

нещо друго, или трябва да са отношения; защото ние не открихме други видове универсалии освен тези два. И по същия начин другото нещо или група неща, което влекат след себе си индиректните отношения, може да бъде някакъв вид неща, който го има във вселената: те също така могат да бъдат или детайли, или истини, или универсалии. Но ако те са универсалии, тогава трябва също да бъдат или отношения, или свойства, състоящи се в притежаване на отношение с едно или друго нещо. В такъв случай, можем да кажем накратко, че дотук не установихме никакви други универсалии освен 1. отношения и 2. свойства, които се състоят в притежаване на отношение с едно или друго нещо. И аз искам да наблегна на това, защото въпросът, който ще поставя по-нататък, е: има ли някакъв друг вид универсалии освен тези?

Превод Милен Герганов

## ДИМИТЪР МИХАЛЧЕВ /1880-1967/

Видният български философ е роден в Лозенград в занаятчийско семейство. След като завършил гимназия в Одрин, започнал да следва философия в Софийския университет, където се дипломирал през 1905 г. Една година по-късно бил изпратен на специализация в Германия и там публикувал първото си голямо философско произведение, все още непреведено на български език. През 1910 г. бил избран за редовен доцент по систематична философия в Историко-филологическия факултет, а двадесет години по-късно - и за декан на факултета. През 1923 г. бил назначен за пълномощен министър в Прага - служба, от която Михалчев се отказал поради несъгласие с правителството. След завръщането си в България през 1929 г. той основал първото по рода си списание „Философски преглед“, спряно от фашистката власт през 1943 г. От 1934 до 1936 г. той отново бил назначен на дипломатическа служба, този път като пълномощен министър в Съветския съюз. След установяване на народно-демократичната власт в България, Михалчев бил пенсиониран поради „пределна възраст“, а по-късно - идеологически разгромен след обсъждане на неговия ръкопис „Традиционната логика и нейното материалистическо обосноваване“. Основните произведения на Димитър Михалчев са „Философски студии“ /1909/, „Форма и отношение“ /1914/, „Философията като наука“ /1933/, „Записки по логика“ /1947/, „Традиционната логика и нейното материалистическо обосноваване“ /1953, ръкопис/, „Диалектика и софистика“ /1961, ръкопис/.

За настоящото издание съм избрал студията му „Към учението за относителността на истината“, публикувана в Годишника на Софийския университет през 1937 г.

# КЪМ УЧЕНИЕТО ЗА ОТНОСИТЕЛНОСТТА НА ИСТИНАТА\*

## I. Увод

1. Макар и стар колкото самата философия, проблемът за естеството и смисъла на истината си остава и до ден днешен недостатъчно разяснен. Множество гносеологични и логически теории, в много отношения съвсем противоположни по дух и насока, водят от дълго време насам ожесточена борба по въпроса за истината. При това всеки от враждуващите лагери е въодушевен от мисълта, че настъпва най-сетне краят на онази вековна неяснота, която е погълнала толкова безплодни усилия, насочени към разясняване на наричаното от хората „истина“.

Въпреки тази борба и въпреки месианското настроение, което я разпалва, ние имаме най-разнообразни основания да смятаме, че нито една от многото теории, явяващи се днес с притезание да са дали безупречен и задоволителен отговор на Пилатовия въпрос: „Що е истина?“ - не е в състояние да преодолее затрудненията, поради които проблемът за истината изглежда толкова сложен и мъчен. А това, което прави съвременните учения за истината негодни и недъгави, е нещо общо за тях: то е еднаквата основа, върху която те са сложени. В това свое изследване ние ще се опитаме да хвърлим известна светлина върху тая основа от едно ново становище, коренно различно от гледищата на господстващите днес гносеологични и логически учения.

2. В какво се състои истината? Какво е нейното отношение към действителността? Как може да бъде разбрано „притежаването“ на истината? И най-сетне: възможно ли е да я схванем като нещо относително (релативно), по някакъв начин зависимо от познаващия човек, или пък тя е „вечна“, независима от познаващото и „притежаващото“ я съзнание, нещо безотносително (абсолютно), което като такова „важи“ за всекиго и не може да бъде за едни тъй, а за други иначе? Ето главните въпроси, около които се върти учението за истината. Тия питання ще ръководят донякъде и нашата предстояща работа. Както личи обаче от самото заглавие на това изследване, нашето внимание ще бъде насочено предимно към въпроса: относителна ли е или е абсолютна истината?

\* Год. СУ. Ист.-филол. фак., 33, 1936-1937, № 1, 3-48.

3. За „относителност“ на истината се говори много, и то обикновено от хора, които слабо разбират смисъла на тази дума и изводите от това, което твърдят. Кокетирайки с факти, почерпани из областта на морала, на естетиката, на социално-икономическите и политическите отношения, някои са наклонни да поддържат, че „всичко тече“, че „всичко е подложено на вечна промяна“: няма нищо „трайно“, „постоянно“, „абсолютно“, „всичко е относително“, в това число и истината. Постъпки или деяния, които един народ смята през дадено време за „добри“ и „нравствени“, друг народ (или същият народ през друго време) определя като „лоши“ или „неприлични“. Това, което е „право“ и „добро“ за буржоата, невсякога важи и за пролетария. Ако представителите на т.нар. „австрийска школа“ в политическата икономия са убедени, че със своята теория за пределната полезност могат да осветлят научно икономическата ценност „пролетарският“ икономист е на по-друго мнение. В обясненията на австрийските теоретици той вижда само една „идеологична маска“, чрез която „буржоазно-ориентираната мисъл“ волно или неволно приковава истинския вид на обществената действителност. Прибавете към това случаите, когато човек говори: истина е, че ние имаме работа с едно „хубаво произведение на изкуството“, с една „справедлива реформа“, с една „великолепна изборна система“, с една „религиозна увереност“, и вие ще разберете от какъв род са съображенията, с които повечето от застъпниците на относителната истина крепят своята позиция.

Такива релативисти не си дават сметка, че фактите, с които работят, изразяват само различни ценения: това, което е било „вчера“, „тук“, „при едни обществени условия“ морално ценно, естетически ценно, стопански ценно, социално ценно и пр., то не ще бъде „утре“, „там“, „при други условия“ ценно. Едно е: да си познал нещо като истина, а друго е: да го цениш като „хубаво“, „добро“, „право“, „справедливо“, „скъпо“ и т.н.

Ала относителността на истината се поддържа не само от хора, които не разбират както трябва своите тези и не схващат с нужната яснота логическите изводи от тях. Относителността на истината проповядват значителни философски насоки на нашата епоха, които не се задоволяват с афоризмите на старата софистика, нито с обикновеното смесване на познаване с ценение, а се опитват чрез дълги и широки изследвания, на места твърде интересни и дълбоки, да обосноват своята главна мисъл. Достатъчно е да приведем тук ем-

пириокритицизма на Авенариус, Мах и Пецольт, релятивистичното учение на Георг Зимел, прагматизма на Джеймс, хуманизма на английския мислител Шилер, емпириомонизма на А. Богданов /взет като мним извод от диалектиката и марксизма/ - стига ни да споменем само тия философски течения /а с тях релятивизмът досежно истината далеко не е изчерпан/, за да стане явно, че в учението за относителността на истината се крие нещо сериозно, което не бива да бъде леко отминато и с което не може да не се справи желаещият да разбере основно естеството и смисъла на истината изобщо.

4. Срещу релятивизма, срещу застъпниците на възгледа за относителността на истината стоят изпречени школите на ония, които оспорват тая относителност. Те схващат истината като „абсолютна“, независима от тоя, на когото е дадена, независима от условията, при които е дадена, сиреч гледат на нея като на нещо, което си остава „истина“ и тогава, когато никой не го знае, когато никой не го притежава, съзнава или признава. Ако бе вярно, че всяка истина е относителна, т.е. днес е истина, утре може да се превърне в неистина, тогава, какво да се каже за твърдението, че  $3 + 8 = 11$ ! Може ли някой да допусне смислено, че след 100 или 10000 години  $3 + 8$  ще престане да бъде 11? Има ли народи и обществени класи, за които  $3 + 8$  да прави по-малко или повече от 11 или за които сборът от ъглите на триъгълника да не е  $180^\circ$ , а нещо повече? Безспорни и безсъмнени истини има не само в аритметиката или в геометрията, а във всяка наука. Но, като оставяме това за по-сетне, ние можем смело да кажем, че преобладаващата тенденция във философията на нашата епоха е: да се докаже, да се обоснове, да се обезпечи „абсолютността“ на истината. Тази тенденция ние намираме у неокантианците /Коен, Наторп, Касирер, а от друга страна - Винделбанд, Рикерт, Ласк/ и у представителите на т.нар. „иманентна философия“ - Шупе, Шуберт-Золдерн, сетне у Хусерл, Майнонг и др.

5. Задачата на това наше изследване е твърде ограничена. Ние ще разгледаме преди всичко в какво се състои проблемата за истината, взета в нейното начало и в нейното общо развитие; каква връзка има тя с това, което всеки от нас определя като „действително“. Ще преминем след това към разясняване на въпроса: къде са според нас гносеологичните източници на възгледа за субективността и относителността на истината, като конкретизираме това чрез един по-обтоен разбор на известни схващания на гръцката софистика.

Нашата главна цел ще бъде да докажем, че релятивизмът и субективизмът на гръцката древност са рожба на едно особено учение, което ние ще наричаме „теория за образите“. То е единственото, което ни дава пълна възможност да проникнем не само в основните положения на гръцките софисти, но и в ония техни части, в които те стоят неясни и странни до ден днешен.

Чрез разкриване и посочване на тази „теория за образите“ в основата на гръцката софистика и на гръцкия субективизъм ние ще хвърлим обилна светлина и върху логическата негодност на гносеологичния субективизъм и релятивизъм изобщо. Срещу абсолютистите ние ще поддържаме, че те са прави в своя стремеж да обосновават обективността на истината, но са безсилни да постигнат това главно поради логически негодната основа, върху която са издигнати техните тъй разнообразни постройките. По-подробна ще бъде нашата работа срещу релятивизма и неговите застъпници. Оправданието за това ще лежи в историческия факт, че ние имаме твърде много теории, стари и нови, насочени към обосноваване абсолютия и обективен характер на истината, които са били с векове разглеждани и обсъждани; докато всестранното и системно обосноваване относителността на истината, както и примиряването на тая относителност с „обективния“ характер на истината, е нещо ново, то е дело на последните десетилетия, още недостатъчно разчепкано и оценено. На туй отгоре, ако и да поддържаме, че релятивизмът е неправилен, ние смятаме, че никой досега не е проникнал още както трябва в софизмът и проблемите, които се крият в неговите недра, нито пък е извлякъл надлежната философска поука от това. Ето защо нашият разбор на релятивизма ще бъде главното и същественото в тази студия, ако и да има тя предвид релятивизма само в епохата на неговото възникване.

## II. В какво се състои проблемът за истината?

6. Нека се попитаме преди всичко кои са най-общите условия, при които всеки от нас говори за „истина“. Не за всичко може да се каже, че е истина или неистина. Никой например не би се заел да твърди сериозно, че дървото, камъкът, белината, планината и пр. са „истина“: това не би имало смисъл. Ала ние можем смислено да поддържаме, че е истина, че дървото А е бяло; истина е, че Черни връх е 2285 метра висок“; „истина е, че белината е едно свойство на камъка, който лежи в тоя миг пред мен“ и т.н. За „истина“ се гово-

ри там, значи, където е налице едно твърдение или едно изречение. Но това нито е достатъчно, нито е винаги вярно. За всяко изречение ли можем да кажем, че то изразява някаква истина или неистина? Преди всичко при „изречението“ - както това личи от самата дума - ние изричаме /изразяваме/ нещо, който каже: „Черни връх е 2285 метра висок“, той изразява, изрича нещо. За това „изречено нещо“ той има съзнание: съзнава го, мисли си го. И когато твърди: „Истина е, че Черни връх е 2285 метра висок“, човек има тъкмо това „изречено нещо“ предвид. Изречението, взето само по себе си, не е нищо друго освен редица слухови, респективно зрителни възприятия. Ако разглеждаме тия слухови или зрителни възпитания, взети сами по себе си, ние никога не ще разберем как могат да бъдат те „верни“ или „неверни“. Когато някой заяви, че е вярно това, което друг твърди, именно: „Черни връх е 2285 метра висок“, той засяга с това не изречението на своя събеседник, взето само по себе си, като съвкупност от слухови или зрителни възприятия, а онова, което последният изрича, следователно мисленето, съзнаването, с други думи: смисъла на изречението. Още Аристотел твърди изрично, че за „истина“ и „неистина“, за „вярно“ и „невярно“ може да се говори само досежно съждението, имайки пред очи изречението, взето в своя смисъл, не всяка реч изразява нещо. Не всяко изречение е израз на някакво съждение, а само туй, мисли Аристотел, в което е изречено нещо вярно или невярно. В своите „Три книги върху душата“, разглеждайки на едно място отношението на възприемането към мисленето, Аристотел заявява<sup>1</sup>, че вярното и невярното се отнасят само до съчетания от мисленето, искайки с това да се каже, че само съчетанията /съединенията, синтезите, единствата/ от понятията могат да бъдат верни или неверни, с други думи, само относно съжденията има смисъл да се говори за истина, респективно неистина.

По-късно, на въпроса за отношението на изречението към онова, което то изрича, се натъкват стоиците и дават по този случай една теория, имаща голямо значение за разбиране борбата на някои от съвременните философски течения досежно истината. Според теорията на стоиците в изречението трябва да бъдат строго различава-

<sup>1</sup> Aristoteles. Drei Bücher über die Seele, übersetzt und erläutert von J.H.v.Kirchmann. Philosophische Bibliothek. Bd. 43. Berlin, 1871, S. 189.

ни три неща: 1) гласният звук /означаващото/, 2) това, за което е дума и 3) предметът /означаваното/, който си представяме, когато разбираме изречението, с други думи: „смисъла на изречението“. Само смисълът на изречението е онова нещо, на което могат да бъдат приписани предикатите „вярно“ и „невярно“, „истина“ и „неистина“.

7. Ако след казаното дотук се попитаме какъв е смисълът на изречението: „Книгата е червен пояс“, ще трябва да отговорим, че това изречение е без значение: то няма смисъл. Никой не разбира какво иска да изрази този, който го е изрекъл. Тук „означаващото“ /както биха се изразили стоиците/ е налице; обаче отсъства „означаваното“, понеже не разбираме изречението, липсва, значи, всякакъв смисъл в него. това е безсмислено словосъчетание, досежно което - именно защото то няма смисъл - не може да се говори за истина или неистина, за вярно или невярно. А така е не само тук; така е във всички случаи, при които имаме работа с лишени от смисъл изречения: „Камъкът вярва в добродушието на водата“, „Справедливостта е два метра по-дълга от стената“ и пр. Това са изречения. Ние разбираме що е камък, що е вяра, добродушие, вода, справедливост, дължина и стена, но никакъв смисъл ние не свързваме с приведените съчетания от тези думи. Ние бихме могли при случай и тях да „определим“ като „неверни изречения“. И мнозина ще намерят дори, че това е твърде „естествено“ и съответства напълно на нашата словоупотреба. Ала при по-точно схващане същината на работата, ще се окаже, че такава словоупотреба не е уместна, защото щом въпросните словосъчетания нямат смисъл, тогава какво ще рече това: да се говори за истинността или неистинността на нещо, което нищо не означава, което само е безсмислено!

8. И така, за истина или неистина може да става дума само там, където боравим с изречения, при това с изречения имащи смисъл. С други думи, истината, респективно неистината са „дадени“ в изречението, взето със своя смисъл. Това е първото основно положение, досежно учението за истината, което е било съзнавано, къде повече, къде по-малко ясно от всички видни мислители от най-старо време до днес. С него нищо не е предрешено; то е само градиво при всяка теория за истината.

9. Да идем сега по-нататък. Второто важно обстоятелство, което се е „чувствало“ винаги, когато е ставало дума за истина, е, че в смисъла на вярното, респективно невярното изречение има нещо, правещо истината или неистината независима от произвола на онова

съзнание, която я „притежава“ и изразява. Ако аз твърдя че е истина, че по въздушна линия разстоянието между Черни връх и Мусала е 50 километра, с това изразявам нещо, за което съм убеден, че е независимо от мен. Това значи, и да зная, и да не зная аз това, и да го признавам, и да не го признавам - „то си е тъй“, то си остава „вярно“, остава си „истина“. Разстоянието между Черни връх и Мусала е било 50 километра и тогава, когато никой още не бе го измерил. То би си останало 50 километра и ако утре се случеше някакво злощастие и хората изчезнеха от земята. Говорещият в случая за истина, очевидно, предполага, че има работа с нещо обективно, което важи и ще важи, независимо от съзнанията, които го знаят или не го знаят, които го признават или не го признават. Истина е например, че този миг, в който пиша тези редове, една муха не преставя да ме безпокои. За тази истина никой друг освен мен нищо не знае. И въпреки това, тя си остава истина. Може утре както аз, така и въпросната муха да не съществуваме вече. Ала истината, че мухата ме е безпокоила, „си остава“; тя не „тече“, тя не се „мени“, тя не може да „изчезне“. Ние казваме: „Фактът си остава верен“; той ще бъде верен и утре, и вдругиден, и всякога. Истината като истина „не умира“, тя е независима от „времето“, тя е „вечна“. Че в 1393 година турците са влезли в Търново и са унищожили тогавашното българско царство, това е една истина, която щеше да си остане такава и ако през следните векове българите като народ бяха престанали да съществуват. Има множество неща, които са били, но които ги няма вече. Истината досежно тия неща обаче си остава истина: тя не може да „изчезне“. Ако истината засяга само настоящето, само онова, което съществува в този миг, тогава не би имало вече исторически истини, и историята като наука би се оказала невъзможна.

10. Дали една истина е изречена от мен или от някой друг, това няма никакво значение за нея. Тя самата истина като истина, не зависи от човека, който я изразява. Тя може да бъде изречена и на български, и на френски, и на персийски, и на всякакъв друг език. Тя може да бъде изразена днес или утре, тук или там, на светло или на тъмно - всичко това е безразлично за самата истина. И така, явно е, че в смисъла на вярното изречение има нещо, което е независимо от индивида, изричаш истината; с други думи в смисъла на вярното изречение се крие една необходимост, нещо свръхиндивидуално, което не зависи от условията, при които човек съзнава истина-

та, а също така и от начина, по който я изразява. И всеки от нас, като говори за истина, като уверява своя събеседник: „Мисли си каквото щеш, но аз ти казвам, че това е истина“ - иска винаги да рече, че в случая има нещо, което не зависи от прищявката на едного или другия, нещо надвишаващо своеволието на личността, нещо „свръхиндивидуално“, „обективно“.

11. Представете си: двама души спорят за някакъв „факт“. Единият поддържа едно, другият - друго. Защо спорят? Защото предполагат, че в случая цари нещо обективно, което е или на страната на единия, или на страната на другия. Ако въпросът за истината не бе въпрос за нещо свръхиндивидуално и обективно, тогава не би имало никакъв смисъл да се спори изобщо. Спорещият, поддържайки своето твърдение, предявява едно притезание на обективност, това значи тук - на общозначимост или общовалидност: „Това, което аз поддържам, е вярно; всеки ще трябва да признае, че съм прав.“ Истината, именно защото не зависи от мен, от теб, от него и пр., тъкмо защото е нещо обективно, важи за всекиго. Това не значи, разбира се, че фактически тя се признава от всекиго. Има безброй истини, които милиони хора нито ги признават, нито ги съзнават. И, въпреки това, тия истини са си истини. Като истини обаче те са нещо обективно, следователно общозначимо или общовалидно.

Нека се върнем към нашия пример. Ако съм убеден, че разстоянието от най-високото място на Черни връх до най-високото място на Мусала е по права въздушна линия 50 километра, аз поддържам една истина. Като вярно, това мое изречение предявява притезание на общозначимост. Видяхме, това не значи, че всички знаят и признават, че въпросното разстояние е 50 километра. Но то ще рече: който и да се интересува, който и да се опита да установи, да премери разстоянието между Черни връх и Мусала по въздушна линия, той ще дойде непременно до резултата, който се съдържа в моето положение, с други думи, ще трябва да се съгласи с мен, с поддържаната от мен истина: работата се отнася до една необходимост, до нещо обективно, независимо от нашите прищевки и грешки. „Аз се казвам Димитър“ - това е една истина. Доколкото изразявам нещо, за което съм убеден, че е вярно, аз предполагам, че в смисъла на моето изречение се крие една обективност, една общозначимост. Това ще рече, аз съм убеден: който и да се интересува от моето име, който и да потърси регистри, свидетели по кръщението и пр., ще установи, че съм кръстен и се наричам Дими-

тър. Невъзможно е да смяташ нещо за вярно за истина и същевременно да си убеден, че то важи само за теб, че то е истина само за теб. Ако едно положение важи за мен, ако за никой друг не е валидно, то в никой случай не може да бъде наречено истина. То може да си е „мое лично убеждение“, но ще бъде убеждение, в истинността на което аз не съм убеден. Веднъж съзная ли, че едно положение е вярно, че една случка е станала наистина така, аз имам вече убеждението, че работата се отнася до нещо независимо от моята прищявка, до нещо необходимо, свръхиндивидуално, обективно и като такова - общозначимо, в очертания по-горе смисъл. Разбира се, аз мога да се заблуждавам. Може да се окаже, че истината не е на моя страна, че например въпросното разстояние между Черни връх и Мусала е не 50, а 52км. Всичко това е съвсем възможно. Но, доколкото съм убеден в истинността на едно нещо, аз го смятам за свръхлично, обективно, общозначимо. ние не се занимаваме тук с въпроса: кой притежава истината, а искаме да знаем, какво предпоставя тоя, който е убеден, че има работа с истината.

12. Ако се върнем сега към нелишеното от смисъл изречение, в което ни е „дадена“, в което може да ни бъде „дадена“ истината, лесно ще разберем, че този свръхиндивидуален, обективен момент, който характеризира нашето съзнание за истината не може да се отнася до самото изречение, взето като проста съвкупност от звукови или зрителни възприятия. Изречението, като гласен звук, е нещо преходно и краткотрайно. Сега е налице, после го няма. То не е „вярно“, не е независимо от условията, при които е било произнесено. Една и съща „вечна“ истина може да бъде изразена по различни начини, чрез различни изречения, от различни уста, на различни езици, в различни времена и на различни места. Явно е, че тази „вечност“ на истината, тази нейна „независимост“ от условията, при които е изречена, не се отнася до изречението, а има пред очи неговия смисъл. И така проблемът за истината се състои тъкмо в това: как да се схване този „вечен“, този обективен характер на истината, респективно на смисъла на вярното изречение? Как да се обясни тая обективност, от къде извира тя, с други думи: как може да бъде разбрана обективността и общозначимостта на известни наши съждения? Ето основния въпрос на всяко учение за истината.

### III. Истина и действителност

13. Има очевидна връзка между това, което определяме като „действително“, и онова, което наричаме обикновено „истина“. Истина е, че Рила е по-висока от Стара планина, това значи: в действителност Рила е по-висока от Стара планина. Истина е, че при Полтава Крал XII е бил разбит от русите - това ще рече: в действителност това е било така. Истина е, че няма циклопи, това значи: в действителност такива същества няма. Връзката между истина и действителност е така явна и близка до ума, че тя не е могла да не бъде забелязана от тези, които още в най-далечни времена са се опитвали да изяснят проблема за истината. Това, което изтъкнахме в последната глава относно нашето познаване на истината, важи и за действителността. И действителното е нещо, което се определя в поечето случаи като „независимо от съзнанието“. И за него ние казваме, че то си остава действително и тогава, когато хиляди и милиони хора не го знаят или не биха искали да го признаят. И за действителното ние можем смислено да речем, че е нещо „свръхиндивидуално“, независимо от прищевките на одного или другото, кой не знае, че действителното е бивало винаги „дефинирано“ като обективно и общовалидно и като такова е бивало противопоставяно на субективното, на зависимото от нас, от нашето съзнание!

Впрочем, връзката между истина и действителност не може да бъде оспорвана, тя не подлежи на съмнение. И въпреки това, до ден днешен тази явна връзка не е еднозначно определена, не е достатъчно изяснена. На какво се дължи това и каква роля е изиграла тази неяснота /досежно отношението на истината към действителността/ в развитието на учението за истината - ще видим другаде. Нашата първа задача ще бъде сега да разтълкуваме смисъла на тази връзка /между истина и действителност/, и то оня смисъл, който е бил вложен в нея при самото зараждане на учението за истината.

14. Ние казваме обикновено, че сме „дошли“ до една истина, че сме „усвоили“, че сме „добили“, че „притежаваме“ някаква истина. Разбира се, съзнанието е, което идва до истината; то е, което може да я добие, да я усвои. Всички тези думи: „идва“, „добива“, „усвоява“ и пр. имат дейно значение. От тях изглежда, като че притежаването на истината се предхожда от някаква дейност, извършвана от самото съзнание. Тази „дейност“ е познаването. Чрез „акта“ на познаването съзнанието идва до истината, до „притежанието“ на исти-

ната. По такъв начин истината се е разглеждала неразделно от познанието. Притежаването на истината се очертава тук като цел на познаването, от от това следва, че въпросът за истината и за нейното притежаване не може да бъде разбран въвн от проблема за познанието. преди да се изясни: какво нещо е истината, по какъв начин идваме до нея /до съзнаване на истината/, до нейното притежаване и в какво се състои самото това притежаване, ще трябва предварително да се разбере, що е познаване, как се е схващал познавателният акт, който води към истината.

15. Около нас има много предмети, за които казваме, че ги познаваме. Пита се сега: в какво се състои това познаване, как става то? Още първите мислители, които са се натъквали на въпроса за естеството на човешкото знание са смятали, че за да може да се говори за познаване, трябва да има налице едно познаващо /това е познаващият човек/ и едно познавано /предмет на познанието/, образуващи някаква противоположност или противопоставка. Познаващото съм например аз, а познаваното е една особена част от действителността, да речем планината Витоша, която се издига пред мене. Да позная планината, значи преди всичко - да я съзная, да имам съзнание за нея. А да имам съзнание за един предмет, това ще рече: съзнанието ми да притежава по някакъв начин този предмет. Ако имам „познание“ за Витоша, тя /Витоша/ трябва да бъде „в съзнанието ми“. Моето „познание“ /знание/ за Витоша ще бъде там, където съм аз. Аз съм, да речем, веднъж във Виена, друг път в Париж: и тук, и там Витоша е „в съзнанието ми“, тя е там, където е човекът, който я е познал. И така, да добия „познание“ за нещо, ще рече преди всичко: да стане това нещо „притежание“ на моето съзнание, да бъде то „в мен“, „в моето съзнание“. Ала как може да дойде „в мен“ това, за което се приема, че съществува „вън от мен“? с други думи: как може да бъде „в мен“ нещо, което е същевременно „вън от мен“?

16. Като отговор на този въпрос и като изход от това затруднение се явява теорията за образите. Според нея като познаващо същество аз притежавам не самия действителен предмет, в случая не самата Витоша, а само един образ /едно „копие“/ от предмета на познанието. Витоша, като нещо действително, си съществува „вън от мене“ и независимо от мен. Това, което аз притежавам, това, което е „в мен“, „в моето съзнание“, е образът /копието/ от действителната вещь, що съм познал. по такъв начин затруднението

изглежда отстранено: аз познавам предмета въвн от мен, доколкото той ми е даден чрез един свой „отпечатък“. Познатата Витоша е „в мен“ и същевременно „вън от мен“: „в мен“ е нейният образ /нейното „изображение“, „копие“/, а въвн от мен е самата тя, взета като действителна вещь.

Образът /изображението, копието/ на действителната вещь се намира „в мен“, сиреч, той е „в съзнанието ми“. Него философите са наричали и наричат „идея“, „впечатление“, „възприятие“, „представа“, „мисъл“ и т.н. За всеки случай, според очертаания тук гносеологичен възглед едно е познавателната действителна вещь, друго е „мисълта“ за нея; едно е представляваният обект, друго е „представата“ за него. Идеята, възприятието, впечатлението, представата и мисълта са нещо „вътрешно“, те са „в нас“, те се намират „в съзнанието“, докато предметите на познанието /действителните неща, от които добиваме впечатления, предметите, които възприемаме, които си представяме или мислим/ са нещо „външно“, те са „вън от нас“, съществуват независимо от съзнанието.

17. Имайки в основата си тази противопоставка /„представа - представляван предмет“, „възприятие - възприемана вещь“, „мисъл - битие“/, теорията за образите смята, че нашите „мисли, „възприятия“, „представи“, „идеи“ и пр. се явяват „в нас“ вследствие на въздействията, упражнявани от „външния свят“ върху познаващия човек. С други думи, разглежданото тук учение схваща образите в съзнанието като действия, породени от действителността въвн от нас. Самият факт, че ние говорим тук без всякаква уговорка за образи и копия на действителните вещи, показва, че между познаваната действителност и нейните „действия“ в съзнанието трябва да има някаква еднаквост, някаква прилика, някакво подобие. Инак какъв смисъл би имало да се говори, че едно нещо е изображение на друго или е негово копие! При това, ако между представата и представлявания предмет не съществуваше никаква прилика, ако между тях нямаше никакво подобие, тогава с какво право бихме могли да твърдим, че някаква представа „представлява“ тъкмо една, а не друга вещь!

18. Ето това е теорията за образите, това е първоначалният вид, в който намираме учението за човешкото познание. Как са разбирали мислителите отначало действащото на така наречения външен свят върху нас, как са гледали на съзнанието, на душата, която изпълва действията, идещи отвън - това са въпроси, които не ни инте-

ресуват тук. За нас е важно сега да се схване, че познаването на действителността предполага една противопоставка: един познаващ субект и един познван обект. Обектът действа върху субекта и поражда „в него“ възприятия, представи, идеи. По такъв начин, да познаем един действителен предмет значи тук: да добием известни действия, известни „образи“ от него, да получим едно възприятие, една представа за него. при всяко познаване нашето съзнание е насочено към овладяване на нещо действително. Целта на познаването е: да дойдем до притежаване на действителността. Но, щом не можем да имаме самата действителност, щом не е възможно самата тя да бъде непосредствено притежавана от съзнанието, излиза, че теорията за образите /за техния произход, за тяхното естество и тяхното отношение към действителността, ще ги поражда/ - това е теорията на познанието. Неразрешимата задача на гносеологията ще гласи сега: понеже съзнаването изключва действителното, понеже съзнатото е по-друго от действителното, тогава как може да бъде съзнато действителното? Оттук и метафизиката с нейните „дълбоки“ задачи: да се съзнае и познае „истински действителното“, сиреч това, което лежи във от кръга на съзнаването. Оттук и логиката с нейните образувания и „закопи на мисленето“. Явно е, прочее, колко е значителна и важна тази теория на образите.

Дотук имаме предвид учението за познанието, каквото го намираме в началото на неговото развитие. Разбира се, че с течение на времето това учение претърпя редица интересни и важни промени, които ние изследвахме в своя труд „Форма и отношение“ (Принос към учението за познанието)<sup>2</sup>. Второто издание от този труд излезе в същата библиотека през 1931г.. Ала въпреки тези промени, теорията за образите - взета в своята същина - продължава да живее и до ден днешен. Може дори смело да се каже, че изтънена и модернизирана, тя дава /в много случаи прикрито/ тон на повечето от гносеологичните и логическите изследвания на нашето време.

19. казахме по-горе: обикновено се смята, че целта на познаването е да се добие истината. От теорията за образите узнаваме обаче, че самото познание предполага една противопоставка между субект и обект, при която субектът /познаващото/ „схваща“ обекта /подлежащото на познаване/, сиреч съзнанието идва до притежаване

<sup>2</sup> Издание на Софийския университет (Университетска библиотека, кн. IV, 1914)

на действителността, съществува независимо от него. От една страна, целта на познаването е да се добие истината, а, от друга, целта на познаването е да се обладае действителността, взета като предмет, който ние познаваме. но не е ли тогава „добиване на истината“ и „обладяване на действителността“ едно и също? Да, според теорията за образите това е едно и също. Да притежаваш истината значи: да притежаваш действителността. Ала щом действителността не може да ни бъде дадена непосредствено, тъй като тя самата не може да дойде в „съзнанието“, оказва се, че да притежаваш действителността - ще рече: да притежаваш възприятия, представи, респективно идеи от нея. тия възприятия и представи могат да приличат на действителността, що ги е причинила, но могат и да не приличат. те могат повече или по-малко да съответстват на нея, да хармонират с нея, но, във всеки случай, те са нещо по-друго от самата действителност, която е техен първообраз и която те представят в съзнанието. И понеже не всяко копие е точно, не всеки образ е същински образ на изобразявания обект, ще трябва да добавим, че действителността се притежава само от онова съзнание, което е добило „точен“, „същински“, „адекватен“ образ от нея. Това, което важи за притежаването на действителността, ще важи сега и за истината. Истината ще притежава - според теорията за образите - онова съзнание, което е добило възприятия, представи, респективно идеи, съответстващи напълно на действителността, която ги е причинила. „Съответстващи напълно“ - това значи вече: съзнанието притежава „същински“, „точни“, „адекватни“ образи от действителността, която е предмет на познанието. Сега разбираме и смисъла на оня вековен израз, според който истината не била нищо друго освен хармония между съзнание и битие, между представи и обекти, между идеите в нас и вещите във от нас. Но, понеже за „истина“ или „неистина“ се говори всъщност не при възприятията и представите, а, както видяхме само там, където имаме работа със съждения, респективно със смислени изречения, излиза, че според теорията за образите верни ще бъдат онези единства /„съчетания“, „синтези“/ от възприятия, представи, респективно идеи, които „точно“ съответстват на действителността, докато неверни ще се окажат онези единства, които не „хармонират“ с действителността, която ги е породила в съзнанието. „Истината притежава този - пише Аристотел, - който мисли разделеното като разделено и съединеното като съединено; а заблуждава се оня, който схваща това отношение /на

разделеност и съединеност/ по-иначе, отколкото е то в действителност<sup>3</sup>. По такъв начин теорията за образите предпоставя тук, че нашето съзнание добива изображения не само за вещите като нещо отделно и изолирано, а и за действителните единства и съчетания. Там, където образът на такова едно съчетание „съответства напълно“ на действителната връзка между нещата, там ние имаме истина. Или още по-общо казано, там, където едно действително отношение се е „точно отразило“ в съзнанието и неговите синтетики /или съждения/, там боравим с истината. А щом между „съдържанието на съзнанието“ и „действителността“, която ги е причинила, няма хармония, пред нас е нещо невярно, фалшиво, неистинно.

20. След всичко това не е трудно да се схване и смисълът на онази тясна, неразривна връзка, която съществува в това учение между „истина“ и „действителност“. Като казваме, че тук „притежаваме истината“ е равнозначно с „притежаваме действителността“, не трябва да се мисли, че истина и действителност са едно и също нещо. По никой начин. Витоша например е един къс от действителността, тя е нещо действително /реално/. Ако думите „истина“ и „действителност“ означаваха едно и също, тогава трябваше да кажем: „Витоша е истина, тя е нещо вярно.“ Ала всеки чувства, че това няма смисъл. Видяхме, че за истина или неистина се говори само тогава, когато е налице едно смислено изречение. А това предполага някакво същество, което изрича нещо. Прочее, истината представлява отношение между някакво познаващо същество и действителността, фигурираща като предмет на познаването. Щом според теорията за образите истината не е нищо друго освен хармония между съзнание и битие, между представи /респективно единства от представи/ и обекти, между идеите в нас и вещите вън от нас, тогава е очевидно, че не може и дума да става за някаква истина вън от отношението на действителността към познаващите я съзнания. Истината - това са верните изречения. А верни са ония смислени изречения, в които, респективно чрез които съзнанието изрича една хармония /едно съответствие/ между своите идеи и действителността, която те изобразяват.

21. Ала тук се натъкваме на редица въпроси, които ще трябва да бъдат разяснени. Анализирайки смисъла на думата „истина“, ние казахме, че истината не зависи от индивида, респективно от субек-

<sup>3</sup> Aristoteles. Metaphysik hirs. von A.Lasson. Jena, 1907, S. 159 f.

а, който я съзнава. А според теорията за образите истината няма смисъл вън от съответствието, което може да съществува между идеите /респективно единствата от идеи/ „в съзнанието“ и действителността „вън от него“. Сетне: видяхме, че истината като истина е нещо „вечно“; а хармонията /съответствието/ между съзнание и действителност има смисъл, докато са налице онези живи същества, които установяват тази хармония. И в единия, и в другия случай работата се върти около едно и също нещо: От една страна, в смисъла на истината лежи, че тя е нещо независимо от съзнанието, независимо от условията, при които то я притежава; а от друга страна, според теорията за образите истината, означавайки някаква „хармония“ /„съответствие“/ между съзнанието и познаваната действителност, няма смисъл вън от едно отношение към съзнанието! Как да се излезе от това затруднение? С тези думи: как се справя теорията за образите с онази „явна“ независимост на истината от съзнанието, което я установява и притежава, както и от условията, при които е издана тя на отделното съзнание?

22. Независимото от отделните съзнания - така би отговорила теорията за образите, - това, което не зависи от субекта, който го притежава, и от условията, при които го съзнава, туй е действителността „вън от нас“. Действителността си остава действителност, безразлично дали я знаем или не я знаем, все едно дали сме я установили или не. Тъкмо тя е обективното, общозначимото. Може действителното да се мени, и фактически се мени. Но че то, като съществуващо, е съществувало, това не изчезва. По-иначе стои работата с познаването и истината. Действителността е, която обезпечава обективността и общозначимостта на истината. Не затуй е някойнаистина блед - казва Аристотел, - защото ние мислим, че е блед, а тъкмо наопаки: понеже е (в действителност) блед, нашето съждение е вярно, ако ние изразяваме за въпросния човек това, че той е блед<sup>4</sup>. Действителността се „отразява“ в съзнанието. И, ако различните съзнания могат да дойдат и идват до едно необходимо „единомислие“ относно истината, това се дължи на факта, че техните идеи и единства от идеи имат един и същ първообраз, общ за всички: едно и също нещо е това, което се отразява в разни съзнания. Ала щом всяка истина предпоставя някое съзнание, в което познаваната действителност се отразява, тогава не може и дума да става за каква и

<sup>4</sup> Aristoteles. Metaphysik, S. 159.

да е независимост на истината от съзнанието. това, което е „независимо“ в случая, то е действителността. Но как може да е „независима от съзнанието“ истината, когато тя няма смисъл вън от него, вън от съществуващата или несъществуваща хармония между неговите идеи и действителността! „Невярното и вярното не лежат в нещата /действителността/;... те са дадени в рефлексията“, сиреч в разсъдъка<sup>5</sup>, ние бихме рекли, те нямат смисъл вън от познаващото съзнание, което установява „съответствието“ или „несъответствието“, за което бе по-горе дума. И ако твърдим въпреки това, че истината си е истина, че тя си остава истина и тогава, когато е изчезнал този, който я е признавал или поддържал, според теорията за образите това значи: ние смесваме истината с действителността, смесваме предиката, даван на ония съждения, които съответстват напълно на отпечаталата се в съзнанието действителност, със самата тая действителност. Може този, който е поддържал дадена истина, да е умрял. Като казваме, че с това не е умряла и поддържаната от него истина, ние искаме всъщност да речем: което и съзнание да дойде в „допир“ с действителността, имана от въпросната истина предвид, ако то добие редица адекватни образи /идеи, респективно единства от идеи/ от нея, ще трябва необходимо да признае истината, поддържана от други, която като истина е общозначима. В този смисъл ние пренасяме предикатите: „сврхиндивидуално“, „сврхлично“, „обективно“, „общовалидно“ и „вечно“ от действителността върху истината.

Очертахме дотук онова учение за истината, което се крие в теорията за образите. Показваме: как е „обезпечена“ тук така наречената „обективност“ и „общозначимост“ на истината, какво е мястото на „независимостта“ на истината от съзнанието, което я е добило и притежава - и всичко това с оглед на въпроса за отношението на истина към действителност. Ала с нахвърленото дотук въпросът за отношението на истината към действителността не само не е изчерпан, но може да се каже, че той тепърва ще трябва да бъде анализиран и разяснен в цялата негова сложност.

<sup>5</sup> Aristoteles. Ibid. S. 91.

#### IV. Обективността на истината и „преходният“ характер на действителното

23. Колкото и да е тясна и очевидна връзката между „истина“ и „действителност“, все пак има в понятието за истината нещо, което мъчно може да бъде разбрано чрез действителността. това е убеждението на всеки от нас, че истината си е истина, че като истина тя не може да престане да важи, че тя „не умира“, тя е нещо „вечно“. Може предметът, до който се отнася дадена истина, да го няма вече; може той да е престанал да съществува; ала истината досежно него „не умира“. Теорията за образите ще рече навярно, че ние смесваме в случая „истина“ с „действителност“. Но каква полза от това, когато нашето убеждение, че истината си е истина, че като такова тя е нещо вечно, не може да бъде задоволително обяснено чрез понятието за действителността, с което теорията за образите борави! Това, що е било действително, що е съществувало може утре да не съществува. Дъсчената ограда на определен училищен двор е 15 метра дълга и 4 метра висока. Пламва пожар и оградата, довчера нещо действително, днес я няма, не съществува вече. И въпреки това, истината относно дължината и височината на въпросната училищна ограда си остава истина и тогава, когато предметът на тази истина е престанал да съществува. Нашето съзнание за обективния характер на истината, нашето убеждение досежно абсолютната значимост /валидност/ на вярното съждение не могат да бъдат разбрани чрез действителността, чрез онова понятие за действителност, което лежи в основата на теория за образите. Действителността е нещо променливо, тя „тече“, сега е налице, после я няма - докато истината си остава истина; като истина тя не е подложена на никаква промяна, нейната значимост е вечна и безусловна. Тази „невъзможност“ да бъде разбрана истината чрез действителността /при обикновения смисъл на тази дума/ е била „почувствана“ още от философите на Древна Гърция.

24. Успоредно с тази „невъзможност“ върви и друго едно обстоятелство, не по-малко важно от очертаното дотук. това е невъзможността да се разберат истините на математиката във връзка с понятието за действителността. В дефиницията за окръжността се казва например, че тази геометрична фигура има еднакви радиуси, че всяка точка на окръжността е еднакво отдалечена от едно средище. Е добре, но ние не бихме могли да намерим никъде в действи-

телност една истинска окръжност. колкото и точна да изглежда, е колкото и свършени технически средства да е построена дадена окръжност, погледната под микроскоп, тя ще се окаже твърде несвършена, доста „грапава“: едва ли ще се намерят два нейни радиуса еднакви, а камо ли всички! Няма, невъзможно е също така да се построи в „действителност“ права линия. Погледната под лупа, тя ще ни се стори крива. Принципно същото важи досежно квадрата, триъгълника и пр., защото, ако е невъзможно да се „реализира“ една права линия, какво остава да се каже за еднакви диагонали, за еднакви ъгли и тем подобни! А оттук следва, че в действителност няма нито права линия, нито окръжност, нито квадрат. Всичко това, което - начертано на черната дъска или построено на хартия - наричаме „окръжност“, „права линия“, „квадрат“ и т.н., само се приближава до онова, което геометричното определение изразява, но начертано не е всъщност нито права линия, нито окръжност, нито квадрат.

25. И все пак, ние разбираме що е квадрат, що е окръжност, що е права линия, макар и никога да не сме видели точен квадрат, точна окръжност, точна права линия. Ние притежаваме редица познания досежно тези геометрични фигури, притежаваме една съвкупност от обективни и абсолютни истини относно тях, ако и в действителност да няма окръжности и квадрати, ако и да е невъзможно да се „реализира“ това, което геометричните определения подразбират. С други думи: ние говорим за истина и там, където нямаме работа с действителност! Математиката борави с истини, ала тя не се интересува от действителността или недействителността на своите обекти. И тъкмо затова истините на геометрията, на математиката изобщо не могат да бъдат разбрани чрез действителността. Като резултат от съзнаването на тези неща се явява, от една страна, стремежът да бъде реформирано самото понятие за „действителност“, за да дойде то в съответствие със смисъла на „истината“, а, от друга, въпросът за истината да бъде откъснат от въпроса за действителността. Впрочем, преобразяване на традиционното понятие за действителност и скъсване на връзката между истина и действителност: това са два резултата от „невъзможността“ да бъде изтълкувана задоволително обективността и абсолютността на истината изобщо и на математичните истини в частност чрез обикновеното понятие за действителното. По първата от тези две посоки се движат елейците, по втората: Платон и платонизмът.

26. Нека разгледаме сега как са схващали действителността философията от елейската школа и специално Парменид, най-бележитата фигура на тази школа. Всеки от нас мисли, че това, което той смята за действително, е подложено на известни промени. Висящата на дървото круша е зелена. под влияние на слънцето тя узрява, видоизменя се, от зелена става жълта. Крушата се е променила, си реч, това, което е съществувало /зеленината на плода/, го няма вече, след промяната особената зеленина на крушата е изчезнала. За обикновения смъртен никакви гатанки тука няма. Какво чудно в това, че един предмет се е променил в своя цвят!

Съвсем инак са се отнасяли към тази работа елейците. Макар да са живели пет века преди Христа, те са били достатъчно прозорливи да разберат, че в този обикновен за нас факт /„промяната“/ действително се крие някаква неяснота. Крушата се е променила в своя цвят: била е зелена, сега е вече жълта. Преди промяната тя не е била жълта, следователно явило се е след промяната ново качество, което по-рано не е съществувало като качество на крушата. Но откъде се е взело това „съществуващо“ /жълто/, което по-рано не е съществувало? Не значи ли това, че е възникнало нещо от нищо? Ако една вещ е била обла и след някаква промяна е станала ръбеста, може ли да се поддържа, че едното качество /„обла“/ се е превърнало в другото /„ръбеста“/? колкото и да анализираме формата „ръбесто“, ние никога не ще открием в нея онази особеност на фигурата, която наричаме „обло“. От друга страна крушата, която е била зелена, след промяната не е вече зелена. Пита се: къде е отишла зеленината, какво е станало със особения цвят на плода, който той е загубил, къде е изчезнал той? Как може изобщо едно съществуващо да изчезне, да се загуби? Не значи ли това: нещо се превръща в нищо? Следвайки Парменида, ние ще кажем още: преди промяната зеленината е съществувала, тя е била нещо съществуващо; след промяната тя не съществува вече; как може нещо съществуващо да не съществува? Как може конят да не е кон? А така е не само със зеленината на крушата, така е навсякъде, където говорим, че действителното се е променило. В понятието за променянето на възприемането действително се крие, според елейците, едно основно противоречие. Който казва, че едно съществуващо нещо се е променило, безразлично дали в своя цвят или в своята големина, в своята форма или в своята твърдост, той иска да рече, че нещо, което е съществувало преди промяната, не съществува вече, с други думи: иска непременно да изтъкне, че едно съществуващо не същес-

твува вече. А това е немислимо, то е противоречие: как може А да бъде не-А! Известна е подозрителната упоритост, с която Парменид е твърдял, че „само съществуващото съществува“. Предмет А е бил бял, сега /след промяната/ е червен. Промяната предполага и двата тия момента: и бялото, и червеното. Но, понеже едното го няма вече, тъй като бялото /след промяната/ не съществува, оказва се, че промяната предполага едно несъществуващо и едно съществуващо, с други думи: смисълът на промяната обгръща във всички случаи едно съществуващо и едно несъществуващо. „Съществуващо“ и „несъществуващо“ - това са две неща, които се изключват, както А и не-А. Е добре, питали са се елейците, как може тогава да бъде мислено нещо /каквото е мнимата промяна/, което крие в себе си такова очевидно противоречие? Ако промяната бе нещо действително /съществуващо/, трябваше в кръга на съществуващото да влиза и онова „несъществуващо“, що лежи в смисъла на всяка промяна. А това значи: трябваше и несъществуващото да съществува!

За да приведем това в допир с предмета, който главно ни интересува тук, ще кажем сега: както истината си е истина и не може като такава да стане неистина; както истината е непроменлива и вечна, така и действителността, според елейците, не може да се превърне в недействителност, съществуващото не може да стане несъществуващо: то е непроменливо, вечно, абсолютно.

27. Но, ако понятието за „действително“ не търпи никаква промяна, ако е невъзможно реалното да се мени, тогава как да се разбере целият този променлив свят, що ни окръжава? Той е недействителен, са отговаряли елейците. Светът на възприеманите променливи неща е лъжовен свят; тук за никаква истина не може да става дума. Истинската действителност не може да бъде възприета. Тя може да бъде само мислена. А като такава тя е всякога нещо непроменливо и вечно.

И така, противоречието е немислимо, а единствено мислимата действителност е непроменлива, тъй като промяната е противоречива. Оперирайки със закона за противоречието, според който ние не можем да си мислим противоречиви неща, Парменид идва до положението: мисълта е винаги мисъл за нещо съществуващо. Само действителното е предмет на мисълта, и наопаки: всяко мислене е мислене за нещо действително, за истински действителното<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Zeller, Ed. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. I. Theil. 4. Aufl. Leipzig, 1876, S. 512 ff.

Ние нямаме повод и намерение да критикуваме тук възгледите на Парменида. Нашия разбор върху тях читателят ще намери отчасти във „Форма и отношение“, 2. изд., с. 253 и сл. За нас е важно да установим тук един неотразим извод от проведените по-горе елейски положения. Действителното, за което елейците говорят, е, разбира се, нещо, съществуващо независимо от познаващите същества. Какво е то и какво би останало, ако абстрахираме от възприемания или възприятния „свят“ променливите вещи, това е въпрос, който не ни интересува сега. Във всеки случай, съществуващото /действителното/ е, според Парменид нещо обективно. И понеже само действителното може да бъде мислено, следва, че всяко мислене /всяко съждение/ изразява нещо обективно, независимо от познаващото същество, което мисли, респективно съди, и независимо от условията, при които то съди.

28. Вярно е, че елейците не са се занимавали специално с въпроси из областта на теорията на познанието, ако и в приведените по-горе тези на Парменид да се крие едно положение, което е от първостепенно значение за гносеологията. Това е убеждението, че мислещото съзнание притежава истинската действителност непосредствено, а не чрез някакъв неин образ. Основният проблем на елейската философия е повече метафизичен. И въпреки това затруднението: „как може едно съществуващо да стане /да бъде, да е/ несъществуващо“, от което Парменид е търсел изход, лежи на дъното на оня възглед за истината, според който тя си остава истина и тогава, когато действителното, до което се отнася, е вече недействително. как може истината досежно едно съществуващо да си остане истина и тогава, когато това съществуващо не съществува повече? Като отстраниха промяната от понятието за действителността, елейците премахнаха всъщност вещите, индивидите, за които ние говорим смислено, че са „променящото се“. А не може и дума да става за пространство във от пространствените вещи: пространство не е никаква „подложка“, върху която вещите са настлани, а е съществуване /коекзистенция/ на вещите. Едно нещо е „в пространството“, това ще рече: то заема някакво място в съществуването на вещите, сиреч то е до други вещи, зад тях, под тях, над тях и пр. Ако можем да отличим мислено вещите от материалния /пространствения/ свят, това, което щеше да остане, нямаше да бъде някаква си „истинска“, непроменлива и вечна действителност - както си е въобразявал това Парменид, - а щеше да е една дума само:

„чисто пространство“, чисто от всякакъв смисъл...<sup>7</sup> От друга страна, с отстраняване на промяната и на променящото се от действителността, тази, последната, престава да бъде и „във времето“, понеже за време може да се говори само там, където има промени налице: едно нещо „по-рано“ бе така, „сега“ е инак<sup>8</sup>. По такъв начин „истинската действителност“ на Парменид нито е променлива, нито е във времето, нито пък може смислено да бъде схваната като някакво „чисто пространство“: в нея няма никакви вещи, понеже тъкмо те са променливото. С една дума, та изключва всяко многообразие, всяка множественост. Съществуващото е според елейците едно, то е вечно и непроменливо.

29. Колкото и това „понятие“ за действителността да напомня истината, която, веднъж установена, не може да се промени, да „умре“, да стане неистина, все пак тази елейска действителност, именно защото е „една“ и „вечна“, не е в състояние да поясни нито онова многообразие от истини, с които разполагаме, нито пък безспорния за всекиго от нас факт, че истината относно формата или големината на една определена сграда например, ако и да си остава истина и след като тази сграда престане да съществува, не е могла /истината/ да важи преди въпросната сграда да съществува.

Сега бихме могли вече да преминем към втората от набелязаните по-горе тенденции, както е тя застъпена във философията на Платон и на платонизма. Ала ние не ще се занимаваме в тази своя работа с нея. За нас бе достатъчно да дадем на читателя да почувства в какво се състои затруднението, което платониците искат да преодолеят.

Имайки ясно съзнание за обективния и абсолютен характер на истината, Платон се опита със своето учение за идеите да противопостави коренно „променливата“ и „преходна“ действителност на „вечно трайното“ и „безусловно важашото“, което образува един свят сам за себе си. Това учение на Платон се явява като реакция срещу скептика на софистите и не може да бъде разбрано, ако не се изясни предварително субективизмът на последните /на софистите/.

<sup>7</sup> Михалчев, Д. Философията като наука. С., 1933, с. 156 и сл.  
Michaltschew, D. Allmacht und Wirklichkeit. Leipzig, F. Meiner, 1923, S. 52 ff.

<sup>8</sup> Михалчев, Д. Форма и отношение. 2. изд., с. 405 и сл.

които предизвикаха особената форма, в която се роди философията на Платон.

## V. Субективизмът и релативизмът на гръцките софисти, осветлени чрез теорията за образите

30. Според теорията на софистите истината е нещо относително, зависимо от условията, при които е възникнала, и от възприемащия субект, който я притежава. Ние казваме: „Истина е, че сградата А е 10 метра висока“, „Истина е, че днес виното слади“. Може ли, пита софистите, да се говори за някаква обективност на истината, когато е очевидно, че самата истина зависи от това, дали отблизо или отдалеч възприемам една сграда, зависи от естеството, респективно от устройството на сетивния орган, чрез който виждам или слушам предмета, до който се отнася истината! Това, що на едного се чини сладко, на другиго се чини горчиво. Един намира меда сладък, друг /страдащият например от жълтеница/ го намира горчив. По един начин ще определи температурата на въздуха трескавият, по друг ще я определи здравият. кой е прав, къде е истината? Един и същ човек сега възприема една вещь така, сетне инак. Нещо повече. Потопям двете си ръце във водата на една и съща вана. Едната ръка усеща водата топла, другата ръка - малко натъртена - усеща в същото време „същата вода“ студена! Не доказват ли всички тези и тем подобни случаи, че няма никаква обективност в областта на истината? Не е ли явно от подобни факти, че не може и дума да става за някакъв абсолютен и обективен характер на истината, за някаква нейна независимост от условията, при които възприемаме, и от особеното естество на човека, който възприема?

31. Според софиста Протагор (умрял е към 413 год. пр. Хр.) мярка за всички неща е човекът. Човекът е мярка за съществуващото, както то съществува, и за несъществуващото, както то не съществува<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Ако и видни преводачи и коментатори на Платон като Ф. Шлайермахер /Platos Werke. 3. Aufl. I. Bd. II. Teil. Berlin, 1856, S. 143/, V. Kirchmann /срв. цитирания по-долу негов превод на диалога „Теетет“, S. 30 и др./, Ed. Zeller /Die Philosophie der Griechen. I. Theil. 4. Aufl., S. 982/, D. Peipers /Untersuchungen über das System Platos, 1874, S. 278) и др. да смятат, че знаменитата теза на Протагор, в която е дадено в състен вид неговото учение, трябва да се предаде тъй, както сме я превели ние горе в текста, - Theodor Gomperz твърди /Griechische Denker. Bd. I. II. Aufl, 1903, S. 362

Тълкувайки в диалога „Теетет“ смисъла на тази теза, Платон заявява чрез устата на Сократ, че Протагор е искал да каже следното: всяко нещо е за мен такова, каквото ми се явява /каквото ми се чини/; то е за теб такова, каквото ти се явява<sup>10</sup>. Това значи: ако възприемем един предмет като топъл, за мен той е действително топъл; ако го възприемам като ръбест или сладък, за мен той е действително ръбест, респективно сладък. Ако ти възприемеш нещо като бяло, а аз го виждам сиво, за теб то е действително бяло, а за мен действително сиво. Мярка за всички неща е човекът! Знанието е дадено чрез възприятията. А действително за познаващия човек е това, което той възприема, и както той го възприема.

32. От очертаното дотук личи, че Протагор е стоял всецяло върху почвата на теорията за образите. щом говори за възприемане, той предполага нещо независимо от възприемащите хора<sup>11</sup>, което действа върху техните сетивни органи и поражда възприятия /знания/ в познаващите същества. Питагор учи, че няма смисъл да се говори за обективност в познанието: съществуващото е за Всекиго такова, каквото му е дадено; то е зависимо от естеството на отделния възприемащ човек. Какво представят нещата сами по себе си? - такъв въпрос е неуместен според Протагор. Това би значило да се пита: как ще възприемем предмета, ако нямаме възприятие за него! Свойствата, които приписваме на вещите, дадени във възприятието, зависят от природата на възприемащото същество. Във връзка с това Адолф Харпф твърди<sup>12</sup>, че Протагор не изказва въобще никакво определено съждение върху съществуването или несъществуването

f./, че в такъв случай е непонятно какво ще каже това: човекът е мярка за несъществуващото, както то не съществува! Его защо Гомперц е от онези, които поддържат, че е по-правилно въпросната теза да се преведе така: „Човекът е мярка за съществуващото, че то съществува, и за несъществуващото, че то не съществува.“ - Значението на това разногласие ще стане по-нататък ясно.

<sup>10</sup> Plato. Theätet, übers. v. Kirchmann. Leipzig, 1880, s. 30.

<sup>11</sup> Zeller, Ed. Op.cit., S. 980, първа забележка. Срв. още Sextus Empiricus. Pyrrhoneische Grundzüge. übers. von E.Pappenheim. Leipzig, 1877, S. 78.

<sup>12</sup> Harpf, A. Die Ethik des Protagoras und deren zweifache Moralbegründung, 1884, S. 63.

на външния свят и оставя въпроса за действителната реалност на „неща въвн от нас“ незасегнат.

Последното твърдение е колкото вярно, толкова и невярно. На него противоречи преди всичко цялата XIV глава на Платоновия „Теетет“, където от всяка фраза на Сократ личи, че възприемането, което Протагор е имал предвид, предполага вещи сами по себе си. Въобще, как иначе е могъл Протагор да говори за възприемане, за действие и изпитване на действия, ако не допуска, че независимо от възприемащия човек има нещо, което може да действа върху нашите сетивни органи! От друга страна, съвсем прав е Брошар, като бележи остроумно: „Si l'homme mesure tout, il n'est pas tout. Il y a de l'être hors de lui.“<sup>13</sup> Това значи: щом възприемащият човек е мярка на нещата, предполага се, че той /човекът/ не е всичко, че има неща въвн от него, за които той би бил мярка. Друг е въпросът, ако се каже. Протагор е интересувано винаги действието, което външните неща пораждат във възприемащия човек, но не и природата на самите тези неща<sup>14</sup>. В този смисъл Харпф е безспорно прав.

Понеже всеки от нас притежава впечатления или възприятия за нещата, ще има толкова знания за едно нещо, колкото различни хора са го познали. Едно „обективно“ знание - това значи за Протагор: възприятие, което да е независимо от възприемащия човек. Ала как може да се говори за възприятия независимо от отделните хора, въвн от които самото възприемане изгубва всякакъв смисъл! Протагор иска тъкмо това да каже: не може възприемащият човек да се освободи от веригите на своята индивидуална особеност, невъзможно е за него да излезе „вън от кожата си“.

33. Според теорията за образите, всяко възприятие е резултат от взаимодействие между един възприемащ субект и един възприеман предмет. Всеки възприемащ човек е нещо особено, единично, индивидуално и затуй Протагор смята, според тълкуването на Платон, всяко знание за нещо лично, субективно, относително, зависимо от особената организация на възприемащия субект. Единственото знание, което можем да имаме за нещата, са впечатленията и възприятията, що сме добили от тях. Няма знание въвн от възприятията.

<sup>13</sup> Brochard, V. Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne. Paris, 1912, p. 27 ss.

<sup>14</sup> Срв. коментара на v.Kirchmann, заб. 13, 28 и др. към направения от него немски превод на Theätet, Leipzig, 1880.

Следователно, нашето знание за съществуващото не може да бъде търсено другаде освен във възприятието. За всекиго съществуващото е такова, каквото той го схваща или възприема. по такъв начин Протагор приравнява даденото чрез възприятията със съществуващото /действителното/. Под „действително“ се е разбирало обикновено това, което е независимо в съществуването си от отделните възприемащи хора. Приемайки, че всяко знание, че всичко дадено /сиреч възприятията/ е зависимо от възприемащия човек, на когото е дадено, Протагор прогонва традиционното понятие за действителност из кръга на знанието, а по такъв начин става вече невъзможно да се говори смислено за „истина“ и „неистина“. Щом за всекиго съществуващото е такова, каквото той го възприема, и щом всяко възприятие е зависимо от възприемащия човек, тогава действителността като обективна инстанция е отстранена. С други думи: щом в „понятието“ за действителност влиза „зависимост от възприемащия индивид“, в такъв случай думата действителност изгубва вече всякакъв смисъл. Едно нещо е действително, това е значело и значи: то е обективно, то е независимо от впечатлението или възприятието на отделния човек. Със своята теза обаче за зависимостта на всяко възприятие /т.е. на всичко дадено/ от отделния човек Протагор иска да рече: невъзможно е човек да съзнава нещо, което, ако и съзнато, да е независимо от него. Впрочем, всичко съзнавано от човека е зависимо от него. Но къде остава тогава действителността? Който казва - ще възразим ние - че Олимп е за него нещо действително, смята, че съзнаваният предмет /планината Олимп/ си съществува такава, каквато той я съзнава, независимо от него. Или, ако аз твърдя, че улицата, на която живея, е действително 10 метра широка, искам с това да кажа: въпросната улица си съществува такава, каквато я съзнавам /10 метра широка/, и тогава, когато не я възприемам; следователно, съзнаваният предмет си съществува такъв, какъвто го съзнавам, независимо от мен. Срецу това Протагор поддържа, че не може съзнаваният предмет, какъвто го съзнавам, да бъде независим от мен като съзнаващо /възприемащо/ същество, а това ще рече: Протагор отрича действителността. Не съществува, в точния смисъл на думата, никаква действителност. Всяко съществуващо е субективно, зависимо от особеността на единичния възприемащ субект. И ако, все пак, ние влагаме в устата на Протагор думата „реалност“ /действителност/, този термин означава тук ни

повече, ни по-малко от това: нещо е дадено на познаващия субект, последният съзнава нещо.

34. Видяхме, че обикновеното понятие за „истина“ е неразделно от понятието за „действително“. Истина е, че вали, това значи: в действителност вали. Не е истина, че земята е покрита със сняг, значи: в действителност тя не е покрита със сняг. Ала който твърди, че „в действителност вали“, той иска да каже на събеседника си: и да усещаш, и да не усещаш, и да признаваш, и да не признаваш, то си е така - в случая има нещо обективно, независимо от мен, от теб, от възприемащите люде изобщо. Понеже не иска да признае никаква независимост от субекта и никаква обективност, Протагор е безсилен да различи действителността от илюзията, от халюцинацията, от съня, с една дума, действително от недействително. А във връзка с това софистиката на Протагор не е в състояние да отличи истина от неистина. Съществуващото е за мен такова, каквото го възприемам. Марка за съществуващото съм аз, досежно мен. За мен е истина едно, за теб, друго. Обективна истина няма. Но, ако няма обективна истина, ако за всекиго е действително това, което му се струва такова, тогава думата „истина“ изгубва всякакъв разумен смисъл. Ние разбираме какво значи „истина“, доколкото противопоставяме истина и неистина, вярно на невярно, обективното на субективното и лъжовното. Ала тук, при Протагор, липсва противоположното на истина. щом за всекиго е истина това, което му се струва истина, тогава трябва да е за него истина и сънуваното, и даденото в приказките, и притежаваното в илюзиите, във виденията, в халюцинациите, с една дума: всичко възприемано и представяно, всичко съзнавано. Откъде да зная, че всъщност съседът ми не може да хвърчи, когато /в съня например/ го виждам да хвърчи, респективно струва ми се, че той хвърчи! Потопената във водата пръчка изглежда /„струва ми се“/ счупена, а вън от водата тя е права. Според Протагор, за когото разликата между „тя е“ и „тя ми се струва“, между действително и недействително не би имала смисъл, пръчката е във всеки отделен случай такава, каквато ми се струва. Истината е и едното, и другото. Истината е, че в един случай тя е за мен права, а в друг - пречупена. каква е сама по себе си - няма смисъл да се пита. Истината е винаги относителна.

35. Но, ако всичко е истина, ако всичко е наистина такова, каквото ми се струва, тогава не разбираме вече що е „истина“ и що е „неистина“. Думата „истина“ има смисъл, доколкото означава нещо

особено; една част от това, което съзнаваме, нещо различно от „неистината“.

Ала това заключение съвсем не би могло да смути Протагор понеже неговата цел като софист е била тъкмо тая: да изтъкне, че няма обективна истина, че всичко е субективно, зависимо от човека, релативно. Мярка за нещата, а следователно и за истината, не може да бъде някаква съществуваща независимо от възприемащия човек действителност: мярка за всичко е човекът<sup>15</sup>.

36. Главното /загубено за нас/ съчинение на Протагор е било озаглавено „Истината“. Ако въпреки очертаните по-горе изводи из тезите на нашия мислител, той е говорил за „истина“ - това е една непоследователност. От друга страна, самият факт, че Протагор е

<sup>15</sup> Съществува в книжнината върху Протагора и друго едно тълкуване досежно неговата философия, което иска да установи, че под „човек“ именитият гръцки софист е разбирал не индивидуалния, не единичния човек, а родовото в човека, сиреч „човека изобщо“. Мярка за нещата, респективно за истината е човекът изобщо. Ние познаваме /възприемаме/ нещата такава или иначе в зависимост от това, какво е свойствено на човека като екземпляр от човешкия род. Това схващане се поддържа от бележити и авторитетни изследователи. Срв. David Pieper. Untersuchungen über das System Platons. I. Teil. Leipzig, 1874, S. 44 ff., 291 ff.; Theodor Gomperz. Griechische Denker. I Bd. 2. Aufl. Leipzig, 1903, S. 361 ff.; Ernst Laas. Neuere Untersuchungen über Protagoras. - Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie, VIII, 479 ff.; Joseph Petzoldt. Das Erkenntnisproblem, 1912. Paul Natorp. Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems in Altertum. Ала въпреки авторитета на тези изследователи, ние се придържаме към онова, което ни съобщава за Протагор Платон. Без да влизаме тук в подробностите на въпроса, ще отбележим само следното: 1) Срещу авторитета на горните писатели стоят Eduard Zeller, най-видният немски историк на гръцката философия, и Victor Brochard, най-добрият френски учен в областта на историята на философията, всеизвестен със своите изучавания досежно гръцката софистика. 2) Тълкуването, което дават Гомперц, Наторп, Пайперс, Лаас и др., колкото и да е интересно само по себе си, не съответства на духа на времето и на философията, сред която е израсъл и живял Протагор. 3) Теорията за образите, лежаща в основата на Протагоровото учение, прави невъзможно такова тълкуване. Нещата, които съществуват във възприемащия човек и действат върху него, предпоставят не „човека изобщо“, а винаги един индивидуален субект, у когото те могат да породят лично възприятие. А оттук следва индивидуалистичната форма на Протагоровия релативизъм.

боравил с думата „възприемане“ и е допускал, следователно, неща във и независимо от нас, годни да действат върху възприемащия човек<sup>16</sup>, свидетелства за една друга основна непоследователност, а именно, че и според него има нещо действително, едно многообразие от действащи вещи, съществуващи независимо от човека. А това значи: Протагор е знаел за нещо реално и действащо, което съществува само по себе си и независимо от нашите възприятия за него. Установихме по-горе, че според Протагор не може съзнаваният предмет, такъв, какъвто го съзнавам, да бъде независим от мен като съзнаващо /възприемащо/ същество. Е добре, как е въз-

<sup>16</sup> Анализирайки Протагоровата теория за процеса на възприемането, Давид Пайперс пише, че ние нямаме в случая право да говорим за вещи /неща/, които действат върху нас. Това, което ни дразни, което ни афицира, са според Протагор движенията. Камъкът например, който виждаме, е само съвкупност от такива действащи върху ни движения. Различните раздражения, чисто „стълкновение“ поражда нашето впечатление /възприятие/, не са нищо друго освен отделни елементи на движението /Untersuchungen über das System Platons, S. 289, 316, 628/. Че в теорията на Протагор, както я знаем от Платония „Теетет“, не се говори за вещи, действащи върху възприемащия човек, това е вярно. Но могат ли движенията, за които е дума, да бъдат мислени във и от материалните вещи? Да се говори за едно движение, без да се предпостави някаква движеща се вещь, това е възможно, но то няма смисъл. И днес ние казваме, че известни качества са дейно условие за една промяна в материалния свят. Раната, която куршумът е причинил в тялото на убития, не зависи от куршума като целокупна вещь. Тази рана щеше да бъде същата, безразлично дали куршумът е бял или сив, все едно дали той мирише на барут или на розово масло. Не вещь /куршумът/ като цяло е дейно условие за настъпилата промяна, а само известни свойства, известни качества или определителности на вещта: нейната големина, форма, скоростта, с която се е движела и пр. Но както големината, така формата и движението са определителности на някаква вещь. Няма големина без голяма вещь. Немислима е форма, без така или иначе оформена вещь; немислимо е най-после движение, без да се предпостави някаква движеща се вещь. Така е и при Протагор. Това, което действа върху възприемащия човек, са движения, но това значи и не може нищо друго да значи освен: движения на известни вещи. Сам Пайперс чувства това и затова казва: дори ако Протагор е трябвало да приема съществуването на една световна субстанция, т.е. на един свят сам за себе си - това са вещите, за които говорим горе в текста, - то и в такъв случай онова, що действа върху ни /което ни дразни/, щеше да са само движения на този субстрат. А това вече не противоречи на поддържаното от нас.

можно тогава да съзнавам /да зная за/ нещо реално и действашо, което съществува независимо от мен като възприемащо същество и съществува такава, каквото го съзнавам: действително и действашо! Не е ли това явно противоречие? Ако бе вярно онова, което нашият софист поддържа - че не може познаващият човек да излезе „вън от себе си“, че той е безсилен да се освободи от веригите на субективността, която му налага личното устройство на неговата сетивна природа, тогава аз не бих могъл да зная за нещо, което съществува независимо от мене, и то така, както го съзнавам: като дейно, като действашо. И наопаки: щом зная, че „вън“ и независимо от мен съществуват вещи, годни да действат, тогава не е вярно, че не мога да се освободя от веригите на моята субективна природа и да проникна вън от тях. тук се крие основното противоречие в субективистичното учение на Протагор, едно противоречие, което играе по-късно първостепенна роля в теорията на познанието /срв. „Форма и отношение“, втората половина на гл. XV/.

37. Още по-интересно става това противоречие, ако съпоставим Протагор с гносеологичните тези на киренайците. Единственото нещо, което може да бъде познато, това са според тях сетивните качества. И този, който говори, че вижда нещо бяло, че дочува някакъв силен или слаб шум, и оня, който смята, че усеща една вещ топла или сладка, миризлива или твърда, всички те имат работа със свои сетивни качества, със свои субективни състояния. Не някакви съществуващи независимо от мен обекти са „предмет на моето познаване“, а - изключително мои усещания, мои впечатления или възприятия, мои субективни сетивни качества. Познанието остава по такъв начин заключено в границите на моите субективни съдържания и е безсилно да излезе „вън“ от тях. Докато според Протагор нашето знание, ако и субективно, е, във всеки случай, знание за нещата, според Аристип /един от корифеите на киренайската школа, живял е малко по-късно от Протагор/ ние можем да имаме знание само за сетивните действия. Това, което хората наричат вещи /неща/, то не е и не може да бъде нищо друго освен съвкупност от разните сетивни качества, които отделният човек съзнава. Иначе казано, смятаното от човек за обективно е само съчетание от субективни сетивни данни. Какво биха могли да бъдат нещата сами по себе си, това няма никога да узнаем. И това наше незнание отива

дотам, че ние дори не бихме могли да знаем дали те съществуват<sup>17</sup>.

38. Щом според Протагор познаването е възприемане и щом всяко възприятие е зависимо от сетивната природа на възприемащия човек, тогава и според него аз не мога да имам работа с нищо друго освен със своите възприятия, със своите сетивни данни, които като „мои“ са нещо субективно. Да знаем нещо значи преди всичко: да го съзнаваме. Ала това, което съзнавам, когато говоря за сладостта на меда, за неговия цвят, за неговия аромат и пр. - това са и според Протагор изключително мои сетивни субективни данни. Следователно, онова, което съзнавам /като възприемащо същество/, онова, което зная, не е някакъв независим от мен предмет, а всъщност това са мои съдържания, редица субективни елементи. Защото, ако Протагор признае, че в кръга на съзнаваното от мен влизат и елементи, които са независими от мен, тогава - както видяхме - той идва в противоречие със своята основна теза, според която съществуващото за мен е такава, каквото ми е дадено чрез моето субективно възприятие. Ето защо разликата между субективизма на Протагор и този на Аристип се състои в това, че вторият борави с един извод, който е неизбежен за първия, но който сам Протагор не е теглил. Ако гръцкият софист е могъл да долови: че щом съзнаваното е винаги субективно, тогава нищо действително и обективно, следователно никакви независими от нас вещи не могат да бъдат възприемани и познавани; ако можеше да схване този неизбежен извод, Протагор нямаше да се натъкне на онова противоречие, що изтъкнахме по-горе /срв. с. 32/. Но в такъв случай щяхме да имаме пред себе си субективизма на Аристип, който от своя страна води към едно ново противоречие. От една страна, всичко съзнавано и познавано се обявява за субективно и се свежда към сетивните данни: и самите „външни вещи“ - не вещите сами по себе си /за тях ние нищо не знаем, не знаем дори дали съществуват/, а познатите ни вещи - не могат да бъдат нищо друго освен съвкупности от такива субективни елементи. А от друга страна, сетивните данни се разглеждат като „афекции“, като действия, породени в отделния човек

<sup>17</sup> Sextus Empiricus. Ibid. Срв. последното изречение на глава 31 от I книга, S. 77; Zeller, Ed. Op.cit. II. Theil, I. Abt. 4. Aufl. 1889, S. 348 ff.; Natorp, P. Aristipp in Platons Theätet. - Archiv für Geschichte der Philosophie, III, 1890, S. 360 f.; Gomperz, Th. Op. cit. II Bd. 2. Aufl. 1903, S. 187 ff.

през процеса на възприемането. Впрочем, веднъж вещите „вън от нас“ /смятаното за обективно/ се обясняват чрез субективното /чрез сетивните данни/, а друг път субективното се обяснява чрез „обективното“: сетивните данни не са нищо друго освен действия, породени от „външните вещи“ в нас!

39. Целта, която ръководи нашето изложение тук, е да се очертае онази софистична и релятивистична философия, която със своя субективизъм предизвика реакцията, каквато я намираме в Платоновото учение за идеите. От разбора, който направихме на субективистичната теория за истината, личи, че тя е възникнала върху почвата на теорията за образите. И понеже за задачите на настоящата студия е от особена важност да стане това наше твърдение очевидно, ще се опитаме сега да го обосновем с оглед към още една разновидност на гръцката софистика. Думата е за трите философски тези на софиста Горгий /живял по времето на Сократ/.

Не съществува нищо: това е първата теза на Горгий. Пък и да съществуваше, не бихме могли да го познаем: така гласи втората теза. Но и да съществуваше нещо, дори да можехме да го познаем, във всеки случай познаващият човек не би могъл да предаде другиму своето знание: тази е третата и последна теза.

40. Първото от тези три положения е изградено върху известни игрословия, зад които не се крие никакво особено остроумие и които нямат нищо общо с теорията за образите. Тук, в противоположност на Парменид, тръгващ от изречението „само съществуващото съществува“, Горгий започва своите доказателства със следното тавтологично словосъчетание: „Не съществуващото е несъществуващо.“ Но, казваш нашият софист, ако несъществуващото „е“ несъществуващо, то е, все пак, нещо, следователно не може да му се откаже съществуване. С други думи, „несъществуващото съществува“, във всеки случай едното /„несъществуващо“/ е приравнено с другото /„съществуващо“/, едното не може да бъде предпочитано пред другото: противопоставката „съществуващо-несъществуващо“ е премахната. Ала щом несъществуващото не съществува, а, от друга страна, разликата между съществуващото и несъществуващото е заличена, следва, че не съществува нищо, понеже всяко съществуващо е несъществуващо! Ето от такова естество са и останалите доказателства, които Горгий привежда в полза на първата своя теза. тук цялата операция се върти около известни думи, които се отрицават, отрицанията се утвърждават и т.н., докато се стигне до това, което

софистът иска. Несъществуващото - започва той - не съществува! Но какво се разбира в случая под „несъществуващо“? Означаваш ли тази дума нещо „само мислено“, „само представяно“, на което се отрича действителният характер? Или пък под несъществуващо се разбира не само недействителното, а и това, което е несъзнавано, немислимо, което не може да стане никога предмет на съзнаване? Но ако „несъществуващо“ значи немислимо и несъзнаваемо /недадено/, тогава как ще се говори смислено за нещо, което не може да бъде нито съзнато, нито дадено! как може в една мисловна операция да се мисли нещо, което е немислимо? Как така съзнаваните, мислените, дадените неща ще бъдат несъществуващи, сиреч несъзнавани, немислими и недадени? Не е ли това очевидна нелепост? Ако пък с думата „несъществуващо“ Горгий означава недействителното, като противопоставка на действителното, тогава ние разбираме, какво ще рече: „Несъществуващото е все пак нещо, следователно не може да му се откаже съществуване.“ Това значи: несъществуващото е във всеки случай дадено, нещо съзнавано и поради това не може да му се откаже известно съществуване. Вярно е: това „съществуване“, тази „екзистенция“, тази „реалност“ не може да бъде отречена на недействителното; тя е реалността на сънуваното, на даденото в илюзиите, в халюцинациите и тем подобни. Сънуваното, ако и да е необективно, недействително, не е „нищо“, то е все „нещо“. Това значи: и в съня, и в илюзията, и в халюцинацията аз съзнавам нещо, нещо е дадено на моето съзнание. Вярно е, според нас, че и недействителното е също така съзнавано, както и действителното. В това отношение съществуващо и несъществуващо стоят, ако може така да се каже, на една и съща плоскост. И Стара планина, която всички ние смятаме за действителност, и русалките, които за всеки от нас /образованите хора/ са нещо недействително, и едното и другото е дадено на моето съзнание, и едното и другото са нещо мислено, още по-точно казано, нещо съзнавано /дадено/, но с това работата не е свършена. който определя Витоша като действителност, иска да каже: това, що аз съзнавам и наричам Витоша, е независимо в съществуването си от мен. Следователно, действително е в случая онова от дадено на моето съзнание, което - ако и дадено /съзнавано/ - съществува независимо от мен, от теб, от людските съзнания изобщо. А който твърди, че циклопът е нещо недействително, иска да каже, че циклопите не са съществували независимо от съзнанието, което си ги представя. Понеже и „действи-

телното“, и „недействителното“ са според това схващане нещо съзнано /дадено/, въпросът за действителното /съществуващото/ и недействителното /несъществуващото/ ще гласи сега: кое дадено ние определяме както действителност и кое - като недействителност? Че и едното, и другото е дадено, това се предполага. Пита се: какво особено дадено е едното и какво особено дадено е другото? Тезата на Горгий, като приравнява съществуващо с несъществуващо, понеже и на несъществуващото не могла да бъде отказана известна реалност /съществуване/, е съградена върху едно смещение на „действителност“ с „даденост“. Вярно е, че всяко действително може да бъде дадено /съзнато/, но не всяко дадено /съзнато/ е действително. действителното е особено дадено, безусловно различно от недействителното. Всеки от нас различава едното от другото. Всеки от нас противопоставя „действителното“ на даденото в приказките, илюзиите, халюцинациите, сънищата - и никаква софистика не е в състояние да изкорени от нас убеждението, че наред със сънуването и фантазираното има и нещо по-друго, което ние също така съзнаваме, но което въпреки това си съществува независимо от нас.

41. Съвсем инак стои работата с втората теза на Горгий. Тук той приема, че нещо съществува, допуска една действителна реалност и иска да докаже, че и да съществува нещо - ние не можем да си го мислим и, следователно, не можем да го познаем. Доказателството, което Горгий привежда в полза на тази своя скептична теза, не оставя никакво съмнение, че интересувашата ни софистика е досущ непонятна във от теорията за образите. Знаем, че тази теория противопоставя „познаващия субект“ на „действителния свят“ „вън“ от него и смята, че съзнаването от субекта е само едно действие, което светът „вън от нас“ е породил „в субекта“. Това действие ние наричаме наш „усет“, наше „впечатление“, респективно „възприятие“, „идея“, „представа“. Между нашите усещания и впечатления, възприятия и идеи, от една страна, и съществуващите независимо от нас действителни обекти, от друга, може да има по-голяма или по-малка прилика, респективно хармония. За всеки случай едно са усещанията и възприятията, друго са външните неща, които са ги породили. Едно е моята представа за действителния предмет, друго е самият предмет. Представата е нещо субективно, зависимо от човека, който я притежава, докато предметът, като действителен обект, си съществува независимо от субекта, който има представа за него.

42. Връщайки се сега към втората теза на Горгий, ние лесно ще доловим връзката, която тя има с теорията за образите. Мисленото, казва нашият софист, не е нещо действително. Ако мисленото бе действително, в такъв случай трябва и фалшивото, и абсурдното, и фантастичното да бъдат действителност. Тогава трябваше да бъде действителна и една кола, която върви по морето. Да бъде нещо мислено, респективно видяно или чуто, това още не е залог, че то е действително. Какво собствено иска да рече Горгий с тези свои твърдения? Че видяното и чуто може да бъде и недействително, че ние можем да станем жертва на една обикновена илюзия или халюцинация, това е ясно като бял ден. Но следва ли нещо от този факт? Горгий иска всъщност да установи, че действителното, самото то, не може да бъде мислено, и да се домогва да постигне своята цел по твърде характерен за неговата философия път. За да докаже, че самото действително не може да бъде мислено, той насочва отначало вниманието си към тъкмо обратната та тази теза, именно, че мисленото не е действително. Ако „А“ не е „С“, тогава и „С“ не е „А“. Ако мисленото не е действително, тогава и действителното не е мислено. А мисленото, учи Горгий, не е действително, понеже, ако тази теза бе вярна, в такъв случай трябвало всяко мислено да бъде действително! А факт е, че ние можем да си мислим, че София се простира /е застроена/ до Казичане, можем да си мислим един хвъркат кон, една вървяща по гладката морска повърхнина кола, но никой няма да се реши да твърди, че това е в действителност така, т.е., че мисленото в тези случаи е действително. Горгий „конвентира“ /обръща наопаки/ своята теза и твърди, че тогава и действителното не може да бъде мислено. А, щом действителното не може да бъде мислено, щом то не може да е съзнато, следва, че не може и дума да става за някакво познаване на действителното. как ще познаеш нещо, когато не можеш да си го помислиш, това значи тук, когато не можеш да съзнаеш!

43. Втората теза на Горгий е един явен извод от теорията за образите. Светът вън от мен, учи тази теория, не може да бъде притежаван непосредствено. Аз зная за него посредством идеите /възприятията, впечатленията, представите/, които съм добил от него. Едно са идеите, които имам за действителните неща, а друго са самите тези неща, съществуващи „вън“ и независимо от мен. Това значи сега: едно е притежаваното непосредно, друга е действителността. Но какво е всъщност съзнаването от мен? На това теорията

за образите, взета на едно определено стъпало от нейното развитие, отговаря: разбира се, че мисленото и познаваното - това са действителните обекти; тях аз познавам, тях съзнавам, но ги съзнавам не непосредно, а посредством действията, които те са породили в мен, т.е. мисля си ги чрез впечатленията, които имам за тях. Е добре, но влиза ли в това, което съзнавам, самият действителен предмет? Да се отговори утвърдително значи да се сметне съзнаваното и действителното за едно и също. А тъкмо това е, което теорията за образите не иска да признае. Според нея едно е моето възприятие за предмета, друго е самият предмет. Възприятието е нещо субективно. То е плод на взаимодействие между обективната вещь и възприемащия човек, взет в своята индивидуална сетивна природа. С други думи: възприятието зависи от възприемащия човек, докато предметът на възприятието е нещо обективно, независимо в съществуването си от субекти. Ала щом възприятието носи печата на онази субективна природа, благодарение на която то е възникнало и като тогава не може да не се различава от своя предмет; щом то зависи от единичната природа на субекта, който възприема, тогава очевидно е, че, който притежава възприятие за предмета, той не притежава самия предмет. Ето защо, въпросът: „Влиза ли в това, което аз съзнавам, самият действителен обект“ може сега да бъде формулиран и по-иначе: е ли съзнаваното и действителното едно и също? Една последователна теория за образите не може да отговори отрицателно на това питане. Аз съм съзнал действителния предмет посредством моето възприятие за него! С други думи: според теорията за образите действителният предмет „се проявява“ чрез своето действие в мен! Точно казано, не е самият действителен предмет, който аз съзнавам. Аз съзнавам, съгласно теорията за образите, само една проява на действителното. Но нали „проявата“ на действителния предмет е нещо по-друго от самия него? Нали „проявата“ се различава от това, което се е проявило? Нали едното е субективно, а другото - обективно? Нали второто е веществен оригинал, а първото е само копие, носещо индивидуалния отпечатък на този, който го притежава? И така, според теорията за образите, ние съзнаваме всъщност не самите действителни предмети, а само нашите възприятия, нашите усещания, впечатления, идеи, представи. Съвкупността от моите усещания, впечатления, възприятия, представи и идеи образува следователно, това, което аз съзнавам, което ми е дадено. Може даденото /съзнаваното/ да се намира в някакво отношение с

действителното, може да хармонира с последното, може да му съответства - това не ни интересува тук. Засега е явно, че тезата: „съзнаваното /даденото, мисленото/ е едно, а действителното е друго“ - е един извод от теорията на образите. Впрочем, мисленото не е действително. Но щом отличаваме мисленото от действителното, ще трябва да отличим и действителното от мисленото, значи действителното не е мислено, не може да бъде мислено.

44. По такъв начин втората теза на Горгий става съвсем понятна и виждаме, че тя заема едно определено място в логическото развитие в теорията за образите. Ако Протагор твърдеше, че ние съзнаваме нещата чрез своите субективни възприятия, и установеше по такъв начин своя релативизъм досежно истината, Горгий отива една крачка по-нататък и „доказва“ - следвайки разрушителното дело на Протагор, - че никакви неща ние не съзнаваме: не че познанието е релативно и субективно, то е чисто и просто невъзможно. Това, което се е смятало досега за „предмет на познаване“, не може да бъде нито мислено, нито съзнавано, нито пък познавано. Там, където липсва какъвто и да е предмет на познаването, сигурно няма смисъл да се говори и за познание.

45. Самото доказателство на Горгий е създадено върху една логическа грешка. Действителното не могло да бъде познато, респективно мислено, защото мисленото не е действително! Ако мисленото бе действително, тогава трябваше всяко мислено нещо да бъде действително, а всъщност това не е така.

Срещу това ние ще възразим: вярно е, че не всяко мислено нещо е действително, но оттук съвсем не следва, че мисленото не може да бъде действително. Не всеки българин е православен: следва ли от това, че българин не може да бъде православен? Има мислени неща, които са недействителни, но има и такива, които са действителни. Даденото в приказките, във фантазиите, илюзиите, сънищата и пр. - това са неща, които аз съзнавам, но които не съществуват в действителност. Само че аз съзнавам и реката Дунав, която съм видял непосредно, и норвежките фиорди, които съм разглеждал на фотографски или кинематографски снимки, и много други неща - а това са действителни неща, като такива съвсем различни от сънуването, от моята фантазия за хвъркатия кон и т.н.

Но, казва Горгий, да бъде нещо видяно или мислено, това не е още залог за неговата действителност. Разбира се, че това е така. норвежките фиорди не съществуват затова, защото аз ги мисля, ни-

то пък Дунав си тече в действителност, защото аз съм го виждал. Тъкмо това е характерно за действителното в случая, че то е независимо в съществуването си от мен, от моята мисъл за него. кое е онова основно съображение, което ни кара да определяме нещо като „действително“ и да го противопоставяме на „недействителното“ - това е друг въпрос, който сега не ни интересува. Тук е важно да се разбере, че мисленото /съзнаваното/ може да бъде както действително, така и недействително. Ала тъкмо затова не може от факта, че има съзнавани неща, които са недействителни, да се изведе, че всичко съзнавано /мислено/ е недействително, както върши това Горгий с цел да „конвертира“ тази теза и да получи онова, което е нужно за неговото разрушително гносеологично дело, именно, че действителното не могло да бъде мислено, не могло да бъде предмет на съзнаване, а следователно и на познаване.

46. В своята трета теза Горгий поддържа, че и да съществува нещо, и да можем да го познаем, за всеки случай аз не бих могъл да предам, да съобщя своето познание другиму. В полза на тази своя теза нашият скептик привежда разни доказателства. Да речем, познал съм, че цветът на някакъв предмет е червен и чувствам нужда да предам /да съобщя/ това свое познание на събеседника си. Произнасям думата „червен“ или „червенина“. Произнесената дума ще бъде за моя събеседник едно слухово възприятие. Е добре, може ли някой да откаже, че това слухово възприятие, което съм причинил на събеседника си, няма никаква прилика с цвета, с червенината специално, за която е дума? Слуховото възприятие и червенината са две досущ различни неща. Ако се опитаме да предадем на събеседника си „своето познание“ не чрез произнесени думи, а чрез писмо или други знаци, работата си остава по принцип същата. Написаното, нахвърлените върху черната дъска или хартията знаци също така нямат никаква прилика с червенината. Къде е в такъв случай залогът, че онова, което събеседникът ще разбере, ще бъде същото, което си мисля аз, когато говоря или пиша за цвета на въпросния предмет? Както зрението - учи Горгий - не може да познае звукове, така и слухът не може да възприеме цветове<sup>18</sup>. Остава, може би, да се посочи на събеседника самия червен предмет, респективно самата червенина на вещта. Ала тук се явява, според Горгий, едно ново и още по-голямо затруднение: къде е гаранцията, пита той, че впе-

<sup>18</sup> Gomperz, Th. Op. cit. Bd. I., S. 388.

чатлението, което цветът ще породи „у“ моя събеседник, е същото, което имам аз от същия предмет? Нещо повече: как може в два субекта да се съдържа същото? Ако аз и събеседникът ми имаме възприятие за един и същ предмет, тогава не може, според Горгий в два субекта да се съдържа същото, иначе трябва едното /„същото“/ да бъде две /дадено два пъти/<sup>19</sup>! Впрочем, невъзможно е да предам другиму това, което аз си мисля и което съм познал.

47. За да разберем тази, трета, теза на Горгий, необходимо е да напомним отново теорията за образите. Едно е дървото, съществуващо и растящо независимо от нас, друго е моето възприятие за дървото. Възприятието, което имам за дървото, зависи от мен, то е „в мен“, докато дървото като нещо „действително“ съществува „вън“ от мен: то е независимо от човека. Възприятие за дървото има и моят събеседник. И той ще каже: моето възприятие за дървото зависи от мен, то е „в мен“. Същото ще каже и трети, и четвърти. А оттук следва: действителното дърво, за което е дума, е едно, докато възприятията, които различни хора имат за дървото, са много. Нека означим тези много възприятия с буквите А, Б, В, Г. Понеже всяко възприятие, като резултат на взаимодействие, носи преди всичко печата на личната сетивна природа на човека, който го е добил, следва, че А, Б, В, Г ще бъдат различни неща, ако и всяко от тях по един или друг начин да „съответства“ на дървото, което е едно и което е причинило различните възприятия.

48. Според гносеологията на софистите, познанието е дадено във възприятието. Впрочем, за дървото ще има толкова много възприятия, колкото хора са го възприели. Всеки от тях носи своето познание за действителното дърво със себе си, респективно „в себе си“. Проблемът, който Горгий засяга в третата своя теза, се отнася до „предаването“ на знанието, до неговото „съобщаване“. Сега, след казаното по-горе върху теорията за образите, е съвсем понятно, къде лежи силата на Горгий. Да речем, че съм добил някакво знание за дървото и искам да го съобщя на своя събеседник. Да допуснем на туй отгоре, че по някакъв начин, чрез думи, чрез писмо или чрез просто показване на предмета, до който се отнася моето знание, успявам да породя едно възприятие, респективно някаква представа у своя събеседник, засягаща обекта, за който е дума. Ако бях в състояние да предам на събеседника своето знание /възприятия/, трябва-

<sup>19</sup> Peipers, D. Op. cit., S. 51.

ше той, след моя опит да му съобща възприятието си, да притежава същото знание, което притежавам аз. Но това е невъзможно - и то по много съображения. Възприятието, което имам за дървото, е „мое“, то е нещо „субективно“, вътрешно“, зависимо от моята индивидуална сетивна организация. Възприятието, което събеседникът ми е добил, след като му е бил показан предметът, за познаването на който е дума, е „негово“, сиреч зависимо от неговата индивидуална сетивна организация. Следователно, моето знание за дървото и неговото знание за същото дърво могат да си „приличат“, могат да „хармонират“, да „съответстват“ едно на друго, но във всеки случай „неговото“ и „моето“ не е едно и също: те си остават две знания. А това ще рече, да предам другиму същото знание, което имам, да съобща някому същото онова, което аз притежавам, това е невъзможно<sup>20</sup>.

49. Теорията за образите индивидуализира знанието, като срещу поставя множество копия, дадени в различни субекти, на един и същ оригинал. Оригиналът е действителното дърво, а копията - това са множеството възприятия, съществуващи „в“ различните възприемащи същества. Между различните възприятия не може да има никакъв мост. Това, което аз притежавам, е винаги мое. Не мога да притежавам възприятие, което не е „мое“, а е „твое“, и затова не съм в състояние да сравня едното с другото, за да бъда обезпечен, че моето знание и знанието, което съм предал някому, е същото. Ала как може да се говори за „същото“ там, където самото естество на работата /при теорията за образите, разбира се/ изисква, щото знанията на двама души, дори когато те се отнасят до един и същ предмет, да бъдат две! Като разглежда учението на Горгий, видният историк на гръцката философска мисъл Теодор Гомперц заявява, че в случая нашият софист смесва тждество „по род“ с

<sup>20</sup> В малко по-друга форма намираме същата мисъл и у киренайците. Всеки от нас притежава своите собствени усещания и не може да притежава усещанията или възприятията на другите хора. И, ако двама души твърдят, че те усещат или съзнават същото, всъщност ни един от тях не може да бъде уверен, че другият притежава същия усет, който той има. Има общи имена, казват киренайците, но няма и не може да има общи усещания, респективно общи възприятия. И, наистина, как е средството, чрез което можем да установим, че на еднаквите означения съответства едно и също възприятие? Срв. Zeller, E. Op. cit. Bd. II. Abt. I.4. Aufl. S. 348 f.; Natorp, P. Aristipp in..., S. 357 f.

тждество „по число“<sup>21</sup>. Гомперц иска да каже: Ние можем да твърдим, че две неща са тждествени, без с това да си противоречим. Ето защо могат знанията на двама да бъдат идентични /тждествени/ и все пак да си остават две: може „едно и също нещо“ да бъде дадено два, три и повече пъти; това не му пречи да бъде то „едно и също“.

Вярно е, ще отвърнем ние, че едно и също нещо може да бъде дадено два пъти, три пъти, много пъти. Това, което ние наричаме „двът изобщо“, го има на много материални вещи: навсякъде то е „същото“. Така е и с „големина изобщо“, с „форма изобщо“, така е с всяка определителност, с всяко качество. Определителността е нещо общо, дадено много пъти на различни индивиди. Но само „общото“ е, което може да бъде дадено много пъти; само „общото“ е, което си остава „същото“, ако и да го намираме в различни времена и на различни места. На „общото“ ние противопоставяме „единичното“, „индивидуалното“. Моят часовник е нещо единично. Фабриката е произвела, разбира се, много екземпляри от рода на моя часовник, може дори „удивително да прилича“ на него. Във всеки случай той си остава втори екземпляр: той не може да бъде същият мой часовник. Моят часовник е всеки миг на едно особено място. „Удивително подобният“ ще бъде, да речем, до моя часовник, под него, над него, ще има, във всеки случай, една друга пространствена определителност, ще има едно място, различно от това на моя часовник. Колкото и две вещи да си приличат, те все се различават в нещо, различават се по мястото, което всеки миг заемат. А това ще рече, колкото и две вещи да са „еднакви“, те не могат да бъдат едно и също нещо, те си остават винаги две. Така е с всичко, което е единично. Това, което Гомперц иска да каже против Горгий, именно, че едно и също нещо могло да бъде дадено много пъти, щеше да има смисъл и сила срещу гръцкия софист само ако той схващаше възприятието на нещо общо. А това е съвсем недопустимо. Ние видяхме, че според теорията за образите, върху която са сложени тезите на Горгий, възприятието е нещо индивидуално, съществуващо „във“ възприемащия човек. То е една единична вещь, един образ, едно копие, което е някъде. Ако двама души възприемат един и същ обект, всеки от тях ще си има свое възприятие, свое знание за този обект. Всяко от тези възприятия, колкото и приликата между тях да

<sup>21</sup> Gomperz, Th. Op. cit. Bd. I, S. 389.

е голяма, ще си остане нещо особено, различно от другото, преди всичко поради мястото, което ще заема: едното възприятие ще бъде у единия от възприемащите човеци, другото - у другия. И ако Горгий твърди, че между моето знание и това на моите съчовеци не може да има никакъв мост, понеже не може нещо единично да бъде дадено много пъти, нито пък могат две единични неща да бъдат едно и също нещо, - върху почвата на теорията за образите тази теза има пълен и ясен смисъл и крие в себе си една голяма проникателност. Но, ако двама души не могат да бъдат обезпечени, че те притежават, респективно съзнават едно и също нещо, тогава как може да се говори за някаква „обективност на знанието“, предполагаща, че всички хора биха могли да дойдат до едно единомислие!

50. Ние се постаряхме дотук да обрисоваме субективизма на софистите, взет в неговите разрушителни изводи. Не съществува, според тях, никаква обективна и абсолютна истина. Всяко знание е относително. Критерий за вярно и невярно е в края на краищата произволът на отделния човек, а това значи - не може и дума да става за истина в точния смисъл на думата. Поради това, безполезно е да се спори кой е прав и кой не е. Споренето предполага една обективна инстанция, а тъкмо нея софистите отричат. Хората биха могли всъщност да се наддумват, но не и да спорят...

Ето този субективизъм бе, който предизвика Платоновото учение за истината. Разглеждайки това учение, ние чувстваме на всяка стъпка колко силна е в него съзнателната реакция срещу известния възглед на Хераклит, според който „всичко тече“, и срещу тезата на софистите, която отрича обективния и абсолютен характер на истината. Сближавайки, на места тенденциозно, Протагор с Хераклит, Платон рисува в различни свои диалози релативизма и субективизма във всичката тяхна философска грозота. И може смело да се каже, че Платоновото учение за идеите е преди всичко опит да се спаси обективизмът на истината, да се обезпечи нейният абсолютен характер срещу попълзновенията нарелативизма и скептиката. това що прави учението на Платон особено значително, е принципно новият път, по който се движи за да съкруши субективизма и релативизма на софистите. С тази своя новост платонизмът е от голяма важност за задачите, които имаме тук пред очи. Тъкмо в нея ние бихме могли да установим упоменатата по-горе тенденция: откъсване на въпроса за истината от този за действителността. Но това не влиза в особената задача на настоящата студия. ние имаме

тук за цел да очертаем учението за относителността на истината и субективността на познанието, както го намираме във философията на древните гърци, като му дадем едно ново осветление чрез теорията за образите, върху почвата на която това учение е израсло и вън от която то губи всякакъв философски смисъл.

51. Завършвайки своя анализ над релативистичните и субективистични теории на гръцката древност, ние не можем да отречем, че т.нар. „субективност“ на сетивните качества /едно нещо на един се струва сладко, на друг блудкаво, на един топло, на друг хладно и т.н./ е дала и дава сериозни основания на тези, които са спекулирали до днес с относителния характер на истината. Вярно е, че, ако двама души намират различна температурата на въздуха /на здравия е топло, а на трескавия е студено/, ние нямаме никакво средства да ги докараме до единомислие. Защото дори когато болният види, че термометърът в стаята показва 30°C, от това на нещо не му става по-топло. Съвсем иначе стои работата при т.нар. „първични качества на нещата“: големина, форма, място и пр. Тук ние имаме пълна възможност да дойдем до единомислие относно действителността, която разглеждаме: можем да мерим предмета на своето наблюдение. Кулата, която наблюдаваме отдалеко, на мен ми се струва обла и не повече от 20 метра висока, а на теб - многоръбеста и 30м висока. Кой е прав - това не е невъзможно да се установи, стига да се доближим до действителния предмет с метър и с други прибори в ръка. Ала проблемът за „субективността“ на сетивните качества разкрива пред нас редица въпроси, които засягат само косвено основната задача на нашето изследване.

52. Когато традиционната философия поддържа, че миризмата, вкусът, температурата, цветът и пр. са „субективни“ качества, тя иска да каже, че те са зависими от нашето съзнание и като такива не са свойствени на самите действителни вещи, а се намират „в съзнанието“ на този, който ги усеща. А оттук следва, че червенината на карамфила, който виждам, взета като „субективно качество“, се намира не на самото действително цвете, а е „в моето съзнание“, от което то /качеството/ зависи. Ала никой не ни е обяснил до днес как може да бъде „в мен“, в моето съзнание това /особената червенина/, което аз намирам вън от мен, сиреч, на самите неща, съществуващи вън от нас. Казаното за цвета важи и досежно миризмата на карамфила или киселината на лимона. Е аз мириша на карамфил, а

самото цвете. не аз съм жълт или кисел, а лимонът. Къде остава тогава т.нар. „субективност“ на сетивните качества?

53. Втората половина на учението за субективността на сетивните качества гласи, че те били „зависими от съзнанието“ на този, който усеща, и поради това - съществували „в него“. Но и тази част от разглежданото тук учение е не по-малко неверна. Макар и въпросната „зависимост“ да е била утвърждавана още от времената на Демокрит и Лукриций, на Декарт и Лок, от Мъркли до ден днешен, ала нея никой досега не я е доказал. Всички съображения, които са били изтъквани в нейна полза, доказват само едно: че усещанията зависят от нашето тяло, от устройството, положението и състоянието на нашите сетивни органи. Че съм трескав, че съм погълнал ситонин, че окото ми е повредено и вижда зелено там, където хората виждат синьо и т.н., - всичко това се отнася до моето тяло, а не до моето съзнание. От тялото, от състоянието на сетивните органи зависят т.нар. „субективни“ качества, но не и от съзнанието. А оттук следва и неверността на извода: щом сетивните качества зависят от съзнанието, те са субективни, т.е. - са „в мен“, съществуват „само в моето съзнание“.

54. И най-сетне, ако сетивните качества, за които става дума, са действително субективни и като такива съществуват „в съзнанието“ на познаващия човек, те трябва да бъдат „психични елементи“, във всеки случай, нещо нематериално. Защото - не може „в съзнанието“, което цялата досегашна психология смята единодушно за невеществено, нетелесно и непространствено, не може „в него“ да се съдържа нещо веществено и пространствено. Но тогава какви ще бъдат тези „психични елементи“? Как може да бъде разбрана например червенината като „душевен елемент“? Всяка червенина предполага един или друг червен предмет, на който я намираме. като такава тя е „съставка“ или „елемент“ на материалната вещ, но в никой случай - съставка на съзнанието. Същото важи и за останалите „субективни“ сетивни качества. При това какъв смисъл има да се говори за психичната червенина на една хартия, за психичната миризма на чесновия лук, за психичния вкус на кафето и пр.! Доколкото червенината е свойствена на лалето, ние казваме: то е червено. Доколкото чесновата миризма е свойствена на предмета А, ние всякога можем да речем: този предмет мирише на чеснов лук, и т.н. Но ако тези качества бяха действително „субективни“ и, следователно, психични, тогава трябваше да имаме право да твърдим смислено: моето

съзнание, доколкото червенината, киселостта, миризмата и т.н. са като психични „елементи“ негови съставки, е червено, киселее като лимон, мирише на дюля и пр. А това е, очевидно, една стопроцентова безсмислица.

55. И, въпреки всички, т.нар. субективност на сетивните качества ни води пряко към главните недостатъци на досегашното учение за истината. Защото ние сме прави да се запитаем: когато определям лалето като червено, не изричам ли една истина? От това, че имало хора, на които червеното за мен лале се струва оранжево, следва ли, че казвам неистина? Но щом по определенията досежно цвета, миризмата, вкуса, температурата и пр. е невъзможно да се дойде до единомислие, къде остава традиционната и в повечето случаи очевидна връзка между „истина“ и „действителност“? Каква ще бъде тогава съдбата на възгледа, според който истината има всякога притезание да бъде нещо общозначимо?

Всички тези и подобни на тях въпроси наложиха една ревизия на традиционните учения за истината, извършена от гениалния немски мислител Йоханес Ремке към 1918 година. Обаче очертаването на това ново решение на въпроса не влиза в задачите на настоящото изследване.

56. Проблемът за т.нар. относителност на истината може, разбира се, да бъде обсъждана от много страни. Знае се, че в живота на науката различни твърдения, смятани в дадено време за „истини“, са били по-късно преодолявани и са се оказвали неверни. Това засяга всички науки, които се домогват да установят действителността, нейните особени страни и закономерните отношения в света. Така е било във физиката, в химията, в анатомията, в астрономията, в историята, в психологията и пр. Поради преходния характер на „истините“, възникващи върху почвата на тези науки, релятивистите са смятали и не престават да поддържат, че тяхната теза за „относителността на истината“ е права и безспорна: животът на науката бил живо доказателство в нейна полза!

Всъщност и тук релятивизмът не е по-щастлив. Не може да се отрече, че повече от научните истини са „живели“, но са били някога преодоляни. Мястото им в съответната наука е било заето от други истини, които също така не са напълно оцелели и т.н. Ала това развитие не означава, че всичко, което е било истина, е осъдено непременно да умре. Малко ли са истините, които отдавна живеят, без да ги заплашва никаква опасност! Обяснението, което днешната

наука дава на възникването на росата, на дъгата, на ветровете, на облаците, на слънчевото или лунно затъмнение, на образуването на каменните въглища, на петрола, на есенното окапване на листата, на склерозирването на човешките стави и на хиляди подобни, - засяга дълга и необозрима редица научни истини, достоверни и безспорни.

Това, което заблуждава привържениците на „винаги относителната истина“, е обстоятелството, че установяването на закономерните отношения в действителността е крайно сложна работа, в която „вярното“ днес се оказва често „невярно“ при по-точното и по-всестранно схващане на една действителна връзка. При това, ние сме принудени в случая да прибъгваме до всевъзможни предположения и хипотези, което от своя страна води до известна несигурност в установяването на истината. Но и тук не върху абсолютния характер на истината пада съмнението, а върху установяването на последната. Бавно, но методично и в тази област науката се издига до истината.

При това, безброй истини, които са „умрели“, надаром са живели<sup>22</sup>. При по-точното фиксиране на действителността много от тях са се оказвали недостатъчно точни, едностранни и поради това неверни. Но във всяко едностранно твърдение се крие обикновено „частица истина“, намираща своето подходящо място в новия възглед, който е отменил „умрялата“ или преодоляната „истина“. Всяко едностранно положение изразява някаква страна от наблюдаваната или изучавана действителност. Като такова то може да е невярно, доколкото разширява неправомерно своето ограничено значение и притежава да изрази цялото чрез някаква негова част.

Който се съмнява в „абсолютната истина“, той допуска, че действителното не може да бъде установено. Но ако действителността изобщо не може да бъде съзната и схваната, тогава откъде знае релативистът какво е собственото му действително име? Откъде знае той, че в действителност общозначима и вечна истина няма?

В нашата студия ние не се спрехме на тази страна на въпроса за относителността на истината по две съображения. Първо: в гръцката древност, която избрахме за средище на нашия анализ, не става дума за никаква еволюция на научната истина. тук специално-научното знание бе още в своите пелени. Много по-сетне, в началото на новото време, когато обществените условия дадоха могъщ тласък

<sup>22</sup> Сръв. моята статия във „Философски преглед“, год. IV, кн. 4, 388-392.

за едно бързо развитие на науката, едва тогава взе да личи оная преходност на научните истини, която подхранва от дълго време насам тезите на теоретичните на релативистичния възглед досежно истината. И второ: тази страна на въпроса има много малко общо с теорията за образите, а нас ни занимаваше по-горе предимно връзката на проблема за истината с тази теория.