Нашите духовни сили са именно функции на тези телесни части, както всяка сила е функция на едно материално тяло".

Обаче този начин на мислене не бива да се смесва с онзи, който по един неясно-мистичен начин си въобразява души в природните същества, считайки тези души повече или по-малко подобни на човешката. *Хекел* е един рязък противник на светогледа, който пренася свойства и дейности на човека във външния свят. Той е изразил своето осъждане на очовечаването на природата, на антропоморфизма, многократно с яснота, която не може да бъде криво разбрана. Когато приписва одушевеност на неорганичната материя или на най-простите организми, с това той не разбира нищо повече, освен сбора от прояви на силите, които ние наблюдаваме при тях. Той се придържа строго към фактите. Усещане и воля на атома не са за него никакви мистични душевни сили, а те се изчерпват в това, което ние възприемаме като привличане и отблъскване. Той не иска да каже: привличане и отблъскване са всъщност усещане и воля, а на най-нисшата степен привличане и отблъскване са това, което усещането и волята са на по-висока степен. Развитието не е само едно разгръщане на по-висшите степен на духовното от нисшето, в което те се намират вече скрити, а едно действително повишение до нови образования /виж по-горе стр. 82 на първия том/, едно повишение на привличането и отблъскването до усещане и воля. Този основен възглед на *Хекел* съвпада в известен смисъл с този на Гюте, който се изказва върху него с думите: че изпълнението на неговия възглед за природата е станало чрез познанието на "двете големи пружини на всяка природа", полярността и повишението, полярността принадлежаща на материята, доколкото ние си я представяме материално, повишението принадлежащо също на материята, доколкото ние си я представяме духовно; първата се намира в непрестанно привличане и отблъскване, второто в постоянно повишение. Обаче както материята никога не съществува без дух, духът никога без материя и не можейки да действа без нея, така също материята може да се повиши, да се въздигне, както и духът не отстъпва от това, да привлича и да отблъсква".

Последователят на един такъв светоглед се задоволява с това, да извежда фактически съществуващите в света неща и процеси едни от други.

Идеалистическите светогледи се нуждаят за извеждането на една вещь или на един процес от същества, които не се намират вътре в областта на фактите. *Хекел* извежда формата на чашковидния зародиш, която се явява в течение на развитието на животните, от един действително съществувал някога организъм. Един идеалист търси идейни сили, под влиянието на които развиващият се зародиш става гастрюла. Монизмът на *Хекел* извежда всичко, от което той се нуждае за обяснение на действителния свят, също от този действителен свят. Той се оглежда в царството на действително то, за да познае, как нещата и процесите се осветляват едни други. За него неговите теории не съществуват както тези на идеалиста затова, да търсят към фактическото нещо по-висше, едно идейно съдържание, което обяснява действителното, а затова, да му направят разбираема връзката на самите факти. *Фихте*, идеалистът, е питал за определението на човек. С това той разбираше нещо, което не се изчерпва във формата на действителното, на фактическото; той разбираше нещо, което разумът намира допълнително към фактически даденото съществуване; нещо, което прониква със своята светлина, което озарява с една по-висша светлина реалното съществуване на човека. *Хекел*, монистичният наблюдател на света, пита за произхода на човека и с това той разбира действителният произход, по-нисшите същества, от които човекът се е развил чрез фактически процеси.

Знаменателно е, как *Хекел* обосновава одушевеността на по-нисшите живи същества. Тук един идеалист би се позовал на заключения на ума. Той би дошъл с мислителните необходиминости. *Хекел* се позовава на това, което е видял. "Всеки природоизследовател, който подобно на мене години наред е наблюдавал жизнената дейност на едноклетъчните протисти, е положително убеден, че и те също притежават една душа; също и тази клетъчна душа се състои от множество усещания, представи и волеви действия; усещането, мисленето и волението на нашите човешки души се различават само по степен от тях". Идеалистът приписва на материята дух, защото не може да си представи, че от лишена от дух материя може да се роди дух. Той вярва, че трябва да отречем духа, ако не допуснем, че той съществува, преди да се е проявил, т.е. във всички форми на съществуването, където за него не съществува още никакъв орган, никакъв мозък. За мониста съвсем не съществува един такъв ход на идеите. Той не говори за едно съществуване, което като такова да не се представи и външно. Той не приписва на нещата два вида свойства: такива, които действително съществуват на тях и се проявяват на тях, и такива, които са скрити в тях, за да се проявят на една по-висока степен, до която нещата се развиват. За него съществува това, което той наблюдава, и нищо по-нататък. И когато наблюдаването се развива по-нататък и в течение на

своето развитие се издига по-високо, тогава по-късните форми съществуват едва в момента, в който те действително се показват.

Колко лесно може да бъде криво разбран в това направление *Хекеловият* монизъм, това показват възраженията, които остроумният *Вартоломеус фон Карнери* направи, който от другата страна създаде нещо непреходно за изграждане на една етика на този светоглед. В своята книга "Усещане и съзнание. Монистически размисъл" /1893 г./ той счита, че изречението: "Никакъв дух без материя, но също никаква материя без дух" би ни оправдало да разпрострем въпроса върху растението, даже върху най-близката и най-добра скала и да припишем и на тях дух. Обаче несъмнено е, според него, че с това ще се създаде едно объркване. Не трябва да се изпуска изпредвид, че само чрез дейността на клетките на сивата мозъчна кора се ражда съзнание. "Убеждението, че няма никакъв дух без материя, т. е. че всяка духовна дейност е свързана с една материална дейност, с чийто свършек намира и тя своя край, се основава на опита, докато нищо в опита не говори за това, че с материята въобще е свързан дух". Който одушевява материята, която не издава никакъв дух, той прилича на онзи, който приписва способността да показва времето не на механизма на часовника, а още на метала, от който часовникът е направен.

Правилно разбрано, схващането на *Хекел* не се засяга от съмненията на *Карнери*. То е предпазено от това, че се придържа строго към наблюдението. В своята книга "Мирови загадки" *Хекел* казва: "Аз самият никога не съм застъпвал хипотезата за съзнанието на атома. Напротив изрично съм подчертавал, че съм си представял като несъзнателни елементарните психически дейности на усещането и волята, които могат да се припишат на атомите". Това, което *Хекел* иска, не е нищо друго, освен това, че в обяснението на природните явления не трябва да се оставя да се яви никакъв скок, че сложният начин, по който чрез мозъка се явява духът, трябва да се проследи обратно до най-простия начин, по който материята се привлича и отблъсква. *Хекел* счита като едно от най-важните познания на модерната наука откритието на мислителните органи чрез *Паул Флехсиг*. Този последният е подчертал, че в сивата зона на кората на мозъчната мантия се намират четири области за централните сетивни органи, четири "вътрешни сфери на усещането", сферата на чувствването на телата, сферата на обонянето, сферата на зрението и сферата на слуха. Между тези четири сетивни огнища се намират огнищата на мисленето, "действителните органи на духовния живот"; "те са най-висшите инструменти на душевната дейност, които опосредствуват мисленето и съзнанието... Тези четири сфери на мисленето, отличаващи се чрез особена и извънредно преплетена нервна структура, са истинските органи на мисленето, единствените органи на нашето съзнание. В най-ново време *Флехсиг* се

изказа, че в една част на същите при човека се намират още особено заплетени структури, които липсват на другите млекопитаещи животни, които обясняват превъзходството на човешкото съзнание / Мирови загадки, стр. 212 и следв. /.

Такива изказвания показват достатъчно ясно, че за *Хекел* важното не е както при идеалистическите обяснители на света, да се поставя духът още в по-нисшите степени на материалното съществуване, за да бъде намерен отново при по-висшите степени, а това, с помощта на наблюдението да бъдат проследени най-простите явления до най-сложните, за да се покаже, как дейността на материята, която в първобитните области се изявява като привличане и отблъскване, се издига до най-висшите духовни дейности.

*Хекел* не търси един общ духовен принцип, защото не успява да обясни нещата с общата закономерност на природните и духовни явления, но своите нужди той се задоволява напълно с тази обща закономерност. Закономерността, която се изразява в духовните действия, е за него от същото естество както онази, която се проявява в привличането и отблъскването на материалните частици. Когато той казва, че атомите са одушевени, това има съвършено друго значение, отколкото когато това би било казано от един привърженик на идеалистическия светоглед. Този последният изхожда от духа и пренася представите, които е до бил при наблюдаването на духа в простите действия на атомите, когато си представя тези последните одушевени. Следователно той обяснява природните явления от същностите, които първо сам е вложил в тях. *Хекел* изхожда от разглеждането на най-простите природни явления и ги проследява от духовните действия нагоре. Следователно той обяснява духовните явления от закони, които е наблюдавал при най-простите природни явления.

*Хекеловият* образ на света може да се роди в една душа, наблюдението на която се простира само върху природните процеси и природните същества. Една такава душа ще иска да *разбере* връзката сред тези процеси и същества. Неин идеал може да стане, да прозре това, което процесите и съществата *сами* казват върху тяхното развитие и взаимодействие и да отхвърли всичко, което се прибавя мислено от вън за едно обяснение на процесите и на действието. Един такъв идеал постъпва с цялата природа така, както се постъпва приблизително при обяснението на механизма на един часовник, за неговите сръчности и мисли, които той е проявил при изработването на часовника. Ние разбираме вървежа на часовника, когато можем да прозрем механическите закони на съвместното действие на частите. В определени граници с едно такова прозрение ние сме направили всичко, което е допустимо за обяснение вървенето на часовника. Даже трябва да ни бъде ясно, че самият часовник като такъв *не* може да бъде

обяснен, когато допуснем един друг начин на обяснение. Ако например освен механическите сили и закони бихме измислили още особени духовни сили, които движат напред стрелките на часовника съобразно с движението на слънцето. Като такива прибавени с *мисълта* към природните процеси сили се явява за *Хекел* всичко, което е подобно на една особена жизнена сила, или една сила, която работи в съществата с една "целесъобразност". Той не иска да *мисли* върху природните процеси нищо друго, освен това, което те самите показват за наблюдението. Неговото построение от мисли трябва да бъде едно такова, което е прослушано от природата. За разглеждане развитието на светогледите това построение от мисли се представя като един насрещен дар от страна на естествената наука, направен на *Хекеловия* светоглед, който в неговата картина от мисли иска *всичко* да бъде почерпено от душата и *нещо* от природата. Когато светогледът на *Хегел* би казал: Себе съзнателният Аз намира себе си, когато той има в себе си чистото изживяване на мисълта, възгледът за природата на *Хекел* би могъл да възрази: Това изживяване на мисълта е резултат на природните процеси, то е тяхно най-висше произведение. И ако *Хегеловият* светоглед би се чувствувал незадоволен от такова възражение, тогава *Хекеловият* възглед за природата би изисквал: Покажи ми *такива* вътрешни изживявания на мисълта, които да не се явяват като един огледален образ на това, което става *вън* от мислите. На това една философия би трябвало да покаже, как мисълта може да оживее в душата и да роди действително един свят, който да не е само едно отражение на външния свят. Мисълта, която е само мислена, не може да противопостави нищо на *Хекеловия* възглед за природата. За сравнение този възглед може да твърди: И в часовника не може да се намери също нищо, което да ни накара да направим заключението, че съществува часовникарят. *Хекеловият* възглед за природата е на път да покаже, как докато човек само стои срещу природата, той не може да изкаже нищо върху нея, освен това, което тя сама изказва. Вследствие на това този възглед за природата се явява като нещо важно в хода на развитието на светогледите. Той доказва, че философията трябва *да си създаде* едно поле, което се намира над мислите добити от разглеждането на природата, в самотворческата област на мислителния живот. Тя трябва да направи посочената в една предишната глава крачка издигаща се над *Хегел*. Тя не може да съществува само в един метод, който стои на същото поле, на което стои естествената наука. *Хекел* няма и най-малката нужда да обърне само в най-малкото внимание на една такава крачка на философията. Неговият светоглед прави да оживеят в душата мислите, обаче това само дотолкова, доколкото техният живот е подбуден от наблюдението на природните процеси. Това, което мисълта може да създава като образ на света, когато тя оживява в душата без тази

подбуда, това би трябвало да прибави към *Хекеловия* образ на света един по-висш светоглед. Човек трябва да се издигне също и над това, което самият часовник казва, ако иска например да познае формата на образа на часовникаря. Ето защо нямаме никакво право да твърдим, че *Хекеловият* възглед за природата би трябвало да говори върху природата по начин различен от този, който *Хекел* говори, когато той изнася, че той е наблюдавал положително природните процеси и природните същества.

### **СВЕТЪТ КАТО ИЛЮЗИЯ**

Наред със светогледното течение, което чрез мисълта за еволюцията иска да внесе пълно единство в схващането на природни и духовни явления, върви едно друго, което отново изтъква в мислимо най-острата форма тази противоположност. То също е родено от естествената наука. Неговите последователи се запитват: На какво се опираме ние, които от наблюдениято изграждаме чрез мисълта един светоглед? Ние чуваме, виждаме и напипваме света на телата чрез нашите сетива. След това размишляваме върху това, което сетивата ни казват върху света. Следователно ние си съставяме нашите мисли по свидетелство на нашите сетива. Обаче не е ли измамно това, което нашите сетива ни казват? Нека запитаме наблюдениято: Окото ни доставя светлинните явления. Ние казваме, че едно тяло ни изпраща червена светлина, когато окото усеща червено. Обаче окото ни доставя едно усещане на светлина и в други случаи. Когато то е ударено или натиснато, когато електрически той минава през главата, окото също има усещане на светлина. Следователно и в случаите, в които ние усещаме едно тяло като светещо, в тялото би могло да става нещо, което няма никаква прилика с нашето усещане на светлината: а окото би ни доставило светлина. Физиологът *Йоханес Мюлер* /1801-1859 г./ е направил от тези факти извода, че не знаем от външните процеси, какво усеща човек, а от неговата организация. Нашите нерви са посредници на нашите усещания. Така както не чувствуваме ножа, който ни порязва, а усещаме едно състояние на нашите нерви; така също ние не усещаме един процес на външния свят, когато им се явява светлина, а едно състояние на нашия зрителен нерв. Вън може да става каквото си ще: зрителният нерв превежда този намиращ се вън от нас процес в усещане на светлина. "Усещането не е довеждане до съзнанието на едно качество или на едно състояние на външните тела, а довеждане до съзнанието на едно качество, на едно състояние на нашите нерви, причинено от една външна причина." *Йоханес Мюлер*, нарече този закон: закон на специфичните сетивни енергии. Ако той е верен, тогава в нашите наблюдения ние нямаме дадено нещо от външния свят, а само сбора на нашите собствени състояния. Това, което възприемаме, няма нищо общо с външния свят; то е едно създа-

ние на нашия собствен организъм. Всъщност ние възприемаме само това, което е в нас.

Забележителни природоизследователи виждат в тези мисли една неопровержима основа на тяхното схващане за света. *Херман Хелмхолц* /роден в 1821 г. / намери в него мисълта на Кант, че всички наши познания не се отнасят за неща вън от нас, а за процеси вътре в нас. /Виж в том 1 на тази книга историята на този светоглед/. Той е на мнение, че светът на нашите усещания ни дава само знаци, сигнали за процесите в телата намиращи се във външния свят. "Аз счетох, че трябва да формулирам отношението между усещането и неговия обект така, че обясних усещането само като един знак на въздействието на обекта. Същността на един знак е само такава, че за един и същ обект се получава винаги същия знак, същия сигнал. Иначе няма никакъв вид прилика между него и неговия обект, също както между изговорената дума и обекта, който назоваваме с нея. Ние не можем даже да наречем нашите сетивни впечатление образи; защото образът изобразява нещо подобно чрез нещо подобно. В една статуя ние предаваме телесната форма чрез телесната форма, в една рисунка перспективният изглед на обекта чрез същия перспективен изглед на обекта, в една картина цвета чрез цвят". Следователно нашите усещания трябва да са нещо различно от образи на изобразеното, те не са образи на това, което става в света. В образа на света, който сетивата ни дават, ние нямаме работа с нещо обективно, а с нещо свършено субективно, което сами изграждаме от това, което са въздействия на един никога непроникващ в нас свят.

Насреща на този начин на мислене иде от една друга страна разглеждането на сетивните явления от глед на точка на физиката. Един звук, който чуваме, ни обръща вниманието върху едно тяло във външния свят, чиито части се намират в определено състояние на движение. Една обтегната струна трепти и ние чуваме един звук, един тон. Струната поставя в трептене въздуха. Тези трептения се разпространяват, стигат до нашето ухо; на нас ни се предава едно усещане на тон, на звук. Физикът изследва законите, според които вън се движат частиците на телата, през време когато ние чуваме тези или онези звуци. Казва се, че субективното усещане на звука почива на обективното движение на частиците на телата. Подобни отношения вижда физикът и във връзка със светлините усещания. Светлината също почива на движението. Само че това движение не ни е донесено чрез трептящите частици на въздуха, а чрез трептенията на етера, това тънко вещество, което изпълва със своите вълни цялата вселена. Чрез всяко самосветещо тяло етерът е приведен във вълнообразни трептения, които стигат до ретината на нашето око и възбуждат зрителния нерв, който след това предизвиква в нас усещането за светлина. Това, което в на-

шия образ на света ни се представя като светлина и цвят, във в пространството то е движение. *Шлайден* изразява този възглед с думите: "Светлината във в природата е движение на етера, едно движение може да бъде бавно или бързо, да има тази или онази посока, обаче явно е, че няма никакъв смисъл да говорим за едно светло или тъмно, за едно зелено или червено движение; накратко казано: във в нас, усещашите същество, няма никакво светло и тъмно, никакви цветове".

Следователно физикът изтласква цветовете и светлината във в външния свят, защото намира в този свят само движение; физиологът се вижда принуден да приеме цвета и светлината вътре в душата, защото е на мнение, че нервът показва само своето собствено състояние, от каквото и да бъде възбуден той. Рязко изразява дадения чрез това възглед *Х. Тен* в неговата книга "*Умът*" /германско издание/, Бон, 1880 г. Според неговото мнение външното възприятие е една истинска халюцинация. Халюцинираният, който вижда на разстояние три крачки от себе си една мъртвешка глава, има точно същото възприятие както онзи, който възприема светлинните лъчи, които една действителна мъртвешка глава изпраща към него. В нас съществува същият вътрешен признак, безразлично, дали имаме пред нас една действителна мъртвешка глава или имаме една халюцинация. Единствената разлика между едното и другото възприятие е тази, че в единия случай протегнатата ръка напипва в празнотата, а в другия случай се натъква на едно твърдо съпротивление. Следователно основанието подкрепя зрението. Но подкрепата действително ли е такава, щото чрез нея да ни се предаде едно лишено от измама свидетелство? Това, което важи за едното сетиво, то важи естествено и за другото. Също и усещанията на осезанието се оказват като халюцинации. Анатомът *Хенле* изразява същия възглед в своите "*Антропологически сказки*" /1876 г./: "Всичко, чрез което вярваме, че са ни осведомили за един външен свят, са форми на съзнанието, към които външният свят се отнася само като възбуждащи причини, като възбуждане на сетивата в смисъла на физиологията. Външният свят няма цветове, няма звуци, няма вкусове; това, което той има действително, ние го научаваме по околен път или никак не узнаваме за него; що е това, чрез което той възбужда едно сетиво, за него заключаваме само от поведението му спрямо другите сетива, както например виждаме тона, т. е. трептенията на диапазона с очите и ги чувствуваме с пръстите; същността на някои възбуди, които се откриват само на едно сетиво, например възбудата на обонятелното сетиво, и до днес е недостъпна за нас. Броят на свойствата на материята се навежда според остротата на сетивата; когато едно сетиво липсва, за съответния човек е незаменимо изгубена една група от свойства; който би имал едно сетиво по-



вече, той би притежавал един орган за схващане на качества, които ние предчувствуваме също така малко, както слепият цвета".

Един обзор в областта на физиологичната литература от втората половина на 19-тото столетие показва, че този възглед за субективната природа на образа на възприятието е обхванал широки кръгове. Тук винаги ще се натъкнем на вариации на мисълта, която *Й. Розентал* е изказал в своята "Обща физиология на мускулите и нервите" /1877 г./: "Усещанията, които получаваме от външни впечатления, не са зависими от тези впечатления, от природата на тези впечатления, а от природата на нашите нервни клетки. Ние не усещаме това, което действа върху нашето тяло, а само това, което става в нашия мозък".

Доколко нашият субективен образ на света ни дава знаци, сигнали на обективния външен свят, за това ни дава една представа *Хелмхолц* в неговата "Физиологична оптика": "Да се зададе въпросът, дали киноварът е действително червен, както го виждаме, или дали това е само една измама на сетивата, е безсмислено. Усещането на червено е нормалната реакция на нормално изградените очи на отразената от киноара светлина. Един човек сляп за червения цвят ще вижда киноара черен или тъмно-сивожълт; и това също е правилната реакция на едно особено устроено око. Но той трябва да знае само, че неговото око е именно различно устроено от това на другите хора. По себе си едното усещане не е по-вярно или по-погрешно от другото, въпреки че тези, които виждат червеното имат голямото мнозинство. Въобще червеният цвят на киноара съществува само дотолкова, доколкото съществуват очи, които са употребени подобно на тези на болшинството от хората. Същото право има то да бъде качество на киноара да се вижда черно, именно за слепите за червения цвят. Въобще отразената от киноара светлината съвсем не може да бъде наречена по себе си червена, тя е червена само за определен род очи. Нещо друго е когато твърдим, че дължините на вълните на отразената от киноара светлина има определени от особеното естество на нашето око, при което обаче тогава също се касае за отношенията на веществото и за различните системи етерни вълни".

Ясно е, че за един такъв възглед целият сбор от явления на света се разпада на две части, в един свят на състояние на движение, който е независим от особената природа на нашата възприемателна способност, и един свят на субективни състояния, които се намират само вътре във възприемателните същества. Рязко е подчертал този възглед физиологът *Дю Боа Реймонд* в своята сказка: "За границите на природопознанието" изнесена на 45-тото събрание на германските природоизследователи и лекари в Лайпциг на 14 август 1872 година. Природопознанието е да припишем възприеманите от нас процеси във външния свят на движения на най-малките частици

на телата или "превръщане на природните процеси в механика на атоми". Защото "психологически факт на опита е, че там, където такова превръщане е успешно", нашата необходимост от познание е временно задоволена. Но и нашата нервна система и нашият мозък също са от телесно естество. Процесите, които стават в тях, могат да бъдат също само процеси на движение. Когато звукови или светлинни трептения се предават до моите сетивни органи и от там до моя мозък, те и тук не могат да бъдат нищо друго освен движения. Аз мога само да кажа: В моя мозък става определен процес на движение; и при това аз усещам "червено". Защото ако е безсмислено да кажем за кинолента: той е червен, то не по-малко безсмислено е да кажем за едно движение на мозъчните части, че то е светло или тъмно, зелено или червено. "Ням и тъмен по себе си, т.е. лишен от свойства" е светът за добития чрез естественонаучното разглеждане възглед, който познава "вместо звук и светлина само трептения на една лишена от свойства материя, на една първична материя, която в случая на звука е станала теглова материя, а в случая на светлината безтегловна материя... Това, което Мойсей казва в Битие: И бе светлина, е физиологически погледнато погрешно. Светлина бе едвам когато първото червено точково око на инфузориума за първи път различи светлото от тъмното. Без веществото на зрителното сетиво и без това на слуховото сетиво този горящ в цветове и звучащ свят би бил за нас тъмен и ням". /Граници на природопознанието, стр. 16/. Следователно съобразно с този възглед - чрез процесите във веществото на нашето зрително и слухово сетиво от немия и тъмен свят се създава като чрез магия един звучащ и цветове свят. Тъмният и ням свят е телесен; звучащият и цветен свят е душевен. Чрез какво този последният възниква от първия; чрез какво то движението става усещане? Тук, счита Дю Боа Реймонд, за нас се показва една "граница на природопознанието". В нашия мозък и във външния свят съществуват само движения; в нашата душа се явяват усещания. Ние никога не ще можем да разберем, как едното се ражда от другото". Наистина, при повърхностно разглеждане не изглежда, какво чрез познанието на материалните процеси в мозъка на нас ни стават разбираеми определени процеси и заложби от духовно естество. Към тази категория аз причислявам паметта, течението и асоциацията на представите, последствията от упражнението, специфичните таланти и др. подобни. Обаче в най-малкото размишление ни учи, че това е една измама. Ние бихме били поучени само върху определени вътрешни условия на духовния живот, които имат еднакво значение с външните чрез сетивни те впечатления, не обаче и върху възникването на духовния живот от тези условия. Каква мислима връзка съществува между определени движения на определени атоми в моя мозък от една страна, а от друга страна в първичните, неопределими по-нататък за мене и неотрицаеми факти: аз

чувствавам болка, чувствавам радост, вкусвам сладко, мириша ухание на роза, чувам оргелов тон, виждам червено и между също така не посредствено произтичащата от това сигурност: следователно аз съм? Абсолютно и завинаги е непонятно, защо за определен брой атоми на кислород, водород, азот, въглерод и т. н. не ще да е безразлично, как те стоят и се движат, как са стояли и са се движили, как ще стоят и ще се движат". За познанието не съществува никакъв мост от движението към усещането: това е вероизповедание на *Дю Боа Реймонд*. От движението в материалния свят ние не можем да проникнем вътре в душевния свят на усещанията. Знаем, че чрез движещата се материя се ражда усещане; обаче ние не знаем, как това е възможно. Но и в света на движението ние не се издигаме над движението. Можем да посочим за нашите субективни възприятия опре делени форми на движение, защото от протичането на възприятията правим заключение за протичането на движенията. Обаче нямаме никаква представа, какво се движи във в пространството. Казваме: материята се движи. Ние проследяваме нейните движения от това, което ни казват нашите душевни състояния. Но тъй като не възприемаме самото движещо се нещо, а само един субективен знак за него, ние също никога не можем да знаем, що е материя. Може би, счита *Дю Боа Реймонд*, ние бихме разрешили също и загадката на усещането, ако първо пред нас би стояла откритата загадката на материята. Ако бихме знаели, що е материя, ние вероятно бихме знаели също, как тя усеща. И двете неща са недостъпни за нашето познание. Тези, които искат да преодолеят тази граница, тях ще улучат думите на *Дю Боа Реймонд*: "Може би те биха могли да опитат това с единствения изход, със свръхнатурализма. Само че там, където започва свръх натурализмът, свръхестественото, там престава науката".

Новата естествена наука се проявява в две остри противоположности. Едната, монистичното течение, изглежда, че е на път да проникне от областта на природопознанието до най-важните въпроси на светогледа; другата обявява, че не е в състояние да отиде с естествена научните средства подалече от познанието: на това или на онова субективно състояние отговаря този или онзи процес на движение. И рязко стоят едни срещу други представителите на двете течения. *Дю Боа Реймонд* обяви Хекеловата "История на сътворението" за роман /Виж словото на Дю Боа Реймонд "Дарвин срещу Галиани"/. Родословните дървета, които Хекел нарисова въз основа на сравнителната анатомия, на онтогенезата и на палеонтологията, имат за него "толкова стойност, колкото в очите на историческия критик имат стойност родословните дървета на Омировите герои. Хекел обаче вижда във възгледа на *Дю Боа Реймонд* един ненаучен дуализъм, който по естествен начин трябва да даде една опора на назадничавите възгледи за света. "Тържествуването на спиритуалистите по отношение

"речта на границите на природопознанието" на Дю Боа Реймонд беше толкова по-ясно и оправдано, колкото дотогава Е. Дю Боа Реймонд се считаше като важен принципен представител на научния материализъм". Това, което пленява мнозина за разделяне света на две: на външни процеси на движението и на вътрешни /субективни/ на усещането и мисленето: Това е приложимостта на математиката върху първия вид промени. Когато се приеме, че съществуват материални частици /атоми/ със сили, тогава може да се изчисли, как тези атоми трябва да се движат под влиянието на тези сили. Привлекателната страна, която астрономията има с нейните строги изчислителни методи, бе пренесена в най-малките частици на телата. Астрономът изчислява от законите на небесната механика начина, по който небесните тела се движат. В откриването на планетите Нептун учените изживяха едно тържество на тази небесна механика. До такива закони, каквито са тези на движенията на небесните тела, могат да бъдат сведени също и движенията, които стават във външния свят, когато чуваме един звук, виждаме един цвят; може би някога ще могат да бъдат изчислени движенията, които стават в нашия мозък, когато изказваме съжденията: две по две прави четири. В момента, когато всичко ще може да се изчислява всичко, което може да доведе до изчислителни формули, светът ще бъде обяснен математически. В своето съчинение "Философски опит върху вероятностите" /1814/

*Лаплас* даде едно описание на идеала на едно такова обяснение на света: "Един дух, който за даден момент ще познава всички сили, които оживяват природата, и взаимното положение на съществата, от които тя се състои, когато освен това той би бил достатъчно обхванен, за да може да подложи на анализ тези данни, би разбрал в същата формула движението на големите небесни тела и на най-лекия атом: за него нищо не би било сигурно, и бъдещето както и миналото биха стояли пред неговия поглед. В съвършенството, което е знаел да даде на астрономията, човешкият ум предлага едно слабо копие на един такъв ум". Във връзка с тези думи *Дю Боа Реймонд* казва: "Както астрономът предсказва деня, в който след години една комета отново ще се яви от дълбините на мировото пространство на небесния свод, така един такъв дух би прочел в своите изчисления деня, когато гръцкият кръст отново ще блесне на джамията св. София и когато Англия ще изгори своите последни въглища".

Не може да има съмнение, че също и чрез най-съвършеното математическо познание на един процес на движението аз не ще добия нищо, което да ми изясни, защо този процес на движение се явява като червен цвят. Когато една топка удря друга, ние можем - така изглежда - да обясним посоката на втората. Можем да дадем математически, какво движение ще се роди от едно друго. Но ние не можем по този начин да дадем, как при оп

ределено движение се произвежда червения цвят. Можем само да кажем: когато е налице това или онова движение, тогава имаме този или онзи цвят. В този случай ние можем да опишем само един факт. Следователно, докато можем да обясним това, което може да се определи чрез изчисление - привидно противоположно на простото описание -, то по отношение на всичко, което не се подава на изчисление, ние стигаме само до едно описание.

Едно пълно със значение научно признание направи *Кирххоф*, когато в 1874 година резюмира задачата на механиката с думите: Тя трябва "да опише по един съвършен и най-прост начин движенията, които стават в природата". Механиката довежда до приложение математиката. *Кирххоф* признава, че с помощта на математиката не може да се постигне нищо друго, освен едно пълно и просто описание на процесите в природата.

За онези личности, които изискват от едно обяснение нещо съществено различно от едно описание според определени гледни точки, признанието на *Кирххоф* би могло да послужи като едно потвърждение на техния възглед, че съществуват "граници на природопознанието. *Дю Боа Реймонд* хвали "мъдрата въздържаност на учителя" /на *Кирххоф*/, който поставя задача на механиката, да описва движенията на телата, и ги поставя в противоположност на *Ернст Хекел*, който говори за "душите на атомите".

\* \* \* \* \*

Един много важен опит, светогледът да се изгради върху представата, че всичко, което възприемаме, е само резултат на нашата собствена организация, направи *Фридрих Алберт Ланге* /1823-1875 г./ в своята "История на материализма" /1864 г. /. той имаше смелостта и пред нищо спиращата се логичност и последователност, да мисли докрай тази основна представа. Силата на Ланге се криеше в един рязък и възможно всестранно изявяващ се характер. Той беше един от личностите, които могат да се заловят за много неща и със своята способност да се справят с това, с което са се заловили.

И, вземайки на помощ новата естествена наука, голямо значение доби особено действено възобновения от него Кантов начин на мислене, че ние възприемаме нещата, не както те изискват това, а както изисква това нашата организация. Всъщност *Ланге* не е произвел никакви нови представи; но той озари дадените светове на мислите с една светлина, която по своята яркост има нещо рядко в себе си. Нашата организация, на шият мозък със сетивата произвежда света на нашите усещания. Аз виждам "синьо", чувствавам "твърдост, защото съм организиран така и така. Но аз свързвам например представата за въська. Когато разглеждам мислително моите усещания, според моите закони на ума. Когато казвам, че

свойствата, които възприемам на едно тяло, предполага една материя с процеси на движения, аз също не излизам вън от мене. Чрез моята организация аз се намирам принуден да прибавя мислено към усещанията, които възприемам, материалните процеси на движение. Същият механизъм, който произвежда всички наши усещания, ражда също нашата представа за материята. Материята е също така само продукт на моята организация, както цветът или звукът. Също когато говорим за вещи в себе си, ние трябва да бъдем наясно върху факта, че с това не можем да излезем вън от нашата област. Ние сме така устроени, че е невъзможно да излезем вън от нас. Даже ние можем да си представим също и това, което се намира вън от нашата област, само чрез нашата представа. Ние долавяме една граница на нашата област; казваме си, че вън от тази граница трябва да съществува нещо, което произвежда в нас усещания. Но ние стигаме само до границата. Също така ние сами си поставяме тази граница, защото не можем да отидем по-нататък. "Рибата в езерото може да плува във водата, а не на сушата; но все пак тя може да се сблъска с главата с дъното и стените". Така ние можем да живеем вътре в нашите представи и усещания, обаче не и във външните неща; обаче ние се сблъскваме с една граница, отвъд която не можем да отидем по-нататък; където не можем вече да си кажем, освен: отвъд се намира неизвестното. Всички представи, които си образуваме върху това неизвестно, са неоправдани; защото не бихме могли да направим нищо друго, освен да пренесем добитите в нас представи върху неизвестното. Ако искаме да направим това, ние бихме били също така умни, както рибата, която си казва: от тук аз вече не мога да отида по-нататък, следователно от там нататък има една друга вода, в която искам да опитам да плувам по друг начин. Тя може да плува само във вода и никъде другаде.

Но сега едно друго обръщение на мисълта. То принадлежи към първото. *Ланге* изведе това обръщение като дух на неумолим стремеж към логическа последователност. Как стои следователно въпросът с мене, когато аз самият се наблюдавам? Не съм ли аз също така добре свързан със законите на моята собствена организация, както когато наблюдавам нещо друго? Моето око наблюдава предмета. По-скоро то го създава. Без око няма никакъв цвят. Аз вярвам, че имам пред мене един предмет, когато погледна по-точно, намирам, че моето око, следователно аз създавам предмета. Но сега искам да наблюдавам моето собствено око. Мога ли аз да сторя това по друг начин, освен отново с моите органи? Не е ли следователно също и представата, която си образувам за мене, само моя представа? Сетивният свят е продукт на нашата организация. Нашите видими органи са подобно на всички други части на света на явленията само образи на едни не познат свят. Ето защо нашата действителна организация оста-

ва също така скрита за нас, както действителните външни неща. Ние постоянно имаме пред нас само продукта на двете. Ние създаваме на основата на един непознат за нас свят от един непознат за нас Аз един свят от представи, който е всичко, с което можем да се занимаваме.

*Ланге* се пита: До къде води логически последователния материализъм? Да приемем, че всички заключения на нашия ум и всички усещания на нашите сетива са произведени чрез дейността на нашия свързан с материални условия мозък и на също така материалните органи. Тогава ние се намираме пред необходимостта да изследваме нашия организъм, за да видим, как той действа. Но това ние можем да сторим пак с нашите органи. Никакъв цвят без око; но също така никакво око без око. "Последователно материалистичното разглеждане на нещата се превръща чрез това в едно последователно идеалистично разглеждане. В нашето същество не можем да предположим никаква пропаст. Ние не можем да приписваме отделни функции на нашия организъм, на нашето същество на една физическа природа, а други на една духовна природа, и имаме право, когато за всичко, също и за механизма на мисленето, предположим физически условия и не си почиваме, докато не ги намерим. Но не по-малко имаме право, да считаме не само явяващия се за нас външен свят, но също и органите, с които схващаме този свят, като чисти образи на действително съществуващото. Окото, с което вярваме, че виждаме, е самото то един продукт на нашата представа, и когато намираме, че нашите зрителни образи са предизвикани от устройството на окото, ние никога не трябва да забравяме, че също и окото заедно с всички свързани с него органи, зрителният нерв заедно с мозъка и всички структури, които бихме могли да открием още там като причина на мисленето, са само представи, които на истина образуват един свързан в себе си свят, но все пак един свят, който сочи над самия себе си... Както казва *Хелмхолц*, сетивата ни дават въздействията на нещата, а не верни образи, камо ли самите неща. Към тези части въздействия принадлежат обаче също и самите сетива заедно с мозъка и с молекулярните движения, които си представяме в него". /История на материализма, стр. 734 и следв./ Ето защо *Ланге* предполага един свят отвъд нашия, независимо от това, дали този свят се състои от вещи в себе си или от нещо друго, което няма нищо общо с "вещта в себе си", тъй като също и това понятие, което си съставяме на границата на нашата област принадлежи само на света на нашите представи.

Следователно светогледът на *Ланге* води до мнението, че ние имаме само един свят от представи. Обаче този свят от представи ни заставя да приемем, че зад него съществува *нещо*; но той се оказва съвсем него ден да се произнесем по някакъв начин върху това нещо. Този е светогледът на абсолютно незнание, на агностицизма.

Че всеки научен стремеж трябва да остане безплоден, ако той не се придържа към това, което сетивата казват и към логическия ум, който свързва данните на сетивата: това е убеждението на *Ланге*. Но че сетивата и умът заедно не ни доставят нищо, освен един резултат на нашия собствен организъм, това му е ясно от неговите разглеждания върху произхода на познанието. Следователно всъщност за него светът е едно творение на сетивата и на ума. Това мнение го довежда до там, да не повдига никакъв въпрос за истинността на идеите. *Ланге* не познава една истина, която да ни изясни същността на света. Но именно чрез това той вярва, че не е нужно да признава никаква истинност на познанията на сетивата и на ума и следователно има открит път за идеите и идеалите, които човешкият дух си образува извън и над това, което сетивата и умът дават. Той несъмнено счита всичко, което се издига над сетивното наблюдение и над умственото познание, на измислица. Каквото и да е измислил някога един идеалистически философ върху същност та на фактите, то е нещо измислено. Чрез обратата, който *Ланге* е дал на материализма, се ражда по необходимост въпросът: защо измислените висши идеи да нямат стойност, тъй като самите сетива измислят? Чрез какво се различава едната форма на измисляне от другата? За този, който така мисли, трябва да съществува едно свършено друго основание, защо той прави една представа да има значение, отколкото за този, който вярва, че трябва да я остави да важи, защото тя е вярна. И *Ланге* намира това основание във факта, че една представа има стойност за живота. Важното не е това, че една представа е вярна, а това, че тя е ценна за човека. Само едно трябва ясно да се познава: фактът, че виждам една роза червена, че свързвам едно следствие с причината, това аз имам като нещо с всички усещачи и мислещи създания. Моите сетива и моят ум не могат да си създадат никакви специални стойности. Обаче когато аз се издигна над това, което измислят сетивата и умът, тогава аз не съм свързан вече с организацията на целия човешки вид. *Шилер*, *Хегел*, *Хинц* и *Кунц* виждат едно цвете по същия начин; това, което *Шилер* измисля върху цветето, което *Хегел* мисли върху него, *Хинц* и *Кунц* /Иван и Драган/ не го измислят и мислят по същия начин. Обаче като Иван и Драган грешат, когато считат тяхната представа за цветето за нещо действително намиращо се вън от тях, така *Шилер* и *Хегел* биха грешили, ако биха считали своите идеи за нещо друго освен измислици, които отговарят на техните духовни нужди. Това, което сетивата и умът измислят, принадлежи на целия човешки род; тук никой не може да се отклони от другия. Това, което се издига над измислиците на сетивата и на ума, е работа на отделния индивид. Обаче на тази измислица на индивида *Ланге* признава една стойност също и за целия човешки род, когато отделния човек, който "я създава, е богато и нормално надарен и е типичен



в неговия начин на мислене и благодарение на тези качества е призван чрез силата на неговия дух да бъде ръководител". Така *Ланге* смята чрез това да осигури на идеалния свят неговата стойност, като превръща също и така наречения действителен свят в измислица, в поезия. Навсякъде, където можем да насочим поглед, той вижда само измислица, поетизиране, от най-ниската степен на сетивните възприятия, при който "индивидът се явява още изцяло свързан с основните черти на рода, нагоре да творческото царуване и поезията". "Можем да наречем функциите на сетивата и на ума, който свързва възприятията, сетивата и ума, който създават за нас действителността, нисши по отношение на полето на духа в свободно творещото изкуство. Обаче в тяхното цяло и в тяхната връзка те не могат да бъдат подчинени на друга духовна дейност. Както нашата действителност не е една действителност според желанието на нашето сърце, тя все пак е здравата основа на цялото наше духовно съществуване. Индивидът израства от почвата на рода и общото и необходимо познание съставлява единствено сигурната основа за издигането на индивида до едно естетическо схващане на света". /История на материализма, 1887 г., стр. 824 и следв. /

*Ланге* счита за грешка на идеалистическите светогледи ни това, че с техните идеи те са се издигнали над света на сетивата и на ума, а тяхното вярване, че с тези идеи е постигнато нещо повече от едно индивидуално поетизиране, измисляне. Човек трябва да си изгради един идеален свят; но той трябва да има съзнанието, че този идеален свят не е нищо друго освен едно измисляне. Ако някой твърди, че той е нещо повече, тогава постоянно и постоянно ще изплува материализмът, който казва: аз притежавам истината; идеализмът е измислица. Така да бъде, казва *Ланге*: идеализмът е измислица; но също и материализмът е измислица, поезия. В идеализма индивидът е този, който съчинява, в материализма родът. Ако и двете течения имат съзнание за тяхната същина, тогава всички е в ред: науката на сетивата и на ума с нейните строги, обвързващи за целия род доказателства; идейната поезия с нейните създадени от индивида, но въпреки това пълноценни за рода по-висши светове на представата. "Едно е сигурно: че човекът се нуждае от едно допълнение на действителността чрез един създаден от самия него идеален свят, и че най-висшите и най-благородни функции на неговия дух действуват съвместно в такива творения. Трябва ли обаче това свободно деяние на духа да приема постоянно и постоянно измамната форма на една доказваща наука? Тогава материализмът винаги ще се явява отново и ще разрушава най-смелите спекулации, като се стреми да отговаря на стремежа към единство на разума с един минимум на издигане над действителното и доказуемото". /История на материализма, стр. 828/.

При *Ланге* един пълнен идеализъм върви тържествено наред с едно пълно отказване от истината. За него светът е измислица, съчинение; обаче едно съчинение, което той като такова не по-малко цени, както ако би могъл да го познае за истина, за действителност. Сред модерното развитие на светогледите две течения с рязко изразен естественонаучен характер стоят сурово едно срещу друго. Монистичното, в което се движи *Хекеловият* начин на мислене, и едно дуалистично течение, чийто най-енергичен и най-последователен защитник е *Ф. А. Ланге*. Монизмът вижда в света, който човек може да наблюдава, една истинска действителност и не се съмнява в това, че със своето придържашо се към наблюдението мислене той може да до бие също познания от съществено значение върху тази действителност. Той не си въобразява, че може да изчерпи основната същност на света с няколко смело измислени формули; на ръка с фактите той пристъпва напред и си образува идеи върху връзките на тези неща. Обаче за тези свои идеи той е убеден, че те му дават едно знание за едно истинско съществуване. Дуалистичният възглед на *Ланге* дели света на един познат и на един непознат свят. Първия свят той третира по същия начин както монизмът според ръководната нишка на наблюдението и на съзерцаващото мислене. Обаче той вярва, че чрез това наблюдение и чрез това мислене не може да се знае и най-малкото нещо върху истинската ядка на света. Монизмът вярва в истинността на действителното и вижда най-добрата опора за човешкия идеен свят в това, че основа на този идеен свят на света на наблюдението. В идеите и идеалите, които черпи от природното съществуване, той вижда същности, които задоволяват неговата душа, неговата морална потребност. В природата той вижда най-висшето съществуване, което иска да познае не само чрез мисленето, но на което дарява една сърдечна отдайност, своята цяла любов. Дуализмът на *Ланге* счита природата за неподходяща да задоволи най-висшите потребности на духа. Той трябва да приеме за този дух съществуването на един особен свят на по-висшето измисляне, на по-висшето съчинение, който го извежда над това, което разкриват наблюдението и мисленето. В истинското познание на монизма е дадена една най-висша духовна стойност, която поради нейната истинност придава на човека също и най-чистия морален и религиозен патос. Познанието не може да гарантира на дуализма едно такова задоволство. Той трябва да мери стойността на живота със същности различни от истината. Идеите нямат стойност, защото са от истината. Те имат стойност, за щото служат на живота в неговите най-висши форми. Животът не се оценява с идеите, а идеите получават стойност при тяхната плодотворност за живота. Човекът се стреми не към истински познания, а към пълно ценни мисли.

\* \* \* \* \*

В признаването на естествонаучния начин на мислене *Ф. А. Ланге* е в съгласие с монизма дотолкова, до колкото отрича всякакъв друг източник за познаване на действителното; само че той отрича на този начин на мислене всяка способност да проникне в същността на нещата. За да се движи върху сигурна почва, той отрязва крилата на човешкия начин на мислене. Това, което *Ланге* върши по един внушителен начин, отговаря на една дълбоко кореняща се в развитието на светогледите на новото време склонност на мислите. Това се вижда свършено ясно и в една друга област на идейния свят на 19-тото столетие. Минавайки през различните фази този идеен свят се развива до гледища, от които *Херберт Спенсер* основава по същото време както *Ланге* в Германия един дуализъм, който от една страна се стреми към пълно естествонаучно познание на света, а от друга страна изповядва агностицизъм по отношение същността на съществуването. Когато *Дарвин* публикува своя труд за "Произхода на видовете" и с това даде на монизма най-здравата опора, той можа да признае хвалейки го естествонаучния начин на мислене на *Спенсер*. "В едно от неговите есета /1852 г./ *Херберт Спенсер* поставя една срещу друга теорията на сътворението и тази на органическото развитие на един чудно сръчен и действителен начин. От аналогията с резултатите на отбора, от промените, на които са подложени ембрионите на много видове, от трудността да се различава видът от варистета и от принципа на една обща редица от степени той заключава, че видовете са се изменили. Той прави тези изменения зависими от изменените условия. Авторът е третирали също /1855 г./ и психологията според принципа на необходимото степенувано добиване на всяка духовна сила и способност". Както модерният основател на новия възглед за процесите на живота така и други мислите ли на естествената наука се чувствуват привлечени към *Спенсер*, който се стреми да обясни действителността от неорганичните факти чак до психологията в посоката, която е изразена в горесцитираното изказване на *Дарвин*. Обаче *Спенсер* стои също и на страната на агностиците, така че *Ф. А. Ланге* трябва да каже: "*Херберт Спенсер* уважава, сродно на нашата собствена гледна точка, един материализъм на явлението, чието относително оправдание в естествената наука намира своите граници при мисълта за едно непознаваемо абсолютно".

Можем да си представим, че *Спенсер* е бил доведен до своето гледище изхождайки от същите положения както *Ланге*. Той е бил предхождан в развитието на мисълта в Англия от духове, които са били ръководени от двойни интереси. Те искаха да определят, какво всъщност притежава човекът в своето познание. Обаче искаха също същността на света да не бъде разклатена от никакво съмнение и от никакъв разум. Но един повече

или по-малко изразен начин всички те бяха овладени от чувството, което изразява Кант, когато казва: "Аз трябваше да се откажа от знанието, за да получа място за вярата". /Виж том. I на тази история на светогледите, стр. 39/.

Пред входа на развитието на светогледите на 19-тото столетие стои в Англия *Томас Рейд* /1710-1796 г. /. Основна черта на убеждението на този човек е това, което и *Гьоте* изказва в своя възглед с думите: "В крайна сметка, както ми се струва, това са практическите и самокоригиращите се операции на общия човешки ум, който се осмелява да се упражнява в една по-висша сфера". /Виж Гьотеви съчинения, том 36, стр. 595 в Германската Национална Литература на Кюршнер./ Този обикновен човешки ум не се съмнява, че има работа с действителни, истински неща и процеси, когато разглежда фактите в света. *Рейд* счита за жизнеспособен само един такъв светоглед, който се придържа към този основен възглед на здравия човешки ум. Даже когато бихме допуснали, че нашето наблюдение може да ни лъже и че истинската същност на неща та би била съвършено друга, различно от това, което сетивата и умът ни казват, ние не трябва да се смущаваме от една такава възможност. Ние можем да се справим в живота само тогава, когато вярваме на нашето наблюдение; всичко останало не ни интересува. От гледна точка *Рейд* вярва, че може да стигне до действително задоволителни истини. Той не се стреми да стигне до един възглед върху нещата чрез сложни мислителни операции, а чрез връщане към възгледи приети инстинктивно от душата. А инстинктивно, не съзнателно душата притежава вече правилното, преди да предприеме да осветли с факела на съзнанието вътре мисловно в своето собствено същество. Тя знае инстинктивно, какво трябва да държи от свойствата и процесите на света на телата; но инстинктивно също на нея е присъща посоката на нейното морално поведение, едно съждение върху доброто и злото. *Рейд* насочва мисленето чрез неговото призвание върху вродените истини на човешкия ум, върху наблюдението на душата. От сега нататък тази черта за наблюдаване на душата остава като нещо свойствено на английското развитие на светогледите. Изпъкнали личности, които стоят сред това развитие, са *Уилям Хемилтън* /1788-1856 г./, *Хенри Менсъл* /1820-1871 г./, *Уилям Уйуъл* /1795-1866 г./, *Джон Хершел* /1792-1871 г./, *Джеймс Мил* /1773-1836 г./, *Джон Стюарт Мил* /1806-1873 г./, *Александър Бейн* /роден в 1818 г./, *Херберт Спенсер* /роден в 1820 г. /. Всички те поставят психологията в центъра на техния светоглед.

Също и за *Хемилтън* за истина важи тава, което първоначално душата си вижда принудена да приеме за истина. По отношение на първичните истини престава доказателството и разбирането; ние можем просто да констатираме тяхното появяване на хоризонта на съзнанието. В този смисъл

те са неразбираеми. Обаче към първичните определения на съзнанието принадлежи и това, че всяка вещь в този свят е зависима от нещо, което ние не познаваме. Ние намираме в света, в който живеем само зависими неща, някъде нещо без условно независимо. Обаче такова нещо трябва да съществува. Когато намерим нещо зависимо, ние трябва да предположим нещо независимо. С нашето мислене не можем да проникнем в независимото. Човешкото знание е разчетено върху зависимото и се заплита в противоречия, когато прилага своите мисли, които са много подходящи за зависимото, върху независимото. Следователно знанието трябва да отстъпи, когато стигаме до входа към независимото. Тук религиозната вяра е на своето място. Чрез признанието, че не може да знае нищо за съществуващата ядка на света, само чрез такова признание човекът може да бъде едно морално същество. Той може да приеме съществуването на един Бог, който произвежда в света един морален ред. Никаква логика не може да отнеме тази вяра в един безкраен Бог, щом бъде познато, че всяка логика се насочва само върху зависимото, а не върху независимото. *Менсъл* е ученик и продължител на *Хемилтън*. Той облича неговите възгледи в още по-крайни форми. Не ще прекалим ако кажем, че *Менсъл* е един адвокат на вярата, който не разсъждава безпартийно за религиозната догма. Той е на мнение, че религиозните истини на откровението заплитат безусловно познанието в противоречия. Обаче това не се дължи на някаква липса в истините на откровението, а на това, че човешкият дух е ограничен и никога не може да проникне в областите, за които говори откровението. *Уилям Уйуъл* вярва, че най-добре може да постигне един възглед за значението, произхода и стойността на човешкото знание, като се изследва, как отварящи пътища духове на науката са стигнали до техните познания. Неговата "История на индуктивните науки" /1837 г./ и неговата "Философия на индуктивните науки" /1840 г./ се занимават с това, да прозрат психологията на научното изследване. С помощта на забележителни научни открития той се стареа да познае, колко от нашите представи принадлежи на външния свят и колко на самия човек. *Уйуъл* намира, че във всяка наука човекът допълва от себе си наблюдението. *Кеплер* притежава понятието на елипсата, преди да открие, че планетите се движат в елипси. Следователно науките се раждат не само чрез приемане от вън, а чрез дейна намеса на човешкия дух, който отпечатва своите закони на това, което приема. Обаче науките не стигат до последните същности на нещата. Те се занимават с подробностите на света. Обаче както за всяка отделна вещь се приема например една причина, трябва да се предположи една такава причина и за целия свят. Тъй като науката не е в състояние да разбере една такава причина, трябва да се намеси допълващо догмата. Както *Уйуъл* също така и *Хершел* се стреми да добие един възглед върху ражда-

нето на знанието в човешкия дух чрез разглеждането на множество примери. /"Встъпителна лекция върху изучаването на натурфилософията", е излязла в 1831 година. /

*Джон Стюарт Мил* принадлежи към онзи тип мислители, които са проникнати от чувството: човек не може да бъде достатъчно предпазлив, когато се касае за установяване на това, което в човешкото познание е сигурно и кое е несигурно. Фактът, че още от момчешка възраст той е бил въведен в най-различните клонове на знанието, е оставил своя отпечатък върху неговия дух. Още на възраст от три години той е вземал лекции по гръцки език, скоро след това е бил обучаван в аритметиката. От рано се е запознал също и с други области на обучението. Още повече е действувала върху него формата на обучението, което неговият баща, известният като мислител *Джейз Мил* така е устроил, че най-острата логика е станала негова природа. От автобиографията научаваме: "Какво може да се открие чрез мисленето, това моят баща никога не ми казваше, преди да съм изчерпил моите сили, за да откроя всичко сам". При един такъв човек нещата, които занимават неговото мислене, трябва да станат в най-истинския смисъл на думата съдба на неговия живот. "Аз никога не съм бил дете, никога не съм играл на крикет; нали е по-добре да се остави природата да върви по своите собствени пътища", казва *Дж. Ст. Мил*, не без връзка с опитностите, които някой има, чиято съдба е по такъв начин единствено мисленето. Върху него, който беше минал през това развитие, трябваше да тежат с пълната сила въпросите за значението на знанието. Доколко познанието, което за него е самият живот, може да доведе до изворите на мировите явления? Посоката, която развитието на мислите на *Мил* взе, за да получи обяснение върху тези въпроси, е била също така преждевременно определена от неговия баща. Мисленето на *Джейз Мил* изхождаше от психологическия опит. Той наблюдаваше, как в човека една представа се свързва с друга. Чрез свързването на една представа с друга човекът добива своето знание за света. Следователно той трябва да се запита: В какво отношение стои свързването на представите с връзката на нещата в света? Чрез един такъв начин на разглеждане нещата мисленето става недоверчиво към самото себе си. В човека представите биха могли по възможност да се свържат по един различен начин, отколкото въвн от света са свързани нещата. Върху това недоверие е изградена логиката на *Джон Стюарт Мил*, която в 1843 година излезе като негово главно съчинение под заглавието "Система на логиката"/.

Едва ли можем да си представим по въпроса на светогледа една по-остра противоположност от тази съществуваща между "Логиката" на *Мил* и излязлата 27 години по-рано *Хегелова* "Наука на логиката". При Хегел ние намираме най-високото доверие към мисленето, пълната сигурност върху

това, че не може да ни измами това, което изживяваме в самите нас *Хегел* се чувства като член на света. Следователно това, което той изживява в себе си, трябва да принадлежи също и на света. И понеже познава най-непосредствено себе си, той вярва в това, което познава в себе си и според него съди за целия останал свят. Той си казва: Когато възприема една външна вещ, тя може да ми покаже само нейната външна страна, а нейната същност остава забулена. Това е невъзможно при самия мене. Аз прониквам себе си с моя поглед. Но след това аз мога да сравня нещата във в моето собствено същество. Когато те издават в тяхната външна страна нещо от моето собствено същество, тогава аз трябва да им припиша също нещо от моето същество. Ето защо *Хегел* търси изпълнен с доверие духа, връзката на мислите, която намира в себе си, също и във в природата. *Мил* се чувства първо не като член, а като зрител на света. Нещата, намиращи се във в света, са нещо непознато за него и той посреща с недоверие мисълта, която човек си съставя върху тези неща. Ние възприемаме човеци. Досега винаги сме наблюдавали, че хората са умирали. Ето защо сме си образували съждението: Всички хора са смъртни. "Всички хора са смъртни; херцогът фон Велингтон е човек; следователно херцогът фон Велингтон е смъртен". Така заключават хората. Но какво им дава право за това? пита *Дж. Ст. Мил*. Ако някога един единствен човек се окаже безсмъртен, тогава цялото съждение би било преобърнато. Трябва ли затова, защото до сега всички хора са умирали, да предположим също, че те ще умират също и в бъдеще? Всяко знание е несигурно. Защото ние вадим заключение от наблюденията, които сме направили, за неща, за които не можем да знаем нищо, докато не сме направили съответните наблюдения и по отношение на тях. Какво би казал за един такъв възглед някой, който мисли в смисъла на *Хегел*? Не е трудно да си създадем една представа за това. От сигурни понятия знаем, че всички радиуси на един кръг са равни. Когато в действителността срещаме един кръг, ние твърдим и за този действителен кръг, че неговите радиуси са равни едни на други. Ако след четвърт час наблюдаваме същият кръг и намираме, че неговите радиуси са неравни помежду си, ние не се решаваме да отсъдим: при известни обстоятелства радиусите в един кръг могат да бъдат също и неравни помежду си, а си казваме: това, което по-рано е било кръг, се е удължило и превърнало в елипса. Така приблизително би се поставил един мислител в смисъла на *Хегел* спрямо съждението: всички хора са смъртни. Ние не сме си съставили чрез наблюдението, а чрез вътрешно изживяване на мисълта понятието за човека, както той си е съставил понятието за кръга. Към понятието за човека принадлежи смъртността, както към понятието за кръга равенството на неговите радиуси. Когато в действителността срещнем едно същество, което има всички други признаци за човека, това

същество трябва да има също и признака на смъртността, както други признаци на кръга влекат след себе си този на равенството на неговите радиуси. Ако би срещнал едно същество, което не умира, *Хегел* би могъл да каже само: това не е никакъв човек; но не: един човек би могъл да бъде също безсмъртен. Той предполага именно, че понятията се образуват в нас не произволно, а се коренят в същността на света, както ние самите принадлежим на тази същност. Щом веднъж в нас се е образувало понятието за човека, това понятие произхожда от същността на нещата; и ние имаме пълното право, да го приложим и към това същество. Защо в нас се е родило понятието за смъртния човек? Именно защото то има своето основание в природата на нещата. Който вярва, че човекът стои напълно вън от нещата и като външностоящ си образува своите съждения може да си каже: до сега ние сме виждали хората да умират, следователно да си образуваме понятието на зрителя: смъртни човеци. Който има съзнание, че той самият принадлежи към нещата, и тези последните се изказват в неговите мисли, той си казва: до сега всички хора са умирали; следователно присъщо и на тяхното същество да умират; и който не умира, той не е никакъв човек, а нещо друго. *Хегеловата* логика е станала логика на нещата; защото за *Хегел* езикът на логиката е една действие на същността на света; този език не е нещо прибавено от вън към тази същност чрез човека. Логиката на *Мил* е логика на зрител, която първо прерязва нишката свързваща я със света.

*Мил* обръща вниманието на това, как мисли, които за определена епоха изглеждат като безусловно сигурни вътрешни изживявания, се отхвърлят въпреки това от една следваща епоха. Например, в Средновековието хората са вярвали, че е невъзможно да съществуват антиподи и че звездите би трябвало да падат, ако не биха били окачени на здрави, твърди сфери. Следователно човек може да добие едно правилно отношение към това знание само тогава, когато въпреки съзнанието, че логиката на света се изказва в него, в отделни случаи се образува едно постоянно нуждаещо се от корекция съждение само чрез методическо изпитва не връзката на своите представи с помощта на наблюдението. И методите на наблюдението са тези, които *Дж. Ст. Мил* се старее да установи в своята логика по един студено пресмятащ начин. Да предположим, че едно явление винаги се е явявало при определени условия. В определен случай от тези условия се явява една цяла редица; липсват само отделни от тях. Явлението не се появява. Тогава трябва да заключим, че не настъпилите условия се намират в една причинна връзка с ненастъпилото явление. Когато две вещества винаги са се съчетавали в едно химическо съединение и в един случай не правят това, трябва да проучим, какво не е налице този път, а иначе винаги е било налице. Чрез такъв един метод ние стигаме до представи върху



вързките на нещата, които ние с право можем да считаме като такива, които имат своето основа ние в природата на нещата. *Мил* иска да проучи методите на наблюдението. Логиката, за която *Кант* е казал, че от *Аристотел* насам тя не е направила нито крачка напред, е едно средство за ориентиране сред самото мислене. Тя показва, как от правилната мисъл стигаме до друга. Логиката на *Мил* е едно средство за ориентиране сред света на фактите. Тя иска да покаже, как от наблюдения човек стига до тези съждения на нещата. *Мил* не прави никаква разлика между човешките съждения. За него всичко произхожда от наблюдението, всичко, което човек мисли върху нещата. Той не иска да допусне едно изключение даже и по отношение на математиката. Тя също трябва да добие своите основни познания от наблюдението. Във всеки случай, които сме наблюдавали до сега, ние сме виждали, че две прави линии, които веднъж са се пресекли, се отдалечават една от друга /дивергират/ и не се пресичат вече втори път. От това заключаваме, че те не се пресичат. Обаче ние нямаме едно съвършено доказателство за това. Следователно за *Стюарт Мил* светът е нещо чуждо за човека. Човекът наблюдава в неговите явления и ги подрежда според това, което те му подсказват в неговия мислителен живот. Той вижда в явленията редовности, правилности и стига чрез логично-методически изследвания на тези редовности до природните закони. Обаче нещо него до вежда в основата на самите неща. Ето защо човек може много добре да си представи, че всичко в света може да бъде също и другояче. *Мил* е убеден, който е свикнал с абстракция и анализ и честно прилага своите способности, след достатъчно упражнение на своята мисловна способност не намира никаква трудност в идеята, че в някоя звездна система различна от нашата не ще се намери нищо от законите, които са валидни за нашата.

Логически последователно е само тогава, когато тази гледна точка на зрител на света се разпростре от страна на *Мил* и върху собствения *Аз* на човека. Вътре в този *Аз* идват и си отиват представи, свързват се и се разделят; за това човекът има възприятие. Едно същество, което като "*Аз*" остава еднакво на себе си в това идване и отиване, разделяне и свързване на представите, такова същество той не вижда. До сега той е виждал да възникват в него представи и предполага, че така ще бъде по-нататък. От тази възможност, че около един център се подрежда един свят от представи, се ражда представата за "*Аза*". Следователно и спрямо своя собствен "*Аз*" човекът е зрител. Той се оставя неговите представи да му кажат, какво може да знае върху себе си. *Мил* разглежда фактите на спомена и на очакването. Когато всичко, което знае за себе си, трябва да се изчерпи в представи, аз не мога да кажа: аз си спомням за една представа, която съм имал по-рано, или аз очаквам настъпването на определено изживяване, а

една представа си спомня за самата се бе си или очаква своето бъдеще настъпван. "Когато" - казва *Мил* - "говорим за една редица от възприятия, която осъзнава себе си като развиваща се и минала. И сега ние се намираме в дилемата, или да кажем, че "Азът или духът и нещо различно от възприятията, или да твърдим парадокса, че една проста редица от представи може да има съзнание за своето минало и бъдеще". *Мил* не може да излезе от тази дилема. За него тя крие в себе си една неразрешима загадка. Той е скъсал именно връзката между себе си, наблюдателя, и света и не е в състояние да я завърже. За него светът остава нещо отвъдно непознато, което прави впечатление върху човека. Всичко, което този последният знае за отвъдния непознат свят, че съществува възможността този свят да предизвика в него възприятия. Следователно вместо за действителни неща вън от него, човекът може всъщност да говори само за това, че съществуват възможности за възприятие. Който говори за вещи в себе си, се губи в празни думи; само който говори за съществуващата възможност за настъпване на усещания, възприятия, представи, той се движи на почвата на фактите.

*Стюарт Мил* изпитва едно остро отвращение към всички мисли, които са добити по други пътища освен чрез сравнение на фактите, чрез проследяване на подобното, аналогичното и съпринадлежащото в явленията. Той счита, че на човешкото поведение в живота може да се нанесе най-голяма вреда, когато човек се люлее във вярването: може да се стигне до някаква истина по друг път освен чрез наблюдението. В това отвращение на *Мил* ние чувствуваме страха, да не би при всеки стремеж към познание той да се държи по друг начин освен като приемащ /пасивен/ по отношение на нещата. Те трябва да диктуват на човека, какво трябва да мисли той върху тях. Ако иска да излезе вън от приемането и да каже нещо върху нещата от самия себе си, тогава на него му липсва всякаква гаранция за това, че това негово собствено създание има действително нещо общо с нещата. В крайна сметка в този възглед се касае за това, че неговият последовател не може да се реши да причисли своето собствено самодейно мислене към света. Именно фактът, че при това той е самодееен, това го обърква. Той би искал да заличи напълно своето себе, за да не би да при меси нещо погрешно и това, което явленията казват върху себе си. Той не оценява правилно факта, че неговото мислене също принадлежи към природата както и растежът на един стрък трева. Но както е ясно, че трябва да наблюдаваме стръка трева, когато искаме да знаем нещо за него, така ясно би трябвало да бъде също, че трябва да запитаем и нашето собствено самодейно мислене, когато искаме да узнаем нещо за него. Как бихме могли, според думите на *Гьоте*, да познаем нашето отношение към самите нас и към света, ако в процеси на познанието искаме да заличим изцяло себе

си? Колкото и големи да са заслугите на *Мил* за намиране на методите, чрез които човек познава всичко, което не зависи от него: чрез неговия метод не може да се добие един възглед върху това, в какво отношение стои човек към самия себе си и към външния свят. Всички тези методи имат своята валидност за отделните науки, не обаче и за един обширен светоглед. Що е това самодейно мислене, не може да ни научи никакво наблюдение: това мислене то може да научи от само себе си. И понеже мисленето може да каже нещо върху себе си само чрез себе си, то може също само да си каже нещо върху неговото отношение към външния свят. Следователно начинът на мислене на *Мил* изключва напълно добиването на един светоглед. Такъв светоглед може да се добие само чрез едно потпяващо се в себе си и чрез това виждащо себе си и своето отношение към външния свят мислене. Че *Стюарт Мил* хранеше една антипатия към едно такова градящо върху себе си мислене, това мажем да разберем добре от неговия характер. В едно писмо /виж Гомперц: Джон Стюарт Мил, Виена, 1889 г./ *Гледстоун* казва, че той е обичал да нарича в разговори *Мил* като "светия на рационализма". Един човек, който се проявява напълно по този начин в мисленето, поставя на мисленето големи изисквания и се стреми според най-големите възможни предпазни мерки то да не го измами. Чрез това той става недоверчив към мисленето. Той вярва, че лесно може да изпадне в несигурност, когато изгубва здравите опорни точки. И основна черта на личността на *Мил* е несигурността по отношение на всички въпроси, които излизат въвн от строгото знание на наблюдението. Който проследява неговите съчинения, ще види навсякъде, как *Мил* разглежда такива въпроси като открити, върху които не се осмелява да произнесе едно сигурно съждение.

\* \* \* \* \*

Към непознаваемостта на същността на нещата се придържа също и *Херберт Спенсер*. Той се запитва първо: Чрез какво стигам аз до това, което наричам истина върху света? Аз наблюдавам отделни неща при вещите и си образувам върху тях съждения. Наблюдавам, че при определени условия кислородът и водородът се съединяват и образуват вода. Аз си образувам едно съждение върху това. Това е една отделна истина, която се простира само върху малък кръг неща. След това наблюдавам отделните наблюдения и чрез това стигам до по-обхватни, по-общи истини върху това, как въобще веществата се съединяват химически. Всяко познание почива върху това, че човек преминава от отделни истини до все по-общи истини, за да завърши накрая до най-висшата истина, която той не може да припише на никоя друга; която следователно той трябва да приеме, без да може да я разбере по-нататък. Обаче в този път на познанието ние ня-

маме никакво средство да проникнем до абсолютната същност на света. Според това мнение мисленето не може да направи нищо друго, освен да сравнява различните неща помежду си и да си образува върху това, което в тях е от еднакво естество, общи истини. Обаче в нейната особеност мировата Същност не може да бъде сравнена с нищо друго. Ето защо по отношение на нея мисленето не може да направи нищо. То не може да стигне до нея.

В подобни начини на мислене ние винаги слушахме да говори заедно мисълта, която се образувала на осно вата на физиологията на сетивата /Виж по-горе на стр. 34/. При много мислители тази мисъл така се е сраснала с техния духовен живот, че те я считат за най-сигурното нещо, което може да съществува. Те си казват: човекът познава нещата само чрез това, че има съзнание за тях. Но сега те превръщат, повече или по-малко неволно, тази мисъл в другата: човек може да знае за това, което влиза в съзнанието; обаче остава непознато, какви са били нещата, преди те да влязат в съзнанието. Ето защо също и усещанията на сетива та се разглеждат така, като че те биха били в съзнанието; защото вярва се, че те трябва първо да влязат в него, следователно да останат негови части /представи/, ако човек иска да знае нещо за тях.

Също и *Спенсер* се придържа здраво към това, че от нас хората зависи, как можем да познаваме, и че поради това извън онова, което нашите сетива и нашето мислене ни доставят, трябва да приемем съществуване то на нещо непознаваемо. Ние имаме една ясно съзнание за всичко, което нашите представи ни казват. Обаче в тази яснота е примесено едно неопределено съзнание, което казва, че на основата на всичко, което наблюдаваме и мислим, лежи нещо, което не можем вече да наблюдаваме и да мислим. Ние знаем, че имаме работа само с чисти явления, а не с пълни съществуващи за себе си действителности. Но именно защо то знаем също, че на неговата основа лежи един действителен сват, който не можем да си представим. Чрез такива обръщения на своето мислене *Спенсер* вярва, че може да постигне пълното помирение на религията и познанието. Съществува нещо, което е недостъпно за никакво познание; следователно съществува нещо, което религията може да обхване във вярата, в една вяра, която безсилното познание не може да разклати.

А сега онази област, която *Спенсер* счита за достъпна за познанието, той прави от нея изцяло едно поле за представите на естествената наука. Там, където предприема да обяснява, той върши това само в смисъла на естествената наука.

*Спенсер* си представя процеса на познанието на естественонаучен начин. Всеки орган на едно същество се е родил чрез това, че съответното същество се е приспособило към условията, при които то живее. Към чо-

вешките условия на живот принадлежи това, че човекът се ориентира в света мислейки. Неговият орган на познанието се ражда чрез приспособяване на неговия мислителен живот към условията на външния свят. Когато човек изказва нещо върху една вещь или един процес, това не означава нищо друго, освен че той се приспособява към заобикалящия свят. Всички истини са се родили по този път на приспособяването. Обаче това, което се добива чрез приспособяването, може да се предаде по наследство на потомците. Нямаат право онези, които твърдят, че на човекът е присъщо по неговата природа едно дадено завинаги разположение към общите истини. Това, което се явява като такова разположение, то не е съществувало някога при неговите прадеди, а е било добито чрез приспособяване и се е предало по наследство на потомците. Когато някои философи говорят за истини, които човек не е нужно да черпи от своя собствен индивидуален опит, а са предварително заложили в неговия организъм, те са прави в известно отношение. Обаче и такива истини са също добити, само че не от човека като индивид, а от рода. Отделният човек е наследил готово това, което е било добито в минали времена. Гьоте казва, че е участвувал в някои разговори върху Кантовата "Критика на чистия разум" и е констатирал при това, че стрият главен въпрос се възстановява, според който се пита, "Колко много допринася за нашето духовно съществуване нашето себе и колко много външният свят?" И той продължава по-нататък: "Аз никога не съм разделял двете и когато съм философствувал по мой начин върху обектите, аз го вършех с несъзнателна наивност и действително вярвах, че виждам своите мнения пред очите си". *Спенсер* постави този "стар главен въпрос" в светлината на естественонаучния начин на мислене. Той вярваше да покаже, че несъмнено развития човек трябва да допринесе също и от своето себе за своето духовно съществуване; обаче това себе също е съставено от наследените части, които нашите прадеди са добили в борбата с външния свят. Когато днес вярваме, че виждаме пред очите си нашите мнения, те не са били винаги нашите мнения, а са били някога наблюдения, които са били действително направени с очите при външния свят. Следователно и пътят на *Спенсер* е както този на *Стюарт Мил* такъв, който изхожда от психологията. Обаче *Мил* остава при психологията на индивида. *Спенсер* се издига от индивида до неговите прадеди. Индивидуалната психология е в същото положение както историята на зародиша /онтогенезата/ в зоологията. Определени явления на развитието на зародиша са обясними само тогава, когато те се свързват с явленията на историята на рода /филогенезата/. Също така и фактите на индивидуалното съзнание не могат да бъдат обяснени чрез самите тях. Трябва да се издигнем до рода, даже и над човешкия род до добиването на познания, които животинските прадеди на човека са добили. *Спенсер*

предлага своето голямо остроумие, за да подкрепи тази негова история на развитието на процесите на познанието. Той показва, как духовните способности са се развили постепенно от нисшите наченки чрез все по-подходящи приспособления на духа към външния свят и чрез наследяването на тези приспособления. Всичко, което човек добива върху нещата без опит, чрез чисто мислене, са го добили човечеството или неговите прародители чрез наблюдението и опит. Лайбниц е вярвал, че може да обясни съвпадението на човешката вътрешност с външния свят само благодарение на това, че е предположил една предопределена от Твореца хармония. *Спенсер* обяснява това съвпадение по пътя на естетическата наука. То не е определено предварително, а е добито. Тук имаме едно продължение на естественонаучно то мислене до най-висшите, дадени на човека факти. *Лине* обяснява, че всяка една жива форма на съществата съществува затова, защото Творецът я е създал такава, каквато тя е. *Дарвин* обяснява, че тя е такава, каква то се е развила постепенно чрез приспособление и наследяване. *Лайбниц* обяснява, че мисленето си съвпада с външния свят, защото Творецът е създал това съвпадение. *Спенсер* обяснява, че това съвпадение съществува, защото то се е развило чрез приспособление и наследяване на света на мислите.

*Спенсер* е изходил от потребността за едно естественонаучно обяснение на духовните явления. Насоката към едно такова обяснение му е дала геологията на *Лайъл*. /Виж стр. 15/ В нея наистина още се води борба с мисълта, че органичните форми са се образували постепенно едни от други чрез еволюцията; но той на мира все пак една важна опора в това, че неорганичните, /геологическите/ образования на земната повърхност се обясняват чрез едно постепенно развитие, а не чрез мощна катастрофи. *Спенсер*, който имаше едно естественонаучно образование, действувал е известно време като граждан инженер, позна цялото значение на мисълта за еволюцията веднага и я приложи, въпреки борбата, която *Лайъл* водеше против нея. Даже той я приложи и върху духовните процеси. Още в 1850 година, в своето съчинение /Социална статика/, той описа социалното развитие по аналогия с органичната. Той се запозна също и с проучванията на *Харвей* и *Волф* върху онтогенезата на организмите /Виж т. I на тази История на светогледите, стр. 159 и следв./ и се задълбочи в работите на К. Е. фон *Баер* /виж по-горе, стр. 26/, които му показаха, как развитието се състои в това, че от едно състояние на еднородност, на еднообразност се развива едно такова на различност, на разнообразност. В първите стадии на зародиша организмите се показват подобни; по-късно те стават различни едни от други /Виж по-горе, стр. 26 и следв./. След това тази мисъл за еволюцията получи пълно потвърждение чрез *Дарвин*.

Цялото богатство на днешния разнообразен свят на формите се е развило от няколко малко на брой организми.

От мисълта за еволюцията *Спенсер* искаше да се издигне до общите истини, които според неговото мнение съставляват целта на човешкия стремеж към познание. Той вярваше, че в най-простите явления намира вече мисълта за еволюцията. Когато от разпръснатите песъчинки един пясъчен куп, ние имаме работа с един процес на развитието. Разпръснатата материя е събрана /концентрирана/ в едно цяло. В *Кант-Лапласовата* хипотеза за образуването на света имаме именно един такъв процес пред себе си. Разпръснати те части на една хаотична световна мъглявина се е свила. Организмът се ражда именно по същия начин. Разпръснатите елементи са концентрирани в тъканта. Психологът може да наблюдава, как човекът групира в общи истини разпръснатите наблюдения. После това, което е било групирено, свито, се организира вътре в концентрираното цяло /диференцира се/. Първичната материя се организира, разчленява се и образува отделните небесни тела на слънчевата система; организмът се диференцира и образува различните органи.

Свиването се сменя с разтварянето, разпускането. Когато един процес на развитието е достигнал определена върхна точка, тогава настъпва едно равновесие. Например човекът се развива до тогава, докато една възможно най-голяма хармония на неговите вътрешни способности и на външната природа се е образувала. Обаче едно такова състояние на равновесие не може да трае; върху него ще действуват разрушаващо външни сили. развитието трябва да бъде последвано от процес на залязване, от процес на разлагане; свитото се разширява отново; космическото се превръща отново в хаос. Процесът на развитието може да започне от ново. Следователно *Спенсер* вижда в световния процес една ритмична игра на движението.

Без съмнение за сравнителната история на развитието на светогледите не е безинтересно наблюдението, че тук *Спенсер* стига от наблюдението на развитието на световните явления до една мисъл подобна на тази, която и Гьоте е изказал въз основа на своите идеи върху развитието на живота. Той описва развитието, растежа на растението така: "Растението може да расте, да цъфти или да носи плодове, но това са винаги все същите органи, които изпълняват предписанието на природата в множество определения и често под изменени форми. Същият орган, който се е разширил на стеблото като лист и е приел една извънредно разнообразна форма, се свива сега в чашката, разширява се във венчелистчетата отново, свива се в половите органи, за да се разшири за последен път като плод". Да си представим тази представа пренесена върху целия световен процес и ще стигнем до *Спенсеровото* свиване и разпръскване на веществото.

\* \* \* \* \*

*Спенсер* и Мил са упражнили голямо влияние върху развитието на светогледа през последната половина на 19-тото столетие. Строгото подчертаване на наблюдението и едностранното разработване на методите на естественонаучните представи върху целия обхват на човешкото знание чрез *Спенсер*: те трябваше да съответствуват на чувствата на една епоха, която виждаше в идеалистичните светогледи на *Фихте*, *Шелинг*, *Хегел* само израждания на човешкото мислене и която ценеше единствено успехите на естественонаучното изследване, докато липсата на единство при идеалистичните мислители и, според мнението на мнозина, пълното безплодие на задълбочаващото се в себе си мислене създадоха едно дълбоко недоверие по отношение на идеализма. Можем да твърдим, че един широко разпространен през последните четири десетилетия възглед изразява това, което *Рудолф Вирхов* /1893 г. / казва в своята реч: "Основаването на Берлинския Университет и преминаването от епохата на философията в тази на естествената наука": "От както вярата във вълшебни формули бе изтласкана в най-външните кръгове на народа, формулите на натурфилософите намираха също малък отзвук". И един от най-бележитите философи от втората половина на 19-тото столетие, *Едуард Хартман*, резюмира характера на своя светоглед в мотото, което той поставя начело на своята книга "Философия на несъзнателното": "Спекулативни резултати на индуктивно-естествено научни методи". Даже той е на мнение, че трябва да се признае "величието на произведения от *Мил* напредък", чрез който бе преодолян и победен завинаги всеки опит за дедуктивно философстване". /Виж Е. Ф. Хартман: История на метафизиката. Част 2-ра, стр. 479/.

Признаването на определени граници на човешкото познание, което мнозина природоизследователи показаха, подействува симпатично също и върху религиозно настроените души. Те си казваха: Природоизследователите наблюдават органичните и неорганичните факти и чрез свързването на отделни явления се стремят да намерят общи закони, с помощта на които могат да бъдат обяснени процеси, даже и редовното протичане на бъдещите явления може да бъде определено. По същия начин трябва да постъпи и обобщаващият светоглед; той трябва да се придържа към фактите, от тях да изследва общи истини в скромни граници и да не проявяват никакви претенции да проникне в областта на "неразбираемото". Със своето пълно разделяне на "разбираемото" и "неразбираемото" *Спенсер* дойде до най-високата степен в помощ на такива религиозни нужди. Напротив тези религиозно настроени духове считаха идеалистичния начин на мислене за дръзновение. По принцип този начин на мислене не може да признае нещо неразбираемо, защото то трябва да се придържа към това, че чрез потопяване във вътрешния живот на човека познанието е възможно не само по



отношение на външната страна на мировото съществуване, но също и по отношение на действителната ядка на същото.

Напълно в посоката на такива религиозни настроени духове се движат също и мисленето на много влиятелни природоизследователи, каквито е това на *Хъксли*, който призна един пълен агностицизъм по отношение същността на света и обяви един издържан в смисъла на Дарвиновите познания монизъм за приложим само към дадената на човека външна страна на природата. Той е един от първите, който се застъпи за Дарвиновите представи, обаче същевременно е решителен представител на ограничеността на този начин на мислене. Един подобен възглед изповядва също физикът *Джон Тиндал* /1820-1893 г. /, който признава в мировия процес една сила съвършено недостъпна за човешкия ум. Защото именно когато се приеме, че в света всичко се ражда чрез естествено развитие, никога не може да се допусне, че материята, която е носител на цялото развитие, не е нищо друго освен това, което нашия ум може да разбере за нея.

\* \* \* \* \*

Едно характерно за неговото време явление е личността на английския държавник *Джеймс Белфоър*, който в 1879 година /в своята книга "Една защита на философското съмнение е опит за обосноваванията на вярата"/ направи едно вероизповедание, което е несъмнено подобно на това на онова на по-широки кръгове. По отношение на всичко, което човек може да обясни, той застава на почвата на естествената наука и на нейното мислене. Той счита, че цялото познание се изчерпва в познаването на природата. Обаче същевременно твърди, че само онзи разбира правилно естествена научното познание, който съзира, че нуждите на човешкото чувство и на човешкия ум никога не могат да бъдат задоволени от това познание. Нужно е само да се разбере, че в крайна сметка и в естествената наука всичко се свежда до това, да се вярва в после дните истини, които не могат да се докажат. Обаче не вреди нищо, че в тази насока ние стигаме само до една вяра, защото тази вяра ни ръководи при нашите действия във всекидневния живот. Ние вярваме в природните закони и ги владеем чрез тази вяра; ние принуждаваме чрез нея природата да ни служи за нашите цели. Религиозната вяра трябва да установява една също такава съгласуваност между деянията на човека и висшите, надхвърлящи всекидневието потребности.

Светогледите, които тук се явяват обхванати под наименованието "Светът като илюзия", показват, че на тяхната основа стои един стремеж за задоволителното отношение на представата за себесъзнателния Аз към един общ образ на света. Те се явяват значителни именно чрез това, че считат този техен стремеж не като една съзнателна философска цел и не

насочват изрично техните изследвания към тази цел, а един вид инстинктивно слагат на техния начин на мислене отпечатъка, който е определен от този стремеж като не съзнателен импулс. И формата на това търсене е такава, каквато тя трябваше да бъде обусловена от новите естественонаучни представи. Ние се приближаваме до основния характер на тези представи, когато се придържаме към понятието "съзнание". Това понятие се е вляло ясно в новия светогледен живот едва от *Декарт* насам. По-рано философите се придържаха към понятието "душа" като такава. Че душата проявява само една част от нейния живот в съзнателните за нея явления, на това се е обръщало по-малко внимание. Нали през време на сън душата не живее съзнателно. Следователно спрямо съзнателния живот нейната същност трябва да се състои в по-дълбоки сили, които тя извлича от основата на тази същност и ги довежда до съзнанието само при будно състояние. Обаче колкото повече се стигна до там, да се пита за оправданието и стойността на познанието на основата на ясни представи, толкова повече хората стигнаха до положението да чувствуват, че душата намира най-сигурното от всяко познание тогава, когато тя не излиза над себе си и не навлиза в самата себе си по-дълбоко, отколкото достига съзнанието. Считаше се: може всичко останало да бъде несъзнателно; това, което е в съзнанието, то като такова поне е сигурно. Може къщата, покрай която минавам, да не съществува извън мене; че образът на тази къща живее сега в моето съзнание: това аз мога да твърдя. Обаче щом насочим вниманието върху съзнанието, не може да не стане така, че понятието за Аза да се срасне заедно с това за съзнанието. Може "Азът" да бъде вън от съзнанието каквото и да е същества: доколкото, до където стига съзнанието, до там можем ние да си представим областта на "Аза". Но въпреки това не може да се отрече, че за сетивния образ на света, който стои пред душата, може да се каже: този образ на света се ражда чрез впечатлението, който светът прави върху човека. Обаче щом се хванем здраво за това изказване, ние не можем да се освободим лесно от него. Защото под него се промъква съждението: Процесите на света са причина; това, което се представя в съзнанието, е следствие. Тъй като хората вярват, че в съзнанието имат само следствието, те считат, че причината трябва да съществува изцяло в един намиращ се вън от човека свят като невъзприемаема "вещ в себе си". Изложението, което направихме по-горе, показва, как новите физиологически познания водят до потвърждението на едно такова мнение. Това мнение е сега, благодарение на което "Азът" се намира напълно затворен с неговите субективни изживявания в своя собствен свят. Тази интелектуална, остроумна създадена илюзия не може да бъде разрушена до тогава, щом веднъж е образувана, докато "Азът" не намери в самия себе си нещо, за което да знае, че, въпреки че е изобразено в съзнанието, то

има своята същност вън от субективното съзнание. Азът трябва да се чувства докоснат вън от сетивното съзнание от същности, които гарантират своето битие чрез самите себе си. Той трябва да намери в себе си нещо, което го извежда вън от неговото себе. Това, което бе казано за оживяването на мисълта, може да произведе подобно нещо. Когато Азът е изживял мисълта само в себе си, той се чувства с нея в самия себе си. Когато мисълта започва да живее нейния собствен живот, тя откъсва Аза от неговия субективен живот. Извършва се един процес, който Азът изживява наистина субективно, обаче който въпреки това е обективен в неговата природа и който откъсва "Аза" от всичко онова, което той може да чувства само като субективно. Вижда се, че също и представите, за които светът става илюзия, се стремят към целта, която се намира в по-нататъшното развитие на Хегеловия образ на света до оживялата мисъл. Тези представи приемат такава форма, каквато трябва да добие образът на светогледа, който е тласкан несъзнателно от вложени в тази цел импулс, обаче въпреки това няма силата да се добере чрез борба до тази цел. *Тази цел царува в подосновите на новото развитие на светогледите.* На светогледите, които се явяват, липсва силата да проникнат до нея. Но и в тяхното несъвършенство те получават своя отпечатък от тази цел, и идеите, които възникват, са външните симптоми на оставащи скрито действени сили.

### **ОТЗВУЦИ НА КАНТОВИЯ НАЧИН НА МИСЛЕНЕ**

Личности, които търсеха чрез потопяване в *Хегеловата* идейна форма една сигурност за отношението на една представа върху себесъзнателния Аз към общия образ на света, съществуват само малък брой във втората половина на 19-тото столетие. Един от най-добрите е преждевременно починалият *Паул Асмус*, който публикува в 1873 година една съчинение: "Азът и вещта в себе си". Той показва, как в начина, по който *Хегел* разглеждаше мисленето и света на мислите, може да се добие едно отношение на човека към същността на нещата. Той обяснява по остроумен начин, че в мисленето на човека е дадено не нещо чуждо на действителността, а нещо пълно с живот, първично действително, в което е достатъчно само човек да се потопи, за да стигне до същността на нещата. Той представи по един много ясен начин хода, който развитието на светогледите е поело, за да стигне от *Кант*, който считаше "вещта в себе си" като нещо чуждо и недостъпно за човека, до *Хегел*, който беше на мнение, че мисълта обхваща не само себе си като идейна същност, но също и "вещта в себе си". Обаче такива гласове едва ли бяха чути. Това бе изразено най-рязко в призива, който откакто бе произнесена речта на *Едуард Целер* в Хайделбергския Университет "Върху значението и задачата на теорията

на познанието" стана нещо любимо в определено философско течение. Отчасти несъзнателните, отчасти съзнателните представи, които доведоха до този призив, са приблизително тези: Естествената наука разклати доверието в самостоятелното мислене, което иска да проникне от себе си до най-висшите въпроси на съществуването. Ние не можем да се считаме успокоени само от резултатите на естествената наука. Защото те не водят по-далече от външната страна на нещата. Зад тази външна страна трябва да съществуват още скрити основи на съществуването. Нали самата естествена наука показва, че светът на цветовете, на звуците и т.н., който ни заобикаля, не е една действителност във в обективния свят, а той е произведен от устройството на нашите сетива и на нашия мозък. /Виж по-горе, стр. 34 и следв./. Следователно трябва да зададем въпросите: Доколко резултатите на естествената наука сочат над самите тях към по-висши задачи? Коя е същността на нашето познание? може ли това познание да доведе до решението на тези по-висши задачи? *Кант* беше поставил по един внушителен начин такива въпроси. Философите искаха да видят, как той е постъпил, за да вземе становище по отношение на тях. Те искаха да премислят с цялата острота хода на мислите на *Кант*, и, продължавайки неговите идеи, избягвайки неговите грешки да намерят един изход от безпомощността.

Редица мислители положиха усилия, изхождайки от изходните точки на *Кант* да стигнат да някаква цел. Най-забележителните между тях са *Харман Коен* /роден в 1842 г./, *Ото Либман* /роден в 1840 г./, *Вилхелм Винделбенд* /роден в 1848 г./, *Йоханес Фолкелт* /роден в 1848 г./, *Бенно Ердман* /роден в 1851 г. /. В писанията на тези мислители можем да намерим много остроумие. Извършена е била огромна работа, за да бъде изследвана природата и значението на човешката познавателна способност. *Йоханес Фолкелт*, който, доколкото той развива дейност като теоретик на познанието, живее изцяло в това течение, сам е дал един основен труд върху "Кантовата теория на познанието" /1879 г. / и като е написал от това течение една книга върху "Опитност и мислене" /1885 г. /, в който проникновено са обяснени всички въпроси определящи този начин на мислене, е произнесъл в 1884 година, при заемане на своята учебна катедра в Базел една реч, в която се изказва, че всяко мислене, което излиза във от резултатите на отделните науки на фактите, трябва да носи на себе си "неспокойния характер на търсенето и проследяването, на опитването, съпротивлението и признанието; "това е едно напредване, което обаче отново частично отстъпва; едно отстъпление, което въпреки това хваща до определена степен". /*Фолкелт*, Относно възможността на метафизиката. Хамбург и Лайпциг, 1884 г./.

Рязко нюансирано се явява новото позоваване на *Кант* при *Ото Либман*. Неговите съчинения "За анализа на действител-

ността" /1876 г./, "Мисли и факти" /1882 г./, "Климакс на теориите" /1884 г./ са истински образцови примери на философската критика. Един остър ум раз крива в тях по гениален начин противоречия в мислите, показва половинчатости в съжденията считани за извън редно сигурни и пресмята предварително и основно за отделните науки, какво съдържат те като не задоволително, когато техните резултати са изправени пред най-висшия трибунал на мисленето. *Либман* изтъква пред дарвинизма неговите противоречия; той показва неговите не напълно обосновани предположения и празнотите в неговите мисли. Той казва, че трябва да съществува нещо, което води над противоречията, което изпълва празнотите, което обосновава предположенията. Веднъж той извършва разглеждането, което посвещава на природата на живите същества, с думите: "Обстоятелството, че растителни семена въпреки тяхното оставане и продължение на дълги епохи в сухо състояние не изгубват тяхната кълняемост, че на пример в египетските ковчези на мумиите са намерени пшенични семена, които хиляди години са били херметически заровени, днес посети във влажни почви виреят отлично, че по-нататък радиоларии и други инфузории, които са били съвършено сухи от улучите на покрива, при навлажняване с дъждовна вода отново оживяват и започват да се движат; че даже жаби и риби, които в замръзнала вода са се превърнали в твърди късове лед, при грижливо разтопяване отново добиват изгубения живот; - това обстоятелство ни кара да направим съвършено други тълкувания... Накратко: Всяко отричане в този случай би било груб догматизъм. Ето защо ние спираме тук". Това "Ето защо ние спираме тук" е всъщност, ако не по думите, все пак по смисъла, заключителната мисъл на всяко разглеждане от рода на това на *Либман*. Даже то е заключителният резултат на много привърженици и преработватели на кантианизма. Последователите на това направление не отиват по-далече, освен да твърдят, че всичко, което те виждат, чуват и т.н. не е вън в света, а вътре в самите тях, че приемат нещата в тяхното съзнание и че следователно не могат да произнесат нищо по отношение на това, което е вън. Пред мене стои една маса, си казва неокантианецът. Обаче не, това само изглежда така. Само който е наивен по отношение на въпросите на светогледа, може да каже: Вън от мене се намира една маса. Който се е освободил от наивността, си казва: Нещо непознато пра ви върху моето око едно впечатление; това око и моят мозък правят от това впечатление едно кафяво усещане. И понеже аз имам кафявото впечатление не само в една точка, а моето око може да броди върху една повърхност и върху четири стълбообразни форми, кафявият цвят се оформява за мене в един предмет, който е именно масата. И когато докосвам масата, тя ми оказва съпротивление. Тя прави едно впечатление върху моето осезателно сетиво, което аз изразявам чрез това, че припис-

вам на създадената от окото форма твърдост. Следователно аз съм създал от себе си масата по повод на някаква "вещ в себе си", която не познавам. Тя съществува в моето съзнание. *Фолкелт* поставя този възглед в началото на своята книга върху "Кантовата теория на познанието": "Първото основно изречение, което философът трябва да доведе до своето ясно съзнание се състои в познанието, че първоначално нашето знание не се простира върху нещо повече, освен върху нашите представи. Нашите представи са единственото нещо, което изпитваме непосредствено; и именно защото ги изпитваме непосредствено, затова и най-радикалното съмнение не може да ни отнеме знанието за тях. Напротив знанието, което се простира въвн от моите представи - аз вземам навсякъде тук този израз в най-широкия смисъл, така че той обхваща и всеки психически процес -, не е предпазено от съмнение. Ето защо в началото на философствването всяко знание простиращо се извън представите трябва изрично да бъде категоризирано като подлежащо на съмнение". *Ото Либман* използва тази мисъл също и затова, да защити твърдението: Човек може да знае също така малко, дали нещата, които си представя не съществуват въвн от неговото съзнание, колкото може да знае, дали те съществуват. "Именно затова, че фактически никой мислещ субект не може да излезе въвн от сферата на своето мислене; именно затова, че той никога не може прескачайки своето собствено съзнание и еманципирайки се от са мия себе си да схване и констатира това, което може да съществува или да не съществува отвъд и въвн от неговата субективност; именно затова е безсмислено да иска да твърди, че обектът, който си е представил, не съществува въвн от субективната представа". /Ото Либман, За анализа на действителността, стр. 28/.

Обаче както *Фолкелт* така и *Либман* полагат усилия да докажат, че човекът намира сред своя свят от представи нещо, което не е просто наблюдавано, възприемано, а е прибавено мислено към възприеманото и което сочи към същността на нещата. *Фолкелт* е на мнение, че съществува един факт сред самия живот на представите, която сочи по-далече от живота на представите, който сочи към нещо, което се намира въвн от този живот на представите. Това е фактът, че определени представи се натрапват на човека с логическа необходимост. В неговата излязла в 1906 година книга "Източниците на човешката сигурност" четем /стр. 3/ мнението на *Фолкелт*: "Ако се запита, на какво почива сигурността на нашето знание, тогава ние се натъкваме на две причини, на два източника на сигурността. Колкото и необходимо да бъде едно вътрешно съвместно действие на двете форми на сигурност, когато трябва да се роди познанието, все пак невъзможно е едната да бъде приписана на другата. Единият източник на сигурност е собствената сигурност на съзнанието, притежаването на фак-

ти на моето съзнание. Както е вярно, че аз съм съзнание, така също вярно е, че моето съзнание ми потвърждава съществуването на определени протичания и състояния, на определени съдържания и форми. Без този източник на сигурността не би съществувало въобще никакво познание; той ни дава материала, от преработването на който произлизат най-първо всички познания. Другият източник на сигурност е мислителната необходимост, сигурността на логическото принуждение, обективното съзнание за необходимостта. С това ни е дадено нещо направо ново, което е невъзможно да се добие от собствената сигурност на съзнанието. Върху този втори източник на сигурността *Фолкелт* се изказва в гореспоменатата книга по следния начин: "Непосредствената опитност ни кара да изживеем фактически, че определени свързвания на понятията носят със себе си една твърде особена принуда, която същевременно се различава от всички други видове принуда, от които са придружени представите. Тази принуда ни заставя не сега да мислим, че определени понятия си съпринадлежат не само в съзнателното мислене, а да приемем също една обективна, съществуваща независимо от съзнателните представи необходима съпринадлежност. И по-нататък тази принуда не ни заставя по начин, а ни казва, че в случай, когато предписаното от нея не стане, ще бъде свършено с нашето морално задоволяване или с нашето вътрешно щастие, с нашето добро и т. н. , а нейната принудителност съдържа това, че обективното битие би трябвало да се унищожи в самото себе си, би трябвало да изгуби възможността за своето съществуване, ако би могло да съществува противоположното на това, което тя предписва. Отличителна черта на тази принуда се състои следователно в това, че мисълта, че трябва да съществува противоположното на натрапващата ни се необходимост, ни се явява като едно непосредствено изискване, действителността да въстане против условията на нейното съществуване. Както е известно ние наричаме тази особена, непосредствено изживяна принуда - логическа принуда, необходимост на мисълта. Логически необходимото ни се разкрива като едно изказване на самите неща. А именно това е особеното смислено значение, разумното осветление, което всичко логично съдържа, чрез което се свидетелствува с непосредствена явност на обективната, реална валидност на логическите свързвания на понятията". /*Фолкелт*, Кантовата теория на познанието, стр. 208 и следв. / В края на своето съчинение "Климакс на теориите" *Ото Лимбан* прави признанието, че, според неговото мнение, цялото построение от мисли на човешкото познание, от партера на науката на наблюденията до най-въздушните области на най-висшите светогледни хипотези, е проникнато от мисли, които сочат над възприятието, и че "Фрагментите и възприятията трябва да бъдат свързани и подредени в здрав ред само според мярката на определени методически форми на ума

допълнени чрез извънредно много ненаблюдавани неща". Обаче как може да се отрече на човешкото мислене способността да познае от себе си, чрез собствена дейност нещо, щом то трябва да извика на помощ тази своя дейност още при подреждането на наблюдаваните факти на възприятието? Неокантианизмът се намира в едно странно положение. Той иска не да остане вътре в съзнанието, вътре в живота на представите, обаче трябва да си признае, че в това "вътре" не може да направи нито една крачка, която да не го изведе наляво или надясно. *Ото Либман* завършва втората от своите тетрадки "Мисли и факти" така: "Ако от една страна, разгледан от гледна точка на естествената наука, човекът не би бил нищо друго освен оживотворен прах, то от друга страна, разгледана от единствено достъпната за нас непосредствено дадена гледна точка, цялата явяваща се в пространството и време природа е едно антропоцентрично явление".

Въпреки че възгледът, според който светът на наблюдението е само човешка представа, трябва да се заличи, когато той бъде правилно разбран, неговите последователи са много. Той постоянно се повтаря в най-различни отсенки в течение на последните десетилетия на 19-тото столетие. *Ернст Лааз* /1837-1885 г./ застъпва енергично становището, че в познанието трябва да бъдат преработени само положителни факти на възприятието. *Алоис Рил* /роден в 1844 г./, изхождайки от същия основен възглед, заявява, че въобще не може да съществува никакъв общ светоглед, но че всичко, което излиза вън от отделните науки, не би могло да бъде нищо друго освен една критика на познанието. Познание се получава само в отделните науки; философията има задачата да покаже, как се добива познанието и да бди върху това, щото мисленето да не внесе в познанието нищо, което не може да се оправдае от фактите. Най-радикално се проявява *Рихард Вале* в своята книга "Цялостта на философията и нейният край" /1894 г. /. Той отделя по мислимо най-остроумния начин от познанието всичко онова, което човешкият дух е прибавил към "събитията" по света. Накрая този дух стои там в морето от вълнуващи се събития, гледайки самия себе си като такова събитие в това море и не намирайки никъде една опорна точка, да си изясни смислено събитията. Този дух би трябвало да впрегне своите собствени сили, за да подреди от себе си събитията. Обаче тогава той са мият е този, който внася този ред в природата. Когато казва нещо върху същността на събитията, той го е взел не от нещата, а от себе си. Той би могъл да стори това само тогава, когато би си признал, че в неговата работа би станало нещо съществено, ако би трябвало да приеме, че когато казва нещо, то означава нещо също и за нещата. В смисъла на светогледа на *Вале* духът не може да има това доверие. Той трябва да скръсти ръце и да гледа, какво се вълнува около



него и в него; и той би измамил самия себе си, ако би дал неща за едни възглед, който си съставя върху събитията. "Какво би могъл да намери накрая като отговор духът, който, дебнейки в черупката на света и прехвърляйки в себе си въпросите за същността и целите на процесите? Случвало му се е, както е стоял така привидно в противоположност към забикалящия свят, той да заличи себе си и да се слее в една поредица от събития заедно с всички събития. Той "не знаеше" вече света; казваше, аз не съм сигурен, че тук съществуват знаещи, а тук направо има събития. Без съмнение те идват по такъв начин, че понятието на една знание можеше да се роди твърде бързо неопределено. И "понятия" преминаваха бърза нагоре, за да донесат светлина в събитията, обаче това бяха блуждаещи светли ни, души на желанията за знание, жалки, нищо не казващи в тяхната явност постулати на една незапълнена форма на знанието. Непознати фактори трябва да царуват на смени. Върху тяхното естество беше разпростряна тъмнина, събитията са була на истината... "*Вале* завършва своята книга, която трябва да изложи заветите на философията към отделните науки, към богословието, физиологията, естетиката и държавната педагогика, с думите: "Дано настъпи времето, когато човек ще каже: някога имаше философия".

Гореспоменатата книга на *Вале* /както и другите негови книги: "Исторически обзор върху развитието на философията" - 1895 г. , "Относно механизма на духовния живот" - 1906 г. / е едни от най-важните симптоми на развитието на светогледите в 19-тото столетие. Липсата на доверие спрямо познанието, което взема своята изходна точка от *Кант*, завършва за един мисловен свят, какъвто той се явява при *Вале*, с пълното безверие във всеки светоглед.

КРАЙ НА том II част I