

Ферида МУХИЌ

ОНТОЛОШКИ, ГНОСЕОЛОШКИ И АКСИОЛОШКИ АСПЕКТИ НА ПОИМОТ „СТВАР ПО СЕБЕ“ ВО НЕКОИ ФИЛОЗОФСКИ ПРАВЦИ*

Решавањето на проблемот на „ствар по себе“ се соочува со сериозни тешкотии веќе во самиот почеток.¹ Поради тоа и поимот на „ствар по себе“ не е единствено, ниту едногласно дефиниран во постоечките филозофски речници.² Сепак, барем во рамките на филозофијата, проблемот не е без важност и сериозни, често и директни консеквенции врз начинот на решавањето на некои фундаментални теоретски прашања, што

*) Во анализата е поставена цел да се испита релативно некохерентно третирана проблематика, низ долг временски период. Ставовите на класиците на марксизмот за ова важно прашање, изразени особено во „Анти-Диринг“, „Филозофските тетратки“ и „Материјализмот и емпириокритизмот“, претставуваат сосема нова епоха во филозофското разрешување на прашањето. Нивното иследување не може да се исполни со спомнување неколку општи места, туку бара темелно и опстојно разгледување, односно, одделна студија.

¹ Проблематичен е веќе и самиот термин. „Ствар по себе“ е кованица која има прешироко, а донекаде и контрадикторно значење. Ниту една ствар, имено, не е само „за или по себе“, туку е секогаш и резултат и фактор во однос на останатите нешта.

² Така: „NOUMENON: (грч.) оноа промисленото што може да се сознае само со духот или со чистата мисла. За Платон ноумените се сите интелегибилни предмети, особено идеите, за разлика од сè она што може да се забележи со сетилата и што претставува само појави — феномени. Кант го определува ноуменонот како ствар по себе, предмет што го трансцендира искуството и кој е теоретски проблематичен, бидејќи кон својот поим стои само како предмет на несетилно восприемање („перцепција“ не оди поради тоа што е таа сетилна — Ф. М.). Наспроти на нужноста на царството на феномените во кое постои чиста ефикасна причина, практичниот ум мора да го постулира постоењето на светот на ноумените, за да се обезбеди царството на човечката слобода“ (Filozofski rječnik; Загреб, 1965, стр. 280).

б. „NOUMÉNAL: Терминот го извел Кант од грчкото *noēmenon*, за да го опише она што духот (*nous*) го открива во феномените, но кое не може да се перцепира. Деривација: ноуменален; Синоним: Ствар по себе; Корелат: феномен.

А. Определен позитивно: Ствар по себе, апсолутната стварност, за која не можеме да имаме емпириско ниту сетилно сознание, но која може да биде сознаена со интелектуалната интуиција. Со оглед на тоа што, според Кант, човекот ја нема оваа интуиција, следи, според него, дека ноуменот не може да се дефинира поинаку освен во однос на феноменот“.

В. Определен негативно: Несознатливото.

(Dictionnaire de la langue philosophique; Paul Foulquié et Raymond Saint-Jean, Paris, 1969, p. 483).

в. „NOUMENAL: ... она што може да го сознае само умот. Во „Критиката на чистиот ум“ Кант ги спротивставува ноумените, „стварите по себе“, значи, оние нешта што постојат независно од сите односи со нашиот дух, на феномените. Само феномените можат да станат објекти на сознание, додека ноуменоните остануваат

може да послужи и како објаснување на оправданоста од ваквите разгледувања.

Мултидимензионалноста на објектот не имплицира и дифузен пристап, ниту нерасчленета негова експликација; целината може да се опфати само доколку таа се испитува во одделни аспекти. Се разбира, притоа не се губи од предвид привремената и методолошката суштина на ова расклопување; дека испитуваното подрачје останува единствена целина и дека освојувањето на таа целина претставува и основна цел се подразбира.

„Ствар по себе“ непосредно навлегува во низа филозофски подрачја, откривајќи се во повеќе перспективи и наметнувајќи употреба на разнородни оптики и мерила. Не застапувајќи ги сите, па сепак, наметнувајќи се со опфатност и есенцијалност, се откриваат како темелни три, помеѓу себе преплетени, но автономни подрачја: онтолошкиот, гносеолошкиот и аксиолошкиот аспект претставуваат нивна адекватна филозофска формулација.

I.

Фактот на постоењето како осознаен, директно доведува до двоене, до диференцирање, до дистанца. Основните содржини се поларизираат крајно општо, но беспоговорно консеквентно, како оној што поседува сознавање³ и она што е од него различно, а што му служи како предмет, или, засега прејудиицирано и претпазливо: како субјект и објект.

на нивото на убедувањето (како постулати на практичниот ум). Најчесто придавката ноуменален се употребува за да се изрази појавата или стварноста која неограничено го надминува нашиот дух: се спротивставува на феноменалното”.

(Dictionnaire de la Philosophie; Larousse, 1964. p. 206).

г. NOUMENON: Кај Кант објект или моќ, која го трансцендира нашето искуство и чие постоење теоретски е проблематично, но, поради практични причини мора да се постулира. Во теоретските термини, Кант го дефинира ноуменонот позитивно како „предмет на не-сетилната интуиција“, а негативно како „не-објект на сетилната интуиција“, но бидејќи го порекнува постоењето на секоја друга, освен сетилната интуиција, ноуменонот останува несознатливо „х“. Сепак, во својата практична филозофија, постулирањето на областа на ноуменалното (за Кант — Ф. М.) се поставува како нужно за да се објасни можноста на слободата”.

Ноуменален свет: Кај Кант предметен, реален свет како спротивставен на појавниот свет. Не може да се сознае”.

(Dictionary of Philosophy; Dagobert D. Runes, 1963, p. 215)

Како што се гледа, дефинициите главно одат кон значењето што на поимот му го дал Кант; притоа, по правило, се истакнуваат и внатрешните неконсистентности на ваквото третирање, но, не се наоѓа адекватна супституција. Дури и терминот на сите европски јазици се преведува според истиот, веќе критикуван шаблон: „Ствар по себе“ — „Ding-an-sich“ — „Thing-in-Itself“ — Chose-en-soi”, постојано со исто значење.

³. Терминот сознание (или познание) имплицира веќе готов резултат. Но, сознавање, како процес, постои и тогаш кога не се доаѓа до некое сознание. Поради тоа, во натамошниот текст, ќе се задржи оваа дистинкција, иако и таа не е имуна од забелешки.

Но, свеста за разликата, расцепот и поделбата, никако не е и здрав доказ дека до прекиот дошло и дека дистанцата е реално настаната; под претпоставка на нивната различност, мислата и збиднувањето никако не се совпаѓаат. Оваа божемна тавтологија е резултат на долготрајни и често безнадежни иследувања, кои дури во последните столетија се дисциплинираа; оваа божемна тавтологија, воедно, претставува и одреден дострел и општа појдовна позиција во сите консистентни филозофски размислувања настанати во поново време.

Доследно домислен, спомнатиот расцеп (до кој доаѓа преку умот, но чии реални рамки во овој степен не се презицирани ниту содржински, ниту во димензии), понудува само две логички алтернативи: (1) сознавачкиот субјект го знае своето постоење; (2) постоењето на објектот го создава преку објектот, а не преку себе. Поинаку, знаењето, доколку треба логички да е сигурно и засновано, се сведува врз: (1) *Sum ergo sum*; (2) *Est ergo est*. Несуштинско и насилно се обединуваат носителите на овие исходишта во познатото Декартово „решение“ *Cogito ergo sum*, што не е ништо друго освен *Sum ergo est*. Всушност, тоа е невешто и затоа евидентно прикривање на еден недозволив метафизички скок: најнапред се претпоставува и *Cogito (sum)* и објектот (*est*), за потоа, врз основа на нивното постоење, кое е само претпоставено, да се афирмира во заклучокот дека навистина постојат.

Токму со своето аксиоматско заобиколување на ваквите трансфери на мисловното врз предметното, мислителите од Милет потврдуваат дека оваа релација им била по себе разбирлива и аксиоматски јасна. Токму затоа, милетската школа се запрашала за тоа што би можело да биде материјална причина на светот и нештата во него. Наспроти на субјектот, тие цврсто и без двоумење го наоѓале објектот, предметот, она што е друго. Тие онтологијата не ја засновувале, туку ја откривале; иако неиздиференцирано во усогласен систематизиран пресек, разликувањето меѓу содржината на создавањето од предметот кој се создава, или, „ствар за нас“ од „ствар по себе“, за нив бил постулат.

Но, веќе Емпедокле, Анаксагора и атомистите го замениле ова прашање (по неуспешните и спротивставени одговори на самите милетски филозофи) со нова дилема, која веќе во својата формулација го прејудиицирала и правецот на можниот одговор: Што е ефициентната причина на светот и нештата?⁴ Онтолошкиот аспект на „ствар по себе“, кој изворно се откри-

⁴ Аристотел (во *Метафизиката*) го истакнува примерот на Анаксагора, велејќи дека „тој им се спротивставува на своите претходници, онака како што умен човек им се спротивставува на мрзливите брборковци“ — со тоа што за финалната причина зборува во поимите на мислењето и умот, па „доаѓа дури и до таму умот, во најмала рака формално, да го смета за причината на космичкиот ред“.

ва во априорна афирмација на нејзиното постоење, сега се условнува и напукува. Инстинктивната извесност дека „јас сум“ и дека „светот е“, која на најразновидни начини се потврдува и потхранува во практичниот живот, изискува да биде обмислена, објаснета и оправдана. Умот кој дејствува, креира и го со владува предметот, од далеку, бавно, но настојчиво приготвува терен за да докаже дека тој не само што може да создаде сè, туку и дека навистина создал сè! Дури и „ствар по себе“ е во целост негов продукт, а автохтоноста на предметниот, објективен свет само е илузија, привидение, егзистенцијална дезориентација. Патот може лесно да се следи: Платон, особено Аристотел, наспроти на карактеристичната несигурност, го отпочнуваат.

И додека **Платон** се решава за еден од најголемите фантазмагориски пресврти, во кои она што нам ни се открива како реално и постоечко претставува само изведена стварност, дури и копија на вистинската стварност, **Аристотел**, по дваесет години дисциплинирано следење на мислите на големиот учител, се свртува повеќе кон механиката, кон внатрешната организација на динамиката на „ствар по себе“. Тој сè уште не го прифаќа имплицитниот заклучок на Платон, што подоцна ќе прерасне во навидум евидентна вистина на апсурдноста на постоењето на предметот или стварноста, кои би биле независни од мислењето, „ствар по себе“, меѓутоа, Аристотел ја експлицира на начин што ќе го олесни патот кон апсурдниот заклучок за универзалниот творечки ум.

Вкупното светско случување се определува, според Аристотел, со внатрешната нужност на сите постоечки нешта, кристализирана како стремеж да се стане нешто повисоко и посовршено. Во овој контекст, како најсоодветни носечки поими тој ги употребува „материја“ и „форма“. А двата поими се чисто умствени творби, така што директно го отвораат патот за подоцнежното одвојување на содржината на создавање од објектот кој се создава, па така и за консеквентното сведување на објективната стварност врз содржина на нашето создавање, respective, и за радикалното укинување на „ствар по себе“. При сето тоа, Аристотеловото, како впрочем и Платоновото сфаќање на материјата, стои, не смее да се заборави, поблиску до Шелинговиот поим на „Волја“, па дури и на поимот што Шопенхауер го употребува — „Волја да се биде“ — таа не е корпоративна, не е тело, туку стои поблиску до дестилиран и филтриран супстрат, или принцип на корпоративност и корпорабилност. Токму во оваа смисла се определува и значењето на „формата“ како „сила која обликува“ и како „внатрешна нужност и импулс“.⁵ Со ова и дотогашните здраворазумски и условно речено

⁵ На ова укажува уште Алфред Вебер.

рефлексни екскурзии на филозофската мисла во сферата на теологијата битно се трансформираат: наместо сетилен, антропологичен и персонифициран бог⁶ Аристотел воведува бог кој веќе не го создава светот — барем не во директното значење на зборот — туку го движи, па и тоа не како механичка сила, не веќе како *causa legalis*, туку како „тотален мотив на сето светско случување“. Тој, богот, го движи светот на начин што е поблиску до смислата на *causa finalis*, или „telos“, entelehiја која енергизира — во најблиско значење на внатрешен императив, како што идеалот да се биде „добар“ го покренува и го определува дејствувањето на оној што сака да стане добар. Но, од ова следи дека целата светска основа, како вкупноста на она што навистина е, се сведува врз основниот поим на бог, кој во овој случај, не е за Аристотел ништо друго освен „ствар по себе“⁷. Голем дел од натамошниот историски развој на филозофската размисла, ќе биде директно, или посредно, детерминиран со овој свиок што го направиле Платон и Аристотел.⁸

Во пост-ренесансната филозофија, проблемот на „ствар по себе“ се поврзува потесно со она значење кое и денес му се придава, а кое е директно изведено од начинот на решавањето на основното гносеолошко подрачје. Се разбира, патот не бил директен, ниту можел да ги прескокне нужните постапности. Така Лок, по речиси две илјади години од предложеното решение на Аристотел, сè уште го поврзува проблемот на „ствар по себе“ со тогаш веќе инаугурираното значење на поимот „супстанца“; во опозиција со неговата решеност да се испитуваат „обемот, границите, содржината и важењето на нашето сознание“ стои неговото дефинитивно непревладано премислување супстанцијата да ја сведе врз гносеолошка содржина, така што тој никако не може да го прифати имплицитниот заклучок за „ствар по себе“ (супстанција) како ментална или спиритуална категорија. Евидентна е неконсеквентноста на односот на појдовните премиси на Лок со понудените заклучоци. Сведувајќи го сето сознание врз она што го определува како „идеја“, тој практично го исклучува објектот, предметот кој се создава,ведувајќи го целото наше знаење врз свеста за идеите. Притоа и просторот и времето, како и едноставните и сложените идеи, можат да с разберат како целосни конструкции на умот.⁹

⁶ Без оглед на тоа, во теологијата, па и во општите претстави, богот останал долго, може да се рече и денес, извесен персонифициран и индивидуализиран поим.

⁷ Оваа компарација ја дава Oscar W. Miller во „The Kantian Thing-in-Itself“; New York, 1956, p. 10.

⁸ Директен пример на двојното влијание во кое се комбинирани и ставовите на Платон и исправките и дополнувањата на Аристотел, секако дава концепцијата на Еригена. Особено неговото разликување помеѓу: а. Она што создава а не е создадено; б. Она што е создадено и што создава; в. Она што ниту е создадено ниту создава, укажува на изворите на неговото определување.

⁹ Би можело да се рече дека тука е содржана непосредната антиципација на Кантовото решение.

Бидејќи сложените идеи им го должат своето постоење, веќе сосема *explicit*, на определените ментални операции, а секундарните квалитети — кои се откриваат како својствена отстапка пред заклучокот што се наметнува, а за чие прифаќање не постои радикална готовост — се определуваат како нешто различно од силите и предметите кои ги предизвикуваат, но, бидејќи и секундарните квалитети се дознаваат преку идеите, станува одненадеж сомнително како воопшто можеме да знаеме нешто за самите предмети, или за примарните квалитети. Се чини контрадикторно преку посредуваност — а идеите кај Лок се посредувани *per definitionem* — да се знае непосредното — што, пак и со „ствар по себе“ мора да биде исто така *per definitio* *nem*. Дури и употребата на она што Лок го употребува како помош, и што го определува како општа „способност за знаење“,¹⁰ претставува извесен степен на учество, па така и на додаток, на прилог на самиот сознавачки ум. По Беркли и Хјум, решенијата до кои дошол Кант ќе се наметнат императивно. Имено, исцрпени се сите можни комбинации: „ствар по себе“ е апсолутно реална и може да се определи; „ствар по себе“ е реална но не може точно да се определи; „ствар по себе“ воопшто не е реална, туку е плод на одреден вид определување (*esse percipi*); „ствар по себе“ ниту е реална ниту може да се определи.¹¹ Останало само да се откаже од истражувањето на „предметите а да се испитува нашата способност за предметното знаење, и тоа доколку е таа аргументирана“,¹² при што „ствар по себе“ е нешто реалистично, донекаде слично со феноменалното, но, од друга страна, нешто што мора да остане и автономно, па како такво, сосема различно од феноменалното — кое е секогаш посредувано, и дотолку искривено. Основната тешкотија, што и самиот овој поим *per se* ја потврдува сопствената концептуална природа, а никако нешто што би било „независно по себе“, или што и она кое се мисли како неосознаено сепак притоа се знае, секако дека не се отстранува.¹³

Бидејќи научното решение на онтолошкиот проблем општо е познато и прифатено, останува, во рамките на ова испитување, да ги видиме аргументите и консеквенциите на поинаквите пристапи кои, ни се чини оправдано да тврдиме, во основа се сведуваат на единствен став.¹⁴ Суштинската карактеристика

¹⁰ Во оригиналот стои „faculty of knowing“.

¹¹ Што е несомнено хјумовска консеквенца.

¹² Дека овој скок има исклучиво методолошки последици, јасно е од дефинитивно колебање на Кант околу определувањето на „ствар по себе“.

¹³ На што, Впрочем, укажале низа коментатори од различни филозофски достреи. Меѓу нив, забелешките на Фихте секако се најпознати.

¹⁴ Ваквата единственост може да се препознае дури во толку разновидни концепти какви што се „идејата“ кај Платон, „вечниот дух“ кај Беркли, „трансценденталното его“ кај Кант, „животот“ кај Бергсон, „ентелехијата“ кај Дриш, „душата“ кај анимистите, и тн., при што само се варира извесен метафизички концепт на изворот и на некоја екстра-мундана сила.

на ваквото мислење е обид да се укине разликата меѓу објектот и субјектот, но така што сета стварност ќе се сведе врз субјектот. Во многу нешта репрезентативна е една обемна студија со понудено сопствено решение, во која авторот Оскар Милер наоѓа доволно сили и умешност радикално да застапува токму онаков вид интерпретација.¹⁵

Основниот став, што Милер воедно го презема и како евидентен факт со достатна аргументациона тежина, се сведува на несомнениот паралелизам меѓу човечкиот развиток и развитокот на неговите знаења за светот во кој живее. Вон секако сомневање е дека овој процес не се исцрпува само во гносеолошката димензија и дека човечкиот развиток — разбран во неговата општествено-објективна универзалност — директно влијае и врз развитокот на објективниот, предметниот свет, така што развитокот на човекот воедно е и развитокот на светот. Меѓутоа, оваа чисто биолошка вистина¹⁶ никако не може да се апсолутизира, па да се заклучи дека човечкиот развиток едновременно претставува и единствена основа за развитокот на светот, бидејќи со тоа веќе се имплицира она што Милер навистина и со директна афирмативност ќе го тврди: дека човечкото знаење, respective човечкиот ум, е и единствената основа и единственото подрачје во кое светот воопшто постои. Притоа, недозволивоста на ваквиот заклучок не лежи во негативните последици до кои тој би довел — опасноста не е аргумент — туку тоа е во стварната неистинитост и логичката неизведеност врз која тој се засновува. Основните факти се толкуваат сосема пресвртено, онака како што било со познатиот „геолошки пресврт“, па затоа и се оборени токму како во тој случај.¹⁷

Логичката аргументација на Милер се повикува на функционалноста на човечкото сознавање, односно, на целесобразната природа на човечкиот ум. Оттука следи дека сè она што се познава, претставува извесна „употребна вредност“ за сознанието, но воедно и својата егзистенција ја има само во сознавачкиот ум: „Поимите и концептите од сите видови, без оглед дали се тоа хипотези, вредности, контролори или „ствари по себе“ — (што е за Милер едно исто) — секогаш се само

¹⁵ Oscar W. Miller: Наведеното дело.

¹⁶ Во онаа смисла во која вели Дарвин (во „The Descent of Man“): „Штом важните способности на мислењето и чудењето — имажинацијата и љубопитноста — заедно со некои моќи на резонирање, ќе почнат барем делумно да се развиваат, човекот почнува природно да го разбира она што се случува околу него, па дури и да гради и обликува“.

¹⁷ Се работи за примерот на J. G. Lehmann и G. C. Füchsel, кои први ја истакнале претпоставката дека постарите геолошки седиментарни формации се токму тие што се наоѓаат во хоризонтални слоеви — што го објасниле со дејствувањето на водата — додека острите стрмнини се понови и под влијание на големи деформации, што во целост се спротивставило на дотогашната владеачка концепција за природата на транзитните карпи.

инструменти за остварување на саканите цели.¹⁸ Така треба да се изведе во целост субјективна и инструментална природа на „ствар по себе“: со еден логички пресврт, имено, од тоа што ја потврдува објективноста на субјективното, се стреми да се потврди и субјективноста на објективното! Основната смисла, која уште и може да се оправда во гносеолошката рамнина, Милер ја наоѓа во она во која таа никако не може да се оправда, во онтолошката: „Интересно е да се истакне дека „ствар по себе“ која долго време е сметана за ноуменален производ, за ноуменален ентитет, за нешто во суштина различно од светот во кој живее човек, всушност претставува инструмент во рацете на оној што го создал од сопствениот ум и рефлексивна за специфичната улога на манипулирањето со материјалот од неговиот свет на податоци,¹⁹ токму онака како што човек направил плуг за да го ора полето, или како што е направена мотика за окопување на растенијата.“²⁰ Се разбира дека „ствар по себе“ не е различна од светот во кој човекот живее, но таа е секако различна од човечкиот ум. Постоењето на една независна содржина на сознавање, која може, но која и не мора да биде сознаена и создавана, му се наметнува и на Милер: илустрацијата на концептот на „ствар по себе“ веднаш побарува поткрепа во несомнено објективните содржини какви што се плугот, мотиката, полето и растенијата. Од друга страна, во поапстрактниот филозофски јазик тој ја заобиколува тешкотијата на отстранувањето на „ствар по себе“ како независна и објективна предметна содржина, со едно, како во полушега и сосема лежерно, ноншалантно употребување на крајно неиздиференциран термин „stuff“ за субституент на „материјалот на светот на податоците“. И во овој случај принудена е мислата да се соочи со нешто различно од самата неа, па како таа не се мисли само себе, туку секогаш има и некаков импулс и примена содржина, останува да се открие дека зад „самите сакани цели“ стои нешто предметно што ги декларира како такви и што ги поставува како привилегирани пред другите можности. Со тоа, пак, објективноста, а не субјективноста на „ствар по себе“, станува евидентна.

Дури и обидот да се изедначи „ствар по себе“ со хипотезите на кои умот, особено во филозофските испитувања нужно прибегнува, не е поуспешен излез: „Хипотезите, или „ствари по себе“, како и да сакаме да ги наречеме, претставуваат нужност на мислењето. Тоа е единствен адекватен начин да се мисли и да се расправа за и со феномените.“²¹ Притоа е малку оправдано, а секако премногу оптимистички тоа што Милер се

¹⁸ Oscar W. Miller: Цит. дело, стр. 83.

¹⁹ Авторот употребува : „data-world“.

²⁰ Miller: *ibid.*, стр. 84.

²¹ *Ibid.* стр. 87

повикува на познатото мислење по кое „ниту една филозофска доктрина не може да биде повеќе од голема хипотеза, поради тоа што за оние клучни „последни прашања“ секогаш мораат да се употребуваат исклучиво хипотетски формулации, поради природата на испитуваните содржини,²² — затоа што тоа повеќе се изразува на нивото на техниката на филозофското испитување, а никако не во слој на онтолошкото расудување.

Оваа карактеристична невнимателност во разликувањето на објективниот од субјективен слој на стварноста, сознание од предметот на сознанието, и на техниката со суштината и предметот на испитувањето, уште појасно се открива во ставот за „исчезнувањето и трансформацијата на „ствар по себе“: трансформациите (како имплицитно ветување на можноста за исчезнување на „ствар по себе“) на предметната страна на „ствар по себе“ се идентификуваат со трансформациите до кои доаѓа во поимот на „ствар по себе“. А ако „ствар по себе“ веќе и не може да се знае, како тогаш може да се знаат нејзините трансформации? Но, дека Милер навистина мисли исклучиво на појмовната, во филозофската теорија извршена трансформација на поимот на „ствар по себе“, и дека само нејзе ѝ го придава предметното значење, се гледа од начинот на кој таа е класифицирана и изложена: „1. Трансформација на „ствар по себе“ во актуелен и конститутивен реалитет, при што се испитуваат промените во сфаќањата на школите на првите материјалисти; 2. Трансформација на „ствар по себе“ во појмовна содржина; 3. Трансформација на „ствар по себе“ во спиритуална содржина.“²³

Евидентно е дека се работи за трансформации во знаењето и сфаќањето, а не во самиот свет, не во предметот, во објектот. И покрај тоа што анализата која ја презел Милер, според оваа шема, навистина содржи интересни филозофски мислења, таа не се однесува на предметниот свет ниту со неа може да се потврди „субјективноста и концептуалноста на ствар по себе.“²⁴

Умот што истражува го совладува својот објект; кога е тоа светот, тогаш светот е совладан. Единствената тешкотија е постоењето на логичка дисонанца. Соочен со апсурдноста и немисливоста на консеквентното решение до кое дошол Беркли,²⁵ а сакајќи да го следи „умот што истражува“, Милер наоѓа нов излез. Според тоа решение: „Ствар по себе ниту е реалистична, бидејќи доколку би била „реалистична“, би морала да биде под-

²² Ставот на Levy-Bruhl е изнесен во „History of Modern Philosophy in France“.

²³ Miller: *ibid.* 102.

²⁴ *Ibid.*, стр. 102.

²⁵ Последната консеквенца — солипсизмот, како одредена содржина, не може доследно да се мисли,

ложна на законите и дефинициите на феномените; ниту е „спиритуална“ бидејќи не може да биде вистинска причина на феномените (во смислата што Лок му го придава на овој поим, како произведување на сложените идеи). Таа е одговор на логичкиот императив на човекот, таа е рефлексивното „јас по себе“. ²⁶

Единствена негативна последица на овој „метаболизам на умот“ е губењето на видот: заслепениот ум смета дека со тоа што го промислил апсорбирањето на предметот и светот објективно е завршен и извршен тој процес и дека освен умот не останало ништо друго. Оваа, така да се рече, вродена интенција на процесот на сознавање често доведува до апсолутизација на сознавачкиот субјект: панлогистичката конструкција на светот во „бестемелната темелитост“ на Хегеловата верзија претставува еден од најјасните примери. Мисловниот процес изразен во концепцијата на Милер, завршува сосема слично: „(Треба да се знае дека) вистинската природа на стварноста може да се опфати со поимите на божјата мисла и на човековата мисла, а овие мисли мораат да бидат мислени онакви какви што се во дадениот момент, т.е. сега. И дека овие мисли а не Материјата, или Силата, или Енергијата, ја конституираат последната основа²⁷ на сета Стварност, како на видливата, така и на невидливата.“²⁸

Ако коментари и не биле многу потребни, се чини дека ваквите сфаќања го наметнале императивот на критиката. Таа, како акција која се стреми да ги наплати заостанатите долгови и да ги награди оштетените, секогаш стои наспроти на секоја едностраност. Логичен израз добива критиката во настанувањето на таканаречениот реализам. **Г. Е. Мур**, отпочнувајќи го бранот на спротивставената предметност која протестира против едностранчивото изгонување (она што умот го довршил во филозофијата на **класичниот германски идеализам**, а особено во заклучокот на Беркли), децидно го разбива темелниот став дека постои синонимска релација меѓу „да се биде“ и „да се биде перцепиран“.²⁹ Силата на бранот ја зголемуваат и низа други филозофи,³⁰ така што наскоро се кристализираат основните контури на овој процес со кој се рехабилитира предметноста. Основната согласност на сите поборници е во побивањето на ставот на Беркли според кој, да се биде значи или да се биде ум, или да се биде идеја во нечиј ум — додека прашањето за тоа дали секундарните квалитети им при-

²⁶ Miller; *ibid.* стр. 116.

²⁷ Авторот одново употребува „stuff“.

²⁸ Miller; *ibid.* стр. 135.

²⁹ Види во G. E. Moore: „The Refutation of Idealism“ (1903).

³⁰ Особено Расел и тројцата Американци — Holt, Montague, Perry: „The New Realism“ (1912), го разработиле ова прашање.

паѓаат на нештата, или се реални само во сознанието, останува нерасветлено.³¹ Неговите натамошни координати се во системот протегнат меѓу логиката и лингвистиката, односно семантиката, што бездруго значи своевидно дезертирање од целата област.³²

Голем пат е изминат, но не се отишло далеку. Кога Платон, сакајќи да ја превлада постоечката појмовна конфузија во определувањето на предметниот, објективен свет, сака да го одбегне еквивалентот на „ствар по себе“ — барем во онаа димензија во која таа е независна од мислењето³³ — тој сепак употребил поим што одново ја воведува, макар и во специфична формулација, „стварта по себе“. Значењето на „шума“, „дрвна граѓа“, „дрво“, без оглед на содржаната интенција да не се прецизира, туку да означи извесен недефиниран, необликуван (не о ф о р м е н) материјал, сепак директно доаѓа до еден вид поим за примордијален супстратум.³⁴ Па без оглед на тоа што во некои трудови Платон не го употребува овој термин,³⁵ сепак и во тие дела користи извесна синонимска определба на основата на сета сензуалност, определувајќи ја таа основа како неограничена, „како нешто на што можеме да му припишеме сè што може да биде поголемо или помало, посилено или послабо... а чие јасно определување не е возможно... туку е елемент на беспојмовното постоење и промена, кои никогаш не допираат до Битието и Постојаноста.“

Сосема слично ја определува супстанцијата Лок, велејќи дека „таа е ни сам не знам што“³⁶ и она „што е исто секаде“, па дури и Кант, за кого „ствар по себе“ е граничен поим кој не може да се знае, но кој може да се мисли. Монизмот на објектот завршил во монизмот на субјектот. И притоа се испуштило од предвид дека ниту едно „ego“³⁷ не е во стварноста навистина слободно, ниту може да има спонтана, непредизвикана дејност; тоа секогаш го прима оној поттик, макар и како содржина што ја преобликува, од нешто различно од него, од

³¹ Практично, во негова изворна верзија, ова прашање е речиси во целост напуштено.

³² Анегдотска е случката со еден кинески филозоф кој дошол кај прочуениот професор Мур да му објасни нешто за суштината на светот. По разгледот со него, Кинезот изјавил дека ништо не слушал за светот, но затоа многу за правилна употреба на англискиот јазик.

³³ Ова е важно: и покрај тоа што идеите кај Платон имаат највисока реалност (а со тоа се и о б ј е к т и в н и), тие сепак не се независни од мислењето, туку се мислат к а к о независни.

³⁴ Истиот термин го употребува и Аристотел (така, „proto hile“) задржувајќи исто значење, кое е тешко преводиво со само еден термин.

³⁵ Во „Тимеј“ и „Филеб“, на пример.

³⁶ „I know not what“ е формулација која не нуди голем избор.

³⁷ Дури и фиктеанскиот излез, со апсолутизација на „ego“, е во принцип а-логичен.

она што е надвор. Дури и самиот поим на преобликување претпоставува постоење на нешто што се преобликува. Притоа, прашањето кое долго време служи како аргумент за непостоењето на „ствар по себе“ — имено, нејзината наводна несознатливост или трансцендентност — треба внимателно да се оддели: знаењето дека нешто е може да се оформи и пред тоа нешто да се утврди сетилно или искуствено, како што нешто може да е, а притоа да не се знае.

II.

Останува збунувачко тоа што единствениот начин да утврдиме дека нешто е води преку сознавање. Од друга страна, наметната ни е загатката како можеме да го знаеме нешто како независно од нашето знаење? Или, како воопшто знаеме дека нешто е, дури и тогаш кога ние не го знаеме?

Извесноста на предметот ја гарантираат сетилата. Така, она што е објект на сетилното сознавање стои во својата реалност наспроти на содржините кои само се мислени, а кои не ги афицираат сетилата. Ваквото решение има голема предност во тоа што критериумот за објективната стварност го наоѓа во субјектот, така што тој му се наоѓа постојано при рака. Не помал е и недостатокот: доколку би се претпоставило непостоењето на сознавачкиот субјект, постоењето на објектот би станало само хипотетичко и сосема неизвесно. Некоја универзална свест би морала да се подразбере како општа основа во која предметниот свет може да ја обезбеди својата егзистенција како промислена содржина.

Преостанува, тогаш, да се укине критериумот според кој реалноста на предметот се определува исклучиво со сетилата: доколку објектот може да се мисли и како нешто што постои и така да не ги активира сетилните рецептивни способности, значи, и како нешто што може да се сведе на појмовно рампиште, можеби ќе се надмине евидентната неадекватност на првиот критериум.

Атомистите, барем според она што го оставиле полу-митскиот **Леукип** и неговиот следбеник **Демокрит**, го направиле овој решителен чекор. Нивните „елементи“, доколку ќе се разберат во онаа чиста смисла која основачите непосредно им ја припишувале, не се ниту материјални ниту духовни, туку најблиску до концептуални. Тие не се бог — било да е тој персонафициран или претставен само како најопшт принцип — но, тие не можат да се сведат или да се споредат со кој и да е од „четирите елементи“. Нив ние и не можеме да ги набљудуваме затоа што тие не можат да бидат предмет на перцепција, туку до нивното постоење доаѓаме така што ги сфаќаме. Токму од оваа поделба на стварноста во два правца — оној што се

знае преку сетилата и оној за кој е неопходен и единствено достапен пат употребата на умот — се создава основа за расцепот и хиерархизацијата на сознанието. Во голема мерка тука е антиципирано не само решението на Платон, туку дури и на Кант: и едниот и другиот разликуваат два слоја на стварноста, од кои едниот се сознава со сетилата, а другиот со умот. Притоа, Кант не ги дели толку остро овие видови на стварноста, но сепак без двоумење тврди дека „ствар по себе“ не може да се знае по пат на сетилните квалитети, туку дека може само да се мисли.

Се разбира, во текот на она време кое ги одделува и посредува сфаќањата на атомистите од мислењата на Кант, направени се обиди проблемот да се реши и на своевидни и нови начини; главно, тие останале безуспешни или апсурдни, понекогаш блескави, но по правило осамени. Главната струја повеќе или помалку ја следела понудената солуција, што покажува и незнатното растојание до кое се стасало по изминувањето на целиот овој период. Притоа, и ова е особено важно да се спомне, ваквата релативна резултатска статичност не се должи на филозофска абулија, туку е детерминирана со непристапноста на истражуваното подрачје.

И сосема разумно и оправдано барање, сите способности да се посветат само на проблемот на утврдувањето на она што може да се знае и на начинот на кој се сознава, не довело, дури ни во интерпретација на така систематичен и продорен дух каков што бил Локовиот, до укинување на внатрешните противречности, импровизација, ниту до прифатлива концепција. Основањето на гносеологијата се покажува полесна задача од решавањето на нејзиниот основен проблем. Со вонредна способност за филозофска генерализација, Лок создал поим со кој го опфатил сето она што е или може да биде предмет на познавање. Така, „идеите“ ги определил како „сè она што е објект на разбирање кога човекот мисли“, односно како „сета онаа содржина што умот ја употребува во текот на мислењето“. Со тоа е направен извонредно важен синтетски пробив: доколку може да се идентификува вкупната содржина на она што му припаѓа на умот, тогаш останатото може да се смета за бараната „ствар по себе“. Оваа мисла Лок ја спровел во дело така што вовел дистинкција меѓу примарни и секундарни квалитети, при што, примарните квалитети се оние кои постојат во предметите од надворешниот свет и како такви се независни од познавателниот процес, додека секундарни се силите со кои предметите делуваат врз нашите сетила, наведувајќи ги да восприемаат на определен начин.

Со тоа, пак, оспорен е основниот појдовен став според кој за Лок „идеите“ претставуваат вкупни мисловни содржини но кои се примаат по пат на сетилата. Преостанува еден излез:

да се претпостави дека сетилата имаат двојна природа. Со тоа би се задржал постулатот на универзалната и заедничка основа на сето наше знаење, а едновременно би се легализирала и дистинкцијата меѓу двата вида стварност. Силата на авторитетот на Лок, сепак не можела да ги затвори празнините во ваквата интерпретација на основното гносеолошко прашање.³⁸ Критиката уследила од две основни позиции од кои поконсеквентна, па затоа и поапсурдна, е онаа на Беркли. Решението на Лок, Беркли го презел во целост, па во целост и го отфрлил, по една поразна вивисекција: „Нашето знаење за овие (нешта кои не се мислат) мошне многу се заматило и измешало, а ние сме доведени во крајно опасни погрешки со прифаќањето на претпоставката за двојното постоење на сетилата — од кои едното е интелигибилно или мисловно, додека другото е предметно и лишено од мислењето.“³⁹ Притоа, стварите кои не се мислат, се замислуваат како да имаат сопствена природна основа, различна од онаа која духот ја перцепира. Доколку не грешам, овој најнезаснован и најапсурден поим претставува корен на скептицизмот, бидејќи, онолку долго колку луѓето ќе го замислуваат постоењето на реалните (предметните) нешта, како да е без мислењето, или надвор од него, и додека нивното знаење е само до таму реално до каде и во колку е усогласено со реалните нешта, ќе следи дека тие никако не можат да бидат сигурни дека воопшто постојат како и да е сигурно знаење. Бидејќи, како може да се знае дали нештата кои се перцепираат се усогласени со оние нешта кои не се перцепираат, или, кои дури и постојат без мислењето.“⁴⁰

Беркли не е пријател; тој одбива да види што и да е позитивно во она што е втемелено без основа. Затоа тој и не ја развива гносеологијата, не ја унапредува, туку ја завршува во непоправлива конструкција. Но, тој има и цел, која пробива во сите негови учења. Спротивставувањето на скептицизмот и афирмацијата на „здравниот разум“ (common sense) е онаа стратешка задача која го оправдува филозофското ангажирање: „Многу едноставно може да се докаже дека аргументите на целиот скептицизам во сите епохи зависеле секогаш од основната претпоставка на постоењето на надворешните објекти.“⁴¹ Идејата е вонредно јасна: доколку ќе го укинеме она што не

³⁸ Наспроти на Беконовиот протест против авторитетот во науките, уште и Лок, во текот на својот живот, бил почитуван како најуниверзален, па во толку и непогрешлив ум, споредуван со Аристотел, со не помал авторитет.

³⁹ Во текстот стои „real“, што е несомнено поблиску до „стварно“; меѓутоа ова имплицира дека интелигибилното не е стварно, туку привидно, а бидејќи ниту, Лок, ниту Беркли немаат таква дистинкција, се чини дека терминот „предметно“ се понудува како поадекватен.

⁴⁰ Berkeley's „Commonplace Book“ — edited with Introduction Notes and Index by Johnston G. A. — London, 1930 (417).

⁴¹ Ibid.

можеме да го мислиме, или она што е независно од нашето мислење, ќе останеме само со содржината на мислењето, а неа секогаш ќе ја знаеме. Така и скептицизмот ќе биде превладан, а неговиот локоски темел, репрезентационализмот, ќе биде укинат. Концизно е формулирана оваа мисла во ставот: „Претпоставката дека нештата се различни од идеите, укинува можност за секаква реална вистина и консеквентно доведува до универзален скептицизам; бидејќи, со тоа сето наше знаење и контемплација се сведува исклучиво врз нашите идеи.“⁴²

Би било еднострано доколку би се заклучило дека од „исчезнувањето“ на „ствар по себе“, односно, од нејзиното укинување, следи и прекин со секоја натамошна филозофска активност. Имено, доколку нема „ствар по себе“ како независна од мислењето, сепак остануваат низа содржини кои се предмет на мислење и кои, како такви, можат да бидат филозофски осмислени. Беркли не прекинува со филозофијата затоа што расчистува со „ствар по себе“, туку овој резултат го применува докрај во останатиот дел од разработките на филозофската проблематика. Може во целост да се прифати појдовната позиција според која: „Може да се покаже дека централните линии на доктрината на Беркли, наспроти на карактеристичниот дуализам меѓу неговиот сензуализам и теолошката метафизика, сепак се такви што можат да се сметаат за кохерентна целина која на авторот (Беркли) му служи како основа за разработка на неговите етички и религиозни ставови.“⁴³

Не мора да се опонира врската меѓу начинот на кој ќе се реши гносеолошкото прашање, и излезот во кој ќе се оформи солуцијата на системот на еден филозоф, а притоа да се согледа дека специфичноста и автономноста на гносеологијата не е укината. Решенијата кои, од општиот систем, би се вовеле или насилно би се трансплантирале врз некое посебно подрачје, во случајов гносеолошкото, не би биле успешни затоа што нужно би ја нарушиле кохеренцијата, па и иманенцијата на поставената проблематика.

Недвосмислен пример претставува **Кант**. Исходиштата што се кристализирале во предложените верзии на емпиризмот и рационализмот ги синтетизира Кант во мислата дека тие треба да се отфрлат; ова е логично, бидејќи две безизлезности, како и да се маестрално соединети, не можат да дадат еден излез. Новиот пат, сепак, мора да отпочне од истите дилеми, но ќе внимава да не стаса до истите заклучоци: „Нека нашето сознание инаку се однесува кон предметите на кој и да е начин и со помошта на какви и да е средства, сепак начинот на кој тоа се однесува кон нив непосредно и на кој нишани секое мислење

⁴² Ibid. (612 cf. 886, 424).

⁴³ Ingemar Hedenius: „Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy“; Upsala, 1936, стр. 93.

како на средство, е бездруго перцепирањето. Но, перцепирањето постои само доколку предметот ни е даден; а тоа е пак, барем нам, на луѓето, можно само така што предметот ја афицира нашата душа на некаков начин. Нашата способност (рецептивитетот) да ги примаме претставите според начинот на кој предметите нè афицираат се вика сетилност. Според тоа, предметите ни се даваат со посредство на сетилноста која единствено ни ги пружа перцепциите, додека со помошта на разумот предметите се замислуваат и од него произлегуваат поимите. Со оглед на тоа што ниту еден предмет не може да ни биде даден поинаку, секое мислење мора да се однесува, било непосредно (директно) било одоколу (индиректно), преку извесни белези на перцепциите кај нас, значи, на сетилноста.⁴⁴

И покрај тоа што е доведен во изнудена позиција, од која мора да го признае двоењето отпочнато уште со атомистите,⁴⁵ а кое го разложил Лок, Кант ја одбегнал берклијанската опасност со тоа што одново ја обединил сознајната способност, а со тоа, посредувано, и единственоста на предметната стварност. Имено, сетилноста и разумот имаат различни функции, но, ниту еден предмет не може да биде даден поинаку освен по пат на сетилноста — без оглед дали е тоа директно или индиректно. Меѓутоа, останува молкома заобиколена имплицитната можност според која овие две активности (сетилната и разумската) можат и хиерархиски да се изделат, а во тој случај може да се претпостави и нееднаков степен на адекватност: веќе во идниот чекор се отвора заклучокот според кој само едната од нив е вистинска и валидна, што значи дека се навлегува во неизвесните подрачја на Берклиевата корозивна мисла. За да ја предупреди оваа опасност вели Кант: „Според тоа, да се замисли некој предмет и некој предмет да се сознае, не е едно исто. За сознанието се потребни две нешта: прво, поим со кој се замислува некој предмет воопшто (категиорија) и, второ, перцепција (опажај) со која предметот се дава; бидејќи, кога на поимот не би можел да му биде дадена некаква соодветна перцепција (опажај), тогаш тој по форма би бил една мисла, но без каков и да е предмет, така што со него, не би било возможно никакво сознание за едно нешто, бидејќи, колку што јас знам, ништо не би постоело ниту би можело да постои, на што мојата мисла би можела да се примени.“⁴⁶

Замислувањето, како одделна гностичка активност, не носи во себе гаранција за реалитетот на предметот, но својата сигурност ја бара во соодветна перцепција, која, пак, секогаш мора да биде инспирирана со некаков стварен предмет. Разумот не може да биде темел врз кој ќе се зацврсти реалитетот на „ствар

⁴⁴ Имануел Кант: „Критика чистотога ума“; Београд, 1958, стр. 109.

⁴⁵ Несистематски тоа се среќава уште кај Милеканите и Хераклит.

⁴⁶ Кант: „Критика чистотога ума“, стр. 181.

по себе“, но со тоа тој не може да биде ниту оружје, како во случајот со Беркли, кое ќе може да го разурне овој, со сетилноста потврден, „предметен поим“. Ова е уште појасно од таму што: „Ние, имено видовме: дека сè она што разумот го црпи од себе, не позајмувајќи го од искуството, тој (разумот) го нема поради ништо друго, туку само поради искуствената употреба. Основните ставови на чистиот разум, било да се а priori конститутивни (како математички), било да се само регулативни (како динамички), ја содржат, така да се рече, само и единствено чистата шема на можното искуство.“⁴⁷

Ова е излез, дотолку што со него „ствар по себе“ начелно се признава. Притоа, сепак, таа не се афирмира конкретно, ниту се лоцира како експлицирана содржина. За ова Кант е без двоумење свесен: „Врз основа на една чиста категорија во која се апстрахира од сите услови на сетилното перцепирање како на единственото перцепирање кое за нас е возможно, не се определува, значи никаков објект, туку само се изразува замислувањето на некој објект воопшто според различни модалитети.“⁴⁸

Но, како воопшто можеме да ја знаеме „стварта по себе“? Доколку категоријалното мислење може да се апстрахира од секаква сетилна перцепција, како тоа може да дојде до одреден став, не за својата содржина, туку за реалното постоење на предметната содржина како основа за сетилната перцепција? Двојството е веќе наметнато и не може да се поткупи, ниту да се смири со обопштени комплименти. Кант се впушта во проблемот: „При сето тоа, доколку извесните предмети како појави ги наречуваме сетилни битија (phaenomena), разликувајќи го начинот на кој тие се перцепираат, од нивните особини по себе, тогаш во нашиот поим веќе се наоѓа тоа: ние, така да се рече, наспроти на сетилните предмети да им ги поставиме или самите тие предмети во нивното својство по себе, и покрај тоа што како такви не ги перцепираме, или пак другите можни нешта кои воопшто не се објекти на нашите сетила, туку само се замислуваат со разумот, па, притоа, да ги наречеме битија на разумот (noumena). Сега се поставува прашањето: дали нашите чисти поими на разумот немаат некакви значења во поглед на овие битија на разумот и зарем не би можеле да претставуваат некаков вид на нивното сознание?“⁴⁹

Еве го големиот пресврт: почнувајќи со ставот дека за постоењето на сетилноста (перцепцијата) мора да постои сферата на предметното, која ја афицира моќта на рецептивитетот (или, сетилноста), со што *implicite* се определува оваа предметна сфера воедно и како реална и објективна, однекаде

⁴⁷ Ibid. стр. 277.

⁴⁸ Ibid. стр. 284.

⁴⁹ Ibid. стр. 286—287.

се свртува во ставот, според кој, сферата на феноменалното (со која сетилноста и има работа) е помалку или повеќе директен резултат на активноста на сетилноста, што значи и дека не може да пледира да биде „ствар по себе“, бидејќи веќе е нужно изменета; останува „стварта по себе“ или „предметите во нивното својство по себе“ да се определуваат наспроти на сетилноста и феноменалното, така што разумот станува оној клучен аргумент за реалитетот на „стварта по себе“, која и е всушност она „ноуменалното“. Но што е ноуменот?

„Доколку ние под ноуменон разбираме некое нешто во колку тоа не е објект на нашето сетилно перцепирање, откога ќе апстрахираме од нашиот начин на нејзиното перцепирање, тогаш, тоа е ноуменон во негативна смисла. Доколку, пак, под тоа ќе разбереме некаков објект на некаков несетилно перцепирање, тогаш ние претпоставуваме извесен особен вид перцепирање, имено, интелектуалното перцепирање, кое не е наше и чија можност ние дури не можеме ниту да ја согледаме; тоа би бил ноуменон во позитивна смисла. Оттука следи дека она што ние го нарекуваме ноуменон мора да се разбере само како ноуменон во негативна смисла.“⁵⁰ Според ова, ноуменонот е предметната основа на сетилноста, но не онаква каква се открива низ паралаксата на нашата перцепција. Доколку би била идентична со нашата перцепција, тогаш би морала да се менува паралелно со менувањето на нашите сетила, агли, перспективи итн., што бездруго не е случај. Се разбира, останува прашањето за тоа дали можеме да знаеме и каква е таа „ствар по себе“ — односно, ноуменонот. Тешкотијата е во тоа што секако создавање претпоставува и извесно прекршување, присвојување, па така и обработка на испитуваниот предмет: и најдобро преведениот збор, дури и под претпоставка дека во духот предизвикува идентични асоцијации како и изворниот, сепак, барем на сетилата им се претставува како изменет звук. Без оглед на тоа што секое знаење е извесен вид преведување, за Кант останува несомнено дека, макар и да не може да се знае каква е, може да се знае дека е „ствар по себе“.

„Поимот на некаков ноуменон т.е. некако нешто кое никако не треба да се замисли како предмет на сетилата, туку како ствар по себе (само со помошта на некој чист разум) никако не е противречен; бидејќи за сетилноста сепак не може да се тврди дека таа е единствено можен вид на перцепирањето. Освен тоа, овој поим е нужен поради тоа сетилното перцепирање да не се прошири и врз ствари по себе⁵¹, па, според тоа, за да се ограничи објективното важење на сетилното сознание. Значи,

⁵⁰ Ibid., стр. 288—289.

⁵¹ Очевидно е дека се работи за методолошко упатство, а не за забрана; сетилноста не е исто што и нејзиниот надворешен импулс (предметот).

поимот на ноуменонот е само еден граничен поим, за со него да се ограничат претераните барања на сетилноста, што значи, дека тој е само од негативната употреба.⁵²

За Кант, со ова, проблемот е дефинитивно решен. Гносеологијата е оправдана, оправдан е и оној исконски, здраворазумски стремеж да се прифати постоењето на светот независно од тоа дали е тој предмет на нечие сознание. Но, дефинитивните рамки на сознанието мораат да бидат јасно определени: „стварта по себе“ не треба и не може да се знае: „Размислата (reflexio) нема никаква работа со самите предмети, за да дојде до поими за нив, туку значи состојба на духот во која ние се подготвуваме за тоа да ги изнајдеме субјективните услови под кои можеме да дојдеме до поимите.“⁵³

Оваа мисла за амфиболијата на поимите на рефлексивната ја презел (најверојатно од Кант) и самиот Витгенштајн;⁵⁴ неговиот авторитет не им попречил на другите, критички да се постават.

За да се пресретнат со разбирање, забелешките треба да содржат еден слој дестилирана интерпретација на идеите што се оспоруваат. Доколку на веќе кажаното, за кое се очекува дека е релевантно, ќе му се додаде овој краток извод, онака како тој што се оформува во основната линија на опонирање на Кантовите сфаќања, тогаш суштината на Кантовиот одговор може да се сведе најнапред на три основни точки: „(1) И елементите на мислењето и елементите на сетилата се ангажираат во текот на нашето сознавање на надворешниот свет. Ние никогаш не сме во ситуација ниту во можност само да набљудуваме и искуствуваме; секогаш нужно одиме и надвор од она што само го перцепираме, притоа додавајќи му нешто, интерпретирајќи го, споредувајќи го, и усогласувајќи го со веќе претходно постоечкото знаење и создадената рамка на врски и релации. (2) Инструментите со кои се врши оваа организација, интерпретација, споредување, сооднесување и усогласување, всушност се извесни принципи на мислењето, кои воедно се нужни и општи — значи, извесни а priori принципи. (3) Принципите кои ги конституираат априорните елементи на сето сетилно искуство, не се толку принципи кои определуваат некое стварно, предметно искуство, колку принципи кои пропишуваат секое можно искуство. И покрај тоа што се однесуваат и до нашето сетилно искуство, тие повеќе се бават со оние општи

⁵² Кант: *ibid.* стр. 290.

⁵³ *Ibid.* стр. 294.

⁵⁴ Се разбира, во нешто изменета форма, па сепак, во рамките на општата сродност која се јавува во „Филозофските анализи“, чиј претставник, секако е и Витгенштајн.

услови кои сетилното искуство мора да ги исполни доколку треба да биде **интелигибилно**.⁵⁵

Од овие ставови можни се разни консеквенци. Самиот Кант не може да ја одбегне постоечката тензија меѓу гносеолошки поларизираната релација „ствар по себе“ и „ствар за нас“. Една од директните импликации следи и во обидот од кој Кант не се ослободил никогаш, крајно да се афирмира слободниот ум на поединецот. Филозофски, оваа интенција се изрази особено јасно во премолченото, па сепак евидентното инклинарање на Кант кон создавање извесен тип монистички систем во кој „Его“ се воздигнува до ранг на творец на логичкиот ред на нештата и законите на природата. Оттука директно следи со овие претпоставки осмелената доминација на Практичниот ум и Моралната свест врз Теоретскиот ум. „Ствар по себе“ може во ваквата интерпретација да се разбере и како еден вид лигамент меѓу Теоретскиот и Практичниот ум, и тоа дури како еден вид гарант на Интелигибилниот ред претпоставен веќе однапред од Теоретскиот ум, а постулиран и афирмиран од моралната свест. Улогата на теоретскиот ум, барем во овој аспект, се осмислува со тоа што тој не го порекнува постоењето на „ствар по себе“, ниту Апсолутот,⁵⁶ но ја утврдува сопствената неможност да го создае и да ја докаже неговата егзистенција. Затоа развитокот на мислата следи: тоа што Теоретскиот ум не може, Практичниот ум мора да го стори. Би било преедноставно, па сепак поради својата прецизност донекаде и оправдано да се рече дека се поставил и како прашање за поделбата на задачите, поделбата на трудот. Едната фаза на „Его“ претпоставува, но не знае. За другата, знаењето се поставува како императив. „Критиката на чистиот ум“ ја порекнува слободата во феноменалниот свет, но ја признава како прерогатив на „ствар по себе“, задржувајќи доследно, неможност на теоретскиот доказ. Но, „ствар по себе“ нужно се мисли како слободна. Практичниот ум, од своја страна, категорички ја афирмира слободата на дејствувачкиот субјект, односно, на „Его“. Преостанува да се заклучи дека со ова Кант ги потврдил, наместо да ги оспори, заклучоците на идеализмот, бидејќи секој „Его“ може со достатна аргументација, да се интерпретира како суштинска „ствар по себе“. Ова и не може да се оспори веќе и поради тоа што објективното постоење на „Его“ е признаено во оној момент во кој се претпоставила неговата активност, но, опасноста од идеалистички заклучок лежи во едностранично сведување на сето постоење врз оваа субјективизирана основа.

⁵⁵ Види за ваквите анализи особено кај С. Е. М. Joad: „Guide to Philosophy“; London, 1936, pp. 376—478.

⁵⁶ Иако, наспроти на општата карактеристика на класичниот германски идеализам, Кант не го поставува прашањето за Апсолутот како централно прашање.

Имено, објектот, за кој најпрвин е претпоставено (во Кантовата интерпретација) дека нас не определува однадвор, само е субјект кој дејствува од нашата внатрешност, така што објектот и субјектот, битието и мислењето, природата и духот, се обединети во „ствар по себе“ која, како што веќе видовме, е дури и повеќе од имплиците „јас по себе“. Ова поради тоа, што моралната слобода би била само илүзија доколку би останал ставот дека „јас“ е определено со „ствар по себе“; идентификувањето на емпириското „Его“ врз неговата спротивност — ноуменалното „Его“ е претпоставка на етичкиот дигнитет, кој се открива и како краен критериум.⁵⁷

Специјализирана критика, како критика која би ги испитувала инконсистентните места само во рамките на проблемското подрачје, а не во аспектот на системот во целина, исто така не е без материјал. Критицизмот на Кант нападнат е и поради тоа што со него се обновува и зацврстува скептицизмот, наместо да се укине, во согласност со императивот на науката и филозофијата, како и поради тоа што, во своите последици, повеќе го обновува стојалиштето на Хјум, наместо да се втемели врз сосема нова основа. „Стварта по себе“ се определува како несознатлива, па сепак се тврди дека таа постои.⁵⁸ Затоа и се препорачува „единствениот можен излез“: превладувањето на жилавиот скептицизам и надминувањето на контрадикторноста на поимот на „ствар по себе“ може да се реализира само со укинувањето на „ствар по себе“ како едноставно незамислива содржина.⁵⁹

Новите решенија, колку и да се најавиле блескаво и импозантно, најчесто не се ни онолку добри колку биле од нив критикуваните дотогашни решенија. Така В. Џејмс тргнал од радикален, со оптимизам проткаен аподиктички став: целото наше искуство се ослонува врз „ништо, врз празнина“. Нема ништо надвор од искуството, ништо што го овозможува искуството однадвор. Зад голите факти на феноменалното не постои ништо: никаква „ствар по себе“, никаков апсолут, ништо несознатливо. Во темели е апсурден и обидот да се објасни дадената конкретна стварност со тоа што ќе се претпостави стварност за која не можеме да создадеме никаква идеја, никаква перцепција и никакво знаење. Штом единствената можност да знаеме нешто за стварите лежи во „симболите извлечени од нашето сопствено искуство“, нема никаква оправдана причина да се

⁵⁷ Интересни испитувања преземени од овој аспект, види во Oscar Miller, наведено дело, особено стр. 48—60.

⁵⁸ Види кај G. E. Schulze во „Enesidemus“ — дело кое уживало голема популарност во времето во кое било печатено.

⁵⁹ Главна заслуга за ваквите анализи му припаѓа, судејќи по сè, на S. Maimon во „Versuch über die Transzendentalphilosophie“.

мисли и некоја „транс-реалност“ или некоја „скриена и непозната суштина.“⁶⁰

Меѓутоа, како што е познато дека самиот Џејмс верувал во постоењето на екстраментален и супранатурален свет, следи дека „стварта по себе“, која свесно ја фрлил критикувајќи ги недоследностите на овој поим“, ја пронашол токму во онаа „стварност за која не можеме да мислиме поинаку освен преку симболите на нашето искуство“ — бидејќи ваквото ограничување на нашето знаење претпоставува постоење на содржина која е различна од него — што е наследување на Кантовиот заклучок, но без концизноста и длабочината на процесот со кој Кант дошол до него. Се разбира, не е испуштена ни можноста да се прифатат резултатите до кои стасал Кант. Сосема реална варијанта — во рамките на логичката консистентност — претставува и обидот да се постави како јасно дека во процесот на создавањето ние можеме да бидеме, и сме, „директно сигурни во постоењето на „стварта по себе“. Овој став се темели врз несомнената вистина според која „ние не ги дознаваме идеите, туку реалното“, така што стварноста непосредно ни се открива, следејќи праволиниски од нашата перцепција на објектот.⁶¹ Несомнените предимства на смелото изедначување на постоењето на податокот со гаранцијата за постоењето на објектот⁶², карактеристични за спомнатиот пристап, ги навеле некои филозофи да се обидат со комбинирање на Кант со овие нови моменти. Бидејќи, според Кант, само она кое е сетилно перцепирано може да биде создаено во потполната смисла на зборот, може да се покаже дека и некои други содржини на нашето знаење, за кои не се чини дека се непосредно сетилно засновани, всушност стојат во тесна врска со сетилноста, така што и нивната вистинитост е афирмирана како создаена. Со ова се „задоволуваат не само барањата на умот, туку и на срцето“, а „стварите по себе“ всушност и се логички барања со кои се илустрираат и таквите опфатни поими какви што се Бог, Слобода, Бесмртност.⁶³

Апсурдноста на противставот, според кој, сетилните квалитети никако не им припаѓаат на предметите — што е најдоследно развиено кај Лок — прецизно се осветлува во последицата според која: „Така, следи телата да ги перцепираме со квалитетите кои всушност не им припаѓаат, туку се чисти плодови на

⁶⁰ Суштината на своите гносеолошки ставови ја изнел Џејмс во повеќе дела; за наведените, види: William James: „The Will to Believe“; New York.

⁶¹ Покрај Ф. Х. Јакоби, слично мислење, особено во критиката на концептот на Бог изнесен кај Еригена, застапува и Ердман.

⁶² Таа е само реалистичка верзија на Берклиевото „esse percipi“, заснована веќе во Лок, но не како единствена можност.

⁶³ Директен израз на ваквиот пристап претставуваат пред сè концепциите на Jacob Fries.

разумот. Природата всушност ни го дава она што треба да е резервирано само за нас: миризбата на ружката, песната на славејот, сончевата топлина. Поетите се во целосна заблуда. Тие својата лирика треба да ја упатуваат само до себе и треба да пишуваат оди во кои ќе си ја честитаат одличноста на умот. Природата (според овој став) е празна, глува и нема, без мириси, без бои, само натрупување материјал, бесконечно, бесмислено.“⁶⁴

Од друга страна, опасноста од некритичкото проширување на оваа вистина не е безначајна. Бидејќи, не смее да се заборави дека сетилните податоци не се идентични со физичкиот објект. Никој не може да порекне дека сетилата: (1) не даваат никогаш целосна содржина на перцепираниот објект. Како и да се набљудува, кој агол и да се заземе, една страна од објектот останува, во непосредниот момент, надвор од перцепцијата на едно исто лице; (2) дека со сетилата не се опфаќа временската димензија на објектот, туку само еден непосреден исечок, сведен на оној период во кој објектот се перцепира. Меѓутоа, предметите имаат и своја историја, траење, во кое се одируваат во нив промени, така што моментот на перцепирањето претставува само резултат на оваа „лична историја на предметот“, која на сетилата им останува недофатлива; (3) претходните две точки, изведени за објектот во целост, можат да важат, во извесни ситуации, и за неговите делови.

Поради тоа, јасно е дека суштината на гносеолошкиот проблем на „ствар по себе“ мора да се побара некаде во определувањето на релацијата меѓу сетилниот податок и објектот. Притоа, како што покажале повеќе автори,⁶⁵ а што може едноставно и да се изведе, постојат само две основни варијанти. (1) Сетилниот податок претставува составен дел на површината (бидејќи на сетилата само таа им е достапна) од физичкиот објект. Но, бидејќи во тој случај следи дека податокот за објектот никако не би смеел да се менува, доколку не постои никаква промена во самиот објект, што никако не е ниту може да биде случај — оддалечувајќи се или доближувајќи се, менувајќи го диоптерот на очилата, заемајќи различна перспектива, објектот (и не само визуелно) секогаш ни се прикажува во донекаде изменета верзија на сетилен податок — останува оваа варијанта без двоумење да се отфрли.⁶⁶

(2) Доколку тогаш, она што ние го перцепираме како сетилен податок, не е исто што и објектот (што е ставот на репрезентационализмот), тогаш нашето знаење за објектот ќе биде во целост сведено врз она што нам ни го откриваат и соопштуваат сетилата. Но, тогаш останува овој проблем: Бидејќи осно-

⁶⁴ A. N. Whitehead: „Science and the Modern World“; New York, 1938.

⁶⁵ Така кај Joad: наведеното дело, pp. 95—100.

⁶⁶ Идентична аргументација извел уште Мур во „Philosophical Studies“.

вата на репрезентационализмот лежи во прифаќањето на основниот постулат според кој нашите сетилни податоци се предизвикани со објектот (или некаков вид негова активност), а со претходниот заклучок се тврди дека никако не можеме да имаме директно знаење за самиот објект, останува сосема неоправдано да сметаме дека го знаеме и таквото нешто каквни што се способностите и белезите на објектот, во што секако спаѓа и прејудицираното хипотетско прифаќање на ставот дека објектот може да ги предизвика нашите сетилни податоци.⁶⁷

Но, тешкотиите не смеат ни да се презголемуваат: од тоа што не можеме да тврдиме дека само објектот ги предизвикува сетилните податоци, никако не следи дека и објектот, покрај субјектот, не учествува во тоа, и дека за него (за објектот) ништо не може да се знае. Од друга страна, од тоа што извесни сетилни реакции и податоци можат да се добијат и при целосното отсуство на објектот или при неговото посредувано или прикриено постоење (во сонот, во разни болни состојби, со лабораториските експерименти во кои со електрични стимулации се предизвикуваат визуелни слики во мозокот, дури и ако очите се врзани итн.), не следи дека само субјектот може да го создаде сетилниот свет и дека тој надвор од него не постои. Не следи поради тоа што голем број луѓе стојат наспроти наведениот факт, така што можат да добиваат сетилни податоци само доколку објектот е присутен, а со отклонувањето на објектот закономерно се менуваат и овие податоци. Според тоа, сè упатува на несомненоста на фактот за корелационата природа на односот помеѓу сетилниот податок и објектот. Токму во таа смисла, забелешката на „рационализмот упатена до емпиризмот“, во која луцидно се забележува дека суровиот материјал на искуството никогаш не е баш сосема суров, туку дека е, доколку е дозволен овој термин, донекаде веќе стварен“⁶⁸, оди директно во правецот на Кантовото истакнување на активноста на субјектот кој создава. Мислењето е веќе во перцепцијата активно, а умот, определувајќи ѝ го на природата начинот на кој ќе се појави пред нас, воедно ги пропишува и законите. Тука се засновува и можноста за оспорувањето на скептицизмот, изразено особено во ставовите на Хјум; сега веќе не може да се тврди дека ниту едно знаење не е сигурно, бидејќи сето знаење е од емпириско потекло, затоа што станува јасно дека еден дел од нашето знаење секако е и од субјективното, априорно потекло.

Во поновата филозофија направени се повеќе обиди да се опфати во една синтетска формулација општиот резултат на напорите да се осмисли проблемот на „стварта по себе“. По многу свои белези, напорите на „Реализмот“ и „Новиот реали-

⁶⁷ Детално ги испитува можните консеквенции и Joad, op. cit. pp. 95—100.

⁶⁸ Joad: ibid. pp. 368—372.

зам“ заслужуваат да бидат истакнати како најконсеквентно и најсистематски изведени.

Првиот од можните заклучоци го домислил и обмислил **Бертранд Расел**.⁶⁹ Основниот заклучок е изразен во смелата и не помалку позната Раселова формула на „елиминација на физичкиот објект“. Како и да го поставиме, како и да го анализираме објектот — или онаа негова димензија која треба да биде легален застапник на „стварта по себе“ — се дознава само преку сетилата, па затоа и претставува само „едноставен собирај на сите сетилни податоци кои може да ги презентира сам и тој објект“. Во овој контекст, сосема е оправдана определбата дека реалниот објект „не е ништо друго освен збирот на сите перспективи“. ⁷⁰ Оттука еден објект во една перспектива оформува систем во заедница со сите објекти што се наоѓаат во релација со сите останати можни перспективи. Еден аспект на „ствар по себе“ (на предметот, објектот) претставува член на одреден систем на аспекти, претставувајќи така „ствар во дадениот миг“ и од дадената перспектива. Поради сета оваа субјективизација на содржината на сетилното восприемање, Расел доследно инсистира врз тоа поимот на физичкиот објект да се напушти како мит, или, како што вели самиот тој, „како логичка конструкција“.

Извесна модификација и дополнување на резултатот од првата варијанта, потпирајќи се при тоа врз истите премиси, претставува двојното разликување на „знаењето за објектот“ што го прави Расел. Имено, од една страна објектите ги знаеме директно, „од прва рака“, што значи, по пат на непосредното ангажирање на нашите сетила. Ваквото знаење Расел го наречува „знаење на објектот преку познанство“ (by acquaintance) и по својата основа е различно од знаењето кое е повеќе вербално, изведено и кое го осмислуваме преку „опис“, па се определува и како знаење на објектот преку опис“ (by description). За секој објект постои само еден релевантен опис, што ни овозможува и дозволува ваквото знаење да го определиме ведно и како суд за вистината. Како што вели Расел: „Постои само еден објект на кој овој опис се применува, без оглед на тоа што и натаму немаме директно знаење за објектот. Во вакви случаи велиме дека нашето знаење за објектот е знаење по пат на дескрипција.“⁷¹

Ваквото двоене на знаењето на објектот навистина ја збогатува гносеологијата; како што можеме да го идентификуваме објектот врз основа на сетилната активност, можеме, исто така, да го прецизираме и врз основа на чисто вербален опис, така

⁶⁹ Особено во делата: „Our Knowledge of the External World“, „An Outline of Philosophy“ и „The Analysis of Matter“.

⁷⁰ Под „перспектива“ Расел ја подразбира единствената перцепција на објектот која е можна од само една точка на визуелна достапна позиција.

⁷¹ B. Russel: „The Problems of Philosophy“; London, 1928.

што ќе ни бидат достатни неколку основни белеси. Меѓутоа, со ваквото двоене не се обезбедува ниту еден нов момент кој би ја гарантирал реалноста на објектот.

Многу подалеку од третата можност, според која, физичкиот објект мора да се задржи како онаа основна супстанција која со својата активност ги афицира сетилата. Се разбира, притоа не смее да се заборави дека објектот никако не може да биде достатна основа за сетилноста, туку дека е неопходна и соодветна автономна и, во кантовска смисла, априорна основа во самата сетилност. Постојат некои заеднички претпоставки кои никако не можат да се оспорат, а кои важат за објектите на надворешниот свет, во онаа смисла во која тие можат да се определат како „ствар по себе“. Така, никој не може да оспори дека: (1) надворешните објекти претставуваат реалитети кои се потрајни од сетилните податоци што директно ги восприемаме. И кога ќе ги затвориме очите, или кога ќе ја изгаснеме светлината, можеме со едноставни методи да се увериме дека објектите не исчезнуваат. Во оваа смисла, тие се и постабилни, наспроти на динамиката на сетилноста; примерот на Расел, кој зборува за „одделни перспективи“ на гледање, при кои објектот се менува, може лесно да се надополни со забелешка дека истата перспектива не е од „типот еднаш и никогаш повеќе“, туку дека можеме да ја репродуцираме во целост кога н да посакаме: доволно е само да се вратиме на истото место. Динамиката на објектот се покажува како динамика на субјектот, а неговата независност со тоа токму се зацврстува како факт; (2) Објектите на сетилното перцепирање не се субјективни ни во таа смисла што нивниот реалитет се открива и како јавно, општо проверлив податок, кој може да биде утврден од сите што ги перцепираат. Со тоа може да се постигне согласност меѓу сите оние што се изразуваат за содржината на сетилниот податок, без оглед на нивните образовни, па дури, во извесна смисла, и сетилни способности;⁷² (3) Објектите на сетилното перцепирање заземаат и одреден простор, што може на повеќе начини да се утврди, а ниту на еден начин не може да се негира, и во таа смисла се попречуваат пред берклиевската негација со затворање на очите.⁷³

Овој резултат секако претставува веќе сосема добра основа за системот на оспорување на идеалистичките заклучоци, до кои се доаѓа, судејќи по сè, нужно, доколку не се воведат критериум на практичното постапување. Но, прашањето за практично постоечките нешта и не може да се потврди поинаку освен со практичното постапување.

⁷² Се разбира, доколку овој хендикеп може да се коригира со некаков вид технички помагала.

⁷³ Анализите ги правел со особена деталност C. D. Broad: „The Mind and Its Place in Nature“. Во текстот, редоследот, иако во нешто изменета аргументација, во целост се должи на овој автор.

III.

„Да се сугерира решението на „ствар по себе“ значи, едновременно, да се сугерира и решението на проблемот на вредноста и вредносното . . .“⁷⁴

Навидум од никаде изведен став. Неговата аподиктичност, сепак, уверува дека тврдењето е домислено и базирано врз некакви аргументи. Во примерот на филозофијата на Беркли, веќе се согласивме со мислењето на Хедениус, според кој, исто така, начинот на решавањето на проблемот поврзан со „стварта по себе“ дозволува да се изведат и останатите димензии и содржини на Берклиевиот филозофски систем. Филозофијата, барем во една одделна струја, се обиде да го поткрепи мислењето според кое „стварта по себе“ има и директен аксеолошки аспект.

Прашањето за врската меѓу вредноста и „стварта по себе“ може да има најмалку два релевантни приода: едниот од нив секако треба да биде проблемот на потеклото на вредноста, или, поточно, генетскиот приод; вториот би морал, бездруго, да го проанализира прашањето за природата и значењето на вредноста.

Во најраните времиња превладувало, како по себе разбирливо, убедувањето дека нештата што имаат највисока вредност бездруго имаат супранатурално потекло, Генетското испитување на вредностите дозволува, од своја страна, тие да бидат третираны како систематско, прогресивно и континуирано оформување на сознанијата и, во извесна условна смисла, чувствата; притоа, подрачјето во кое овие процеси можат да се забележат пред сè е опфатено со конкретните поединечни свести и совести.⁷⁵ Со оглед на ова, модификациите во квалитетот и содржината на вредностите секако се должат, во извесна мерка, на постоењето, па така и детерминантните законитости на поединецот.

Поради тоа, во испитувањето на вреднувањето, како и во определувањето на динамиката на вредностите, треба да се тргне од конкретната психолошка основа. Би можело во целост да се прифати дека конкретните закони што ја определуваат, судејќи по сè, универзалната човечка тенденција да вреднува, не можат без остаток да се сведат врз општите закони на човечката сетилност, или чувствителност, па сепак, психолошката основа со тоа да не е укината. Таа треба да се побара, со далеку повеќе право, во сферата на афективно-волевите процеси во целост. Конативните процеси, имено, никако не смеат да бидат третираны како исцело автономни и со ништо недетерминирани

⁷⁴ Oscar W. Miller: наведено дело, стр. IX.

⁷⁵ Сличен е пристапот на Oscar Miller, во наведеното дело,.

активности. Влијанието на афективно-волевите моменти присутно е во сите конативни акти, што со други зборови значи дека секоја сознавачка активност содржи во себе определен интерес. Оттука следи дека секое искуство поседува и определена вредност, но и дека секоја вредност мора да биде искуствена. Со овој концепт на „вредносно искуство и искуствена вредност“, психолошкиот фактор ја осветлува и онаа иманентна страна на вредноста, така што се здобиваме со свест за психолошката и нормативната сфера на вреднувањето. Сознавајќи ги двата, воедно се оспособуваме да ги комбинираме во динамичка интелигибилна концепција. Со други зборови, се упатуваме на тоа „како да ја интерпретираме нормата на така наречената Кантова „Интелигибилна волја“, со поимите и термините на „Емпириската волја“.⁷⁶ Па како секое сознавање, во текот на неговата употреба, доведува до извесни практични консеквенци, се оформува еден практичен елиминаторен критериум, во кој непогодните искуства стануваат нешто како „негативни концепти“ чија вредност се исцрпува со предупредувачко-алармната функција, и кои, како такви, се губат од практиката, другите искуства што се покажуваат полезни, прераснуваат во „навики“, здобивајќи се постепено со одредено значење, а така непосредно и со извесна вредносна димензија. Можноста за дифузно, расплинато, и во сопствена чистота завршено сознавање, со ова се одрекува во принцип. На неговото место настапува селективното сознавање, надополнето со уште понесомнено селективно мислење, како подвид. Познато е пак, дека „Селективното мислење претставува систематско или прогресивно и континуирано детерминирање на мисловниот тек во свеста на поединецот.“⁷⁷

Нема потреба филозофско-историската анализа да покаже дека ваквото мислење — се разбира со поинаква терминологија и во различен појмовен систем — многу одамна се чини како најоправдан пристап кон проблемите на вредноста. Уште Платон за „Добро“ го сметал, во една негова димензија, она што може да користи за нешто. „Доброто“ е определено како еден вид инструмент кој придонесува за усогласување и хармонизација на одредена група фактори. Вредно е, пак, она што е добро за нешто, при што е сосема недвосмислено дека за Платон концептот на „доброто“ се однесува директно кон човечките намери. Консеквенциите — кои Платон не ги извел, па затоа и не му ги припишуваме — можат да бидат далекусежни: вреднувањето може да се определи како селекција на саканите и потребните стимули, што значи, дека може и да се определи како нова и повисока активност на поединецот, но и на целите групи. До ваков заклучок може да се дојде и од

⁷⁶ Исто, р. X.

⁷⁷ W. M. Urban — цитирано според Miller, наведеното дело, pp. X—XI.

веќе сосема блиското (спомнато, впрочем, во претходниот оддел) Кантово подведување на емпириското под моралното. „Ствар по себе“ и во аксиолошката формулација, како регулатор на нашето искуство, како онаа предметна стварност кон која ние се приспособуваме, и во извесни нужни сфери, адаптираме, одново се наметнува како решавачка димензија на моралната волја.

Дури и така систематичен и објективистички интониран мислител каков што е Хобс наоѓа дека проблемот на вредноста не може да се оддели од конкретниот, емпириски човек, припишувајќи ја потребата да се вреднува на самата човечка природа, која „секогаш се прашува за причините на настаните, а особено за причините на сопствената добра или лоша судбина“.⁷⁸

Уште поексплицитен е познатиот скептик Хјум, според кој воопшто не може да се сомнева за непосредната врска помеѓу вредносната и практично-конативната сфера: „Сè што е, во каков и да е поглед, вредно, толку лесно се сврстува во групата на она што е корисно и пријатно, во *utile* или *dulce*, што никакво не е едноставно, да се замисли зошто ние воопшто се стремиме подалеку и откаде, воопшто, овој однос ние го разгледуваме како проблем што треба да се истражува или испитува.“⁷⁹

Доколку би се побарало мислењето на егзактните науки, пред сè на биологијата и психологијата, главно би се нашле многу аргументи за постоењето на споменатата детерминаторна врска помеѓу овие две рамништа. Но, и во тој случај, последната основа на ваквата поврзаност би можела да се најде — само *implicite*, со оглед на тоа што самиот поим не е од областа на овие науки — во испитуваниот основен поим на „ствар по себе“.⁸⁰ Секако, постојат и одредени дивергенции, но тие се повеќе гласни, отколку јасни, и повеќе изложени, отколку образложени.⁸¹ Па дури и во нив, со подетална анализа, би можело да се реконструира во основа идентично, само порадикално изложено, гледиште.

Во сферите на филозофската мисла, заклучоците се, впрочем, од сосема различни премиси, главно идентични. Прашањето за „ствар по себе“ не може да се оддели од проблемот на вредностите. Вредно е, но неизвесно, да се испита дали се должат ваквите филозофски ставови на извесен вид спиритуален

⁷⁸ Во „Левијатан“ дава Хобс и определби од кои директно следи можноста на човечката слобода. Веќе и самиот концепт на „договорот“ претпоставува содржана можност за слободно дејствување.

⁷⁹ D. Hume: „Inquiry Concerning the Principles of Morals“, p. 106.

⁸⁰ Lloyd Morgan, мошне репрезентативен биолог и антрополог, вредносното го сведува врз анатомските активности на кортексот, суб-кортикалните центри и пониските мозждани центри, поврзувајќи го и оценувањето и вреднувањето со општата законитост на однесувањето на организмите.

⁸¹ Во „Psychology and the Sciences“ тврди William Brown дека „таканаречениот стварен, предметен свет, претставува само дива апстракција“, а биологијата, математиката, физиката, астрономијата, ги сведува во рамките на „исцело апстрактни науки“.

астигматизам, т.е. на она што понекогаш се определува како „когнитивна дисонанца“,⁸² или пак произлегува објективно од самиот однос на факторите што се во игра. Несомнено меѓу најголемите спекулативци, Хегел во целост ја прифаќа мислата за вредносно-спиритуалната суштина на објективниот свет, и тоа така што воведува панлогистичко решение. Не повикувајќи се на Кант, но доаѓајќи до сличен, иако далеку помонументален резултат, Хегел сета постоечка стварност, опфатена со неговиот систем, ја презентира како екстензификација, амплификација и објективација на онаа стварност што тој ја наоѓа и изедначува со индивидуалното „Јас“. Во човекот оваа содржина се изразува како ум кој е есенција и норма на мислењето; во стварите таа е основен закон на нивната еволуција.⁸³

Па дури и самиот Кант, без оглед на тоа што внимава да го каже само она што самиот определил да биде содржано во исказите, несомнено стои на аксиолошка интерпретација на светот и човекот. Моралниот закон е диктиран од Умот, така што се пројавува како Категорички императив чие важење е универзално и непредизвикано со непосредната даденост. При тоа е сосема јасно претпоставено дека светот не е онаков каков што — согласно со потребата од исполнувањето на моралниот закон — ќе биде во иднината. Мудро е да се согледа дека со ова и категоријата на зададеното се инаугурира во еден од основните мотиви, а во тоа полноправно влегува и аксиолошкиот аспект на постапувањето. Мерени не со непосредните мотиви, туку според зададените цели проектирани во далечната неизвесност, постапките стануваат феноменални содржини, а моралниот закон како неоспорна вредност се унапредува во „ствар по себе“. И тука се оправдува мислењето дека „Кант херојски го создава сопствениот свет од пределбите на неговото морално човештво.“⁸⁴

Слично мислење има и еден мислител со сосема различна преокупација и од поинаков калибар — **Дјун**. Имено, тој тврди дека „стварите по себе“ во нивниот вредносни аспект можат да се сметаат за концептуални содржини. Рефлексијата не е само инструмент за обезбедување потрајни и послободни вредности туку воедно и единствено „добро по себе“; со својата можност да пружи и непосредно задоволство и корист, рефлексијата воедно ги надминува рамките на зависноста и изведената положба, така што двојно го зацврстува својот привилегиран статус. Наместо схематизација на светот во која паралелно стојат две спротивности — подрачјето на интелектуалните објекти во кои нема вредност и вредносните објекти во кои нема интелект, се зацврстува монистичка визија на само еден свет во кој вредноста

⁸² Терминот е на Лео Фестингер.

⁸³ Доволна илустрација е „Феноменологијата на духот“.

⁸⁴ Miller: *ibid.* p. 62.

се изедначува, како нужно сведена до поединечното „Его“, со единствено постоечкиот, со „стварта по себе“.⁸⁵

Извесна внатрешна неизделканост на идеите на Дјуи може да се демонстрира и во анализирањето на другиот основен пристап кон испитувањето на аксеолошкиот аспект на „ствар по себе“. Освен потеклото на вредносното, како што веќе е напоменато, може независно да се испитува и природата и значењето на овој аспект. Имено, доколку ќе се прифати поделбата која Дјуи ја прави, така што ќе се разликува помеѓу внатрешните (intrinsic) и надворешните, или инструменталните вредности, тогаш може да се постави проблемот: штом вредностите зависат од факторите на човечкиот развикот изразен како во психолошко-рефлексивните, така и во општествено-економските процеси — што претставува ставот кој веќе многупати е докажан, не е далеку од умот да се прифати и мислата за целесообразна и функционална природа на вредностите. Имено, дури и оние вредности кои се определуваат како внатрешни, и кои се чинат како да се до крај и несомнено „ствари по себе“ чија цел се наоѓа само во нив, всушност се инструментални, што значи, зависни од определени цели. За естетските, етичките или емоционалните вредности може да се рече истото — тие стојат активно во однос кон извесна преферирана позиција — што значи дека се мерила. Мерилата, пак, претставуваат една група инструменти. Поради тоа, самото вреднување, веќе по дефиниција, не може да стои само кон себе, бидејќи секогаш е релација. Така самиот поим на „вредностите кои не се доведуваат во прашање во однос на нивната самостојност и во однос кон некоја особена ситуација“⁸⁶ треба да се отфрли како лишен од логичка и предметна содржина.

Но, би било претерано поедноставено да се прифати и ескалацијата на аксиолошкиот аспект во статус на единствената автентична филозофска содржина. Кога се вели дека: „Всушност: сета филозофија и метафизика се сведува врз процесот на вреднување . . .“ и дека таа се определува како „ . . . откривање на методите на интерпретација на менталните феномени во поимите на значење, намера и вредност“⁸⁷ — тогаш се испушта од вид дека вреднувањето претставува изведена верзија на една поелементарна активност, на самата способност за акумулација на знаења. Поларизацијата на резултатите на оваа активност, структурирана како вреднувачки процес, е издиференцирана, обликувана и длабоко зависна, не само од предметот, туку повеќе од вонпредметните фактори. Тоа што начинот на кој ќе се реши проблемот на „стварта по себе“ има директна моќ да се

⁸⁵ John Dewey: „Experience and Nature“; Chicago, 1916.

⁸⁶ „Unquestioned“ и „as to some particular situation“ веќе се релациони определби. Свар по себе не зависи.

⁸⁷ Miller: наведено дело, р. XVI.

реперкуира и врз вредносната сфера, не значи ништо повеќе освен дека: утврдувањето на реалитетот на „стварта по себе“ секогаш го овозможува и оправдува процесот на вреднувањето, но самата аксиолошка содржина никогаш не се определува само според „стварта по себе“, бидејќи интенционално е свртена преку и зад границите на фактицитетот, стремејќи кон неговото менување.

Ferid MUHIĆ:

ONTOLOGICAL, GNOSEOLOGICAL AND AXIOLOGICAL ASPECTS OF THE NOTION „THING-IN-ITSELF” IN SOME STREAMS OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

(S u m m a r y)

The main purpose of the author was to elaborate and discuss the problems connected with the notion and meaning of „thing-in-itself”, or with the Kantian „noumenon”. The area that it covers is rather broad, with no sharp and precisely defined boundaries. It also stretches through a long historical period, and is mostly treated incoherently. At the same time, the consequences of its solution are extremely important in all philosophical systems and positions. That is why the author held that the analysis should be organized to explore not only one, but all fundamental theoretical questions that have determinant influence on the features of a certain philosophical system. If that was right, it is clear why the treatise was divided into three main parts, each covering a distinct aspect: ontological, gnosological and axiological.

I

It is not necessary to criticize the early Greek's views at length, since it was already done by many philosophers. The main effort in this part of the paper, was made to follow some of the essentially accepted views, searching for some points of their inner controversy, and to compare the results of it, with a kind of „objective analysis”, the goal of which was to follow not the solutions of the problem, but, so to say, the problems of the problem itself. Thus, all „ontological reasoning”, or the reasoning devoted to the ontology as a problem, was exhibited and followed in both ways.

The conclusion is that the questions of knowledge and existence should be carefully divided. It is not right to say that we can know nothing about the existence of the objects that are unknown to us. Contrariwise, we can form our knowledge about the objects before we have any sensual data of it, and we can admit that something might exist even if it remains hidden forever from our knowledge. In other words, the existence of the objects does not require knowledge of any kind, though it presupposes the existence of the knowledge itself.

II

To simplify, the characteristics of the second aspect might be reduced on the central dilemma: How can we have knowledge about something that is accessible and untrammelled from our knowledge or, in what way we can guarantee the reality of our sense data, as well as that of our reason?

Passing through the historical exploration, and following the main points of the problem in which there is a philosophical agreement, the author comes to the conclusion that: Our sense data are not identical with the physical object, but that the gnoseological equivalence of the „thing-in-itself” should be found in their mutual relation. It means that, it may well be the case that the idealistic, and especially solipsistic conclusions may have some ground, taken independently from the experience, or „praxis”, but that they are emphatically not appropriate to the facts of our experience, according to which the real object is indispensable condition of the sensitivity and knowledge.

III

Having passed through the same methodological proceedings, the author have found that both, the metaphysical thought at its lofty heights, and the firm ground of natural sciences, such as biology and psychology are, confirms the same conclusion: there is unseparable connection between our empiristic background and our value systems and attitudes. All values are, in their root, the instrumental ones. The existence of the „thing-in-itself” enables us to construct the value systems, but the values are always determined by the particular, and never by the absolut goals.