

---

## БЪЛГАРСКА ФИЛОСОФИЯ. НОВИ ПРОЧИТИ

---

**ДИМИТЪР ЦАЦОВ\***

### ПРЕХОДЪТ НА ДИМИТЪР МИХАЛЧЕВ ОТ ИДЕИТЕ НА ВИЛХЕЛМ ШУПЕ КЪМ КОНЦЕПЦИЯТА НА ЙОХАНАС РЕМКЕ

**Abstract:** According to the past hypothesis regarding Dimitar Mihalchev's transition from the ideas of Wilhelm Schuppe to those of Johannes Rehmke, this shift concluded in the autumn of 1905. However, a newly discovered letter indicates the end date was actually in July of that year. Mihalchev's motive to adopt Rehmke's ideas and to abandon Schuppe's views was the Bulgarian philosopher's strongly critical attitude to neo-Kantianism and particularly to Windelband's and Rickert's conceptions of knowledge and values.

**Keywords:** Schuppe; Rehmke; neo-Kantianism; knowledge.

Новооткритото писмо на Димитър Михалчев до Симеон Радев е предоставено от видните архивисти Цочо Билярски и Ива Бурилкова, които подготвят за издаване личния архив на Симеон Радев. Сърдечни благодарности, защото това писмо не е само архивен факт, но и дава съществена информация за прехода, който извършва Д. Михалчев през 1905 г. от увлечението по идеите на Вилхелм Шупе към тези на Йоханес Ремке.

#### **Писмо от Димитър Михалчев до Симеон Радев**

*Грайфсвалд, 5 юли 1905 г.*

*Monsieur Simeon Radeff, Boulevard des Philosophes № 15, Geneve – Suisse, Genf – Schweiz*

*Мили Сеня,*

*Чаках твоето писмо, за да реша окончателно: где да прекарам лятото. Имах два проекта. Единия – за Женева, другия, по-романтичен – през Москва за Екатеринбург, в Урал (на сибирската граница), гдето почти че се бях решил да ида с един мил русин, Михаил Феодорович Шуригин, учащ тук химия, който ще си иде туй лято. Ние така се обикнахме с него, че той иска непременно да ме замъкне. Но пресметнах и видях, че е лудост. Не че ще струва много пари (около 20 рубли за 14 денонощия пътуване от германската граница до Екатеринбург!) – това нищо, понеже той е богат, па и аз колко за отиване имам, но важното е, че ще трябва да изгубя 15 дни отиване и 15 – връщане. А пък, знаеш Шишманов иска непременно да му напиша туй лято нещо за министерското списание „Училищен преглед“, гдето – както си чул може би – дават доволно богати хонорари. Ще изпълня желанието му, понеже ще взема и добро възнаграждение. От друга страна, и на Кръстева ще трябва да приготвя нещичко. Пък свърх това – предначертал съм да прочета тая ваканция маса страници. Ето защо –*

---

\* Проф. дфн във ВТУ „Св.св. Кирил и Методи“. Email: dtsatsov@abv.bg

екатеринбургският проект пропадна, при все че надеждата и желанието на Шуригина да ме замъкне – не са пропаднали. Както и да е, между 1 и 5 август н.с. съм в Женева. Жално, че Ляпов не е там. Инак щеше да бъде много интересно, при все не много полезно. Твоята въпросителна след Италия възкреси за миг във въображението ми цялата тайнственост и многозначителност, с които е украсен патриотическият ореол на Ляпова. Вече два пъти питам Гроздана: къде е Ляпов – не ми съобщава нищо. Види се и той, при болезненото си любопитство даже, не е могъл да му долови дирите.

Не мож` си въобрази колко много се радвам, че ще има пак да се разпривяме. Тоя път – у мене само – има за цял месец материал, понеже идвам там с грамада нови идеи. Невъзможно е да ти пиша каква ужасна душевна борба преживях тука, конфронтирайки старото с ония нови мисли, които добих при Ремке и които той не е още сложил на книга. Ще узнаеш какви грозни разисквания имах с Шупе и каква немилостива опозиция правих на Ремке – докато най-сетне капитулирах, следейки съзнателно, как 60% от всички мои стари идеи се разложиха и изпариха. Но именно защото се доближих до него, след като упорствувах и отстъпвах педя след педя, именно за туй той прямо се влюби в мене. Вече два пъти ме кани и бях в къщата му на вечеря със семейството му. Има две божествени дъщери, едната около 14, а другата – 18-годишна и едно малко, но хитро и остроумно, elfodo като баща си дете. За Грайфсвалд това е най-голямата чест, която един професор може да направи на свой студент, когото цени. С Ремке разисквам седмично около шест часа. Вече няколко пъти разхождахме се заедно. Но такъв гъвкав и еластичен ум аз виждам за пръв път в живота си. Боже мой, как спори! Казвам ти честно, това ми направи най-поразително впечатление. Как ловко те загащва и те принуждава (прямо се виждаш в невъзможност да намериш изход), заставя те да сложиш оръжието си: не оставя място даже да се досетиш предварително, че си се подхлъзнал и че честолобието ти е уязвено – за да потърсиш някакъв спасителен Русекзиег преди да си свършил. – Новото издание на неговата огромна психология (която е свършено преработена и) която е единствената чисто философска психология във всемирната литература – е нещо гениално. Като я четеш, преживяваш същата наслада, като кога решаваши успешно някоя алгебрическа задача. Наистина, прави впечатление на нещо изкуствено, на картонен дом, но построена е така гиздаво и бронирана е така великолепно, че ето вече половин година от излизането ѝ никой Fachgenosse няма смелостта да се обади за нея, толкоз повече, че като свършено своеобразен и оригинален труд той ще трябва да бъде посрещнат враждебно.

Тая минута на масата ми лежат „Logische Untersuchungen,“ на Хусерля и „Логика“-та на Зигварта. Аз така дълбоко се проникнах от идеите на Ремке (в областта на логиката) и от някои положения на Шупе, че даже аз, със своя нищожен мозък, виждам очебийно какво колосално смешение

на логиката с граматиката има в тия книги и какъв бълвоч по въпроса за същността на съждението и понятието. Да ти пиша за всичко това в писма – е невъзможно. Логиката на Ремке ще бъде венецът на неговия труд. Запомни моите думи и моите предчувствия: неговите мисли, които той ще изложи може би след 1-2 години, ще направят преврат в разбирането проблемите на науката за мисленето. Толкова оригинални и толкова гениални ми се виждат мен. Той се отказва вече от всичко, което е писал до преди няколко години и започва свършено нова литературна дейност. Срещупоставя се на цялата досегашна логика, от Аристотеля до днес, която в една или вариацията си в себе си старата мисъл, че съждението е свързка на представления, в които едното играе роль на субект, а другото – на предикат. В това между логиците различие няма. Споровете им върху същността на съждението се въртят около туй: е ли тая връзка между субекта и предиката единство на *sollen*, или на *tuessen*. Ремке обявява, че цялата постановка на въпроса е фалшива и че съждението в никой случай не може да бъде свързка на представления. Свързка на представлението ние имаме в **изречението**, което изразява **съждението**, но което не е самото съждение. Същността на съждението е едно *Bestimmen* на даденото. *Bestimmen* = *urtheilen* = изясняване на даденото. Но какво е това *bestimmen*? Отивам напр. в Париж и казвам: „Париж е хубав,..“ Това е едно съждение. Париж е даденото (*das Gegebene*), което аз определям (*bestimmen*) чрез понятието „хубав,..“ Последното ми е тоже **дадено**. Тъй че, в съждението ние имаме определяне на едно дадено чрез друго дадено. Това дадено, в случая „хубав,..“ което аз съм **имал** преди да видя Париж, аз го намирам в даденото Париж. В тая смисъл, *bestimmen* е едно *wiederfinden*: *ich finde wieder das Bekante*, това, което аз съм имал вече. Тука между това, което аз съм имал вече и съм го намерил в новото дадено, за което съдя (*urtheilen*), става едно *Ineinsetzung*, едно сплотяване, което съответствува на формулата на идентичността  $A=A$ . Тука изпъква различие между схващането на Ремке и това на всички останали логици. Те твърдят, че в съждението ние имаме един акт на синтеза (така е било и за Канта). За Ремке обаче този акт не може да бъде синтеза, понеже синтезирането предполага две неща, които трябва да се претопат, *zweierlei*. А формулата на идентичността не е, както обикновено пишат  $A=A$ , а  $A\equiv A$ . Това значи: при  $A=A$  ние имаме **две**  $A$ , т.е.  $A$  е равно на  $A$ .  $A\equiv A$  не значи, че  $A$  е равно на  $A$ , а че  $A$  е  $A$  и нищо повече. В последния случай няма *zweierlei*, няма две неща, няма синтеза, а един особен, свойствен само на мисленето акт, който той назова *Ineinsetzung*. Като каже, че „кучето е черно,..“ това значи, че даденото „черно,..“ аз го намирам в даденото „куче,..“ и върши едно *Ineinsetzung* на това, което съм имал, с това, което сега намирам в новото дадено. С туй *Ineinsetzung* аз определям даденото. А туй определяне, туй *bestimmen* е същността на **всяко** съждение. Пробвай каквото щещи! Изречението е израз на съждението. Там (и само там) ние имаме свързка на представления. Това, което се явява в изречението, като граматически

субект, то е онуй, което *als das bestimmte auftritt*, а предиката – това е *Erkennungsmittel* за *bestimmen*.

Знам, че ти скептично клатиш глава, мислейки, че всичко това са само *Wortspielereien*, които ни на косъм не изменят същността на работата. Но това съмнение би изчезнало, ако аз имах тука място да ти изложя, няколко от приложенията на тая основна мисъл. Например – въпроса за това, което ние зовем **истина**. Обикновено говорим, че имаме такива и такива съждения, едни верни, други фалшиви. Ремке заявява, в силата на своята основна позиция, че фалшиви и верни съждения не може да има. Логиката се занимава с **даденото**, а вярно и фалшиво, действителност и *Schein* – това са категории, които лежат *jenseits* на логическите проблеми. Верни и фалшиви **съждения** няма. Може да има само верни и фалшиви **изречения**. До толкова до колкото ние мислим, ние **определяме даденото**. Виждаш напр. небото и казваш: „небето е синьо„. Тука даденото небо е определено чрез даденото синьо. До толкова до колкото ти си определил даденото – ти си бил **заставен** от едно *tuessen*, едно *nichts anders denken können*, да го определиш **така, а не иначе**. В този пункт Ремке се допират с Шупе, Струве и пр. Ти си го определил като синьо. Но ти можееш да **кажеш**: „небето е черно„. Това няма да бъде фалшиво съждение, а фалшиво **изречение**, т.е. такова, което не **изразява** това, което си определил тъй и което не си могъл тая минута да го определиш иначе. До толкова, до колкото изречението изразява точно или неточно **определеното** в силата на една мисловна естествена необходимост – то е вярно или невярно. Ако аз кажа: „духът е синкав„ – ти може да речеши – това е едно невярно съждение. Лош лаф! Това не е никакво съждение. Това е едно изречение, което не изразява **никакво** дадено; *gegebenes als so und bestimmte*. В този случай ние нямаме работа с едно *denkenes Bewusstsein*, а с едно *sprechenes Bewusstsein*. Може една и съща шапка на един ден да се чини черна, на друго мораво. Това значи, че **даденото** с което има работа единия е друго, а това, с което борави втория – друго. Никой не казва, че дадено нещо трябва всички да го определим (*bestimmen*) еднакво. Съвсем не. Аз твърдя само, че веднъж имаши ли нещо като *besonderes gegebenes*, ти не можеши иначе да го определиш освен по начина, по който си го определил. В туй лежи прословутото *tuessen*. Гениалността на Ремкевото учение – чудесно стройните и омайни изводи от което върху *Begriffe* и *Schluss* ще ти предам устно – лежи в туй, че той веднъж за винаги откри и скъса брачните връзки между граматиката и логиката. Аристотел бе установил, че не може да се говори за верни и фалшиви **възприятия**, а за верни и фалшиви съждения. Ремке прави още една стъпка и казва, че верни и фалшиви могат да бъдат само изреченията. Неговото разбиране обективността (*Gueltigkeit*) в съждението, неговото мефистофеловско надсмиване над вековни проблеми като тая за каузалността, за реалността на външния свят, за априоризма и пр. – е чудесно. Всички тия вековни въпроси, под негово осветление излизат безсмислени и *lecherliche*. Особено неговото схва-

щане на каузалността ще бъде интересно и полезно за тебе. У Шупе бях много пъти вече. Последният път, за едно голямо противоречие, което му посочих, той стана прав и ми каза: „Аз ви поздравявам, г-н Мих[алчев], че можакте да съзрете това., Не мога ли там да устроя някой диспут върху философията на марксизма с Плеханова? Какво глупаво самомнение!...

Твой Мито.

Ти се досещаш от изложението: колко фатални ще бъдат горните мисли за течението Рикерт – Ванделбандт, което разделя **съжденията на верни и фалшиви** и първите счита за **свързка на представления**, утвърдена в силата на едно трансцендентално *Sollen*. Особено понятно щеше да ти стане това, ако можеш да ти предам схващането на Ремке върху т.н. *Gueltigkeit*, валидност на „верното“, съждение. Цялата тая редица от мисли ще има значение и за историческото *Auffassung* на Рикерт, който вмъква историята – въпреки телеологическия и в известна смисъл субективен строеж на нейното *Begriffsbildung* – в сферата на обективните науки, само защото, на последна инстанция **всички** науки, даже и естествения, имали в основата си известни категории. Тъй че **принципиално** основание за изключване на историята из царството на науките нямало. А това доказва, че всички конструкции на Рикерта, даже историческите му, са създадени върху неговото разбиране **същността на съждението**, като свързка на представления, утвърдяване или отричане в силата на някакво фантастично *Sollen*.

Там ли е Чакъргов? Ами в Женева ли учи дебелията, черната Янка Стоянова, мастодонта?

Твой Мито

Ами какво стана работата със Савов?

ЦДА, ф. 94 к, оп. 4, 13 л. Оригинал. Ръкопис.

До май 1905 г. Михалчев познава сравнително добре философията на В. Шупе. Още като ученик, чрез трудовете на П. Струве, той съзнателно насочва своя интерес към тази философия. Дори още като студент в първи курс той изнася доклад в семинара на д-р Кр. Кръстев, посветен на иманентната философия. Като студент със сигурност е прочел и основната книга на Шупе „Теоретикопознавателна логика“ (1878).

Още с пристигането си в Грайфсвалд през май 1905 г. той се записва в семинарите и лекциите на Шупе и Ремке. В едно писмо до Иван Шишманов ясно проличават приоритетите на младия философ: „Грайфсвалд, 13 май 1905 г., Г-н Шишманов (...) Настаних се вече, иматрикулирах се и постъпих в семинара на Шупе, както и в тоя на Rehmke (...) Бях подир това и при Шупе: един мил старец, който едва още чува, но в жестовите на когото има нещо младенческо, което изразява една необикновена подвижност на мисълта. Когато, съвсем случайно, му заговорих за работите, които са писани за него в руската философска литература (от Челпанов, Бердяев и Струве), очите му започнаха да блестят; ставаше му приятно и същевременно жално. Говори ми след туй за своите епохални спорове с Авераниус като пред-

ставител на т.нар. безсубектна психология, Юлиус Бергман и на прощаване констатира, че едва ли ще може по-нататък да напише още нещо, понеже старостта подяжда вече производителността на неговия ум (...) Пред тоя пленителен дядо – в бръчките на когото се отразява една 40-годишна интензивна умствена деятелност – обикновения човек чувствава цялото свое нищожество (...). В семинара на Шупе участвуват 12 души. Аз съм дванадесетият. Всички насядат около две скачени маси, той сяда в средата – за да може да слуша и с голямо напрежение следи разискванията, които ръководи. В семинара аз взех една работа върху еволюцията на понятието „Ding an sich“ във философията от края на XIX век...“ (Михалчев 1996: 18).

Същия ден той пише писмо и до д-р Кр. Кръстев, в което личи неговото задълбочено познаване на философията на Шупе. Освен това още един момент от разговора заслужава специално да се отбележи. След като излага пред Ремке идеите на Шупе, последният ги коментира, но така, че, както пише Михалчев, „при все че не ме разубедиха, накара ме да си изляза от дома замислен“ (Михалчев 1996: 28). Вероятно това е първото съмнение, първият отрицателен щрих върху образа на Шупе, с който Михалчев е „посрещнат“ в Грайфсвалд. Може да се приеме, че още през май 1905 г. Михалчев започва да гледа на идеите на Шупе не безкритично, а с доза критичност, която е толкова характерна за него: „Грайфсвалд, 13 май 1905 г. Вчера пристигнах, намерих си до вечерта квартира и днес преди обяд бях при Ремке. (...) Като му заговорих за иманентната философия, забелязах, че той грижливо очакваше момента да спра, за да почне той. Щом свърших своето *profession defoi* той започна едва ли не да ме екзаменува. Много вежливо застави ме да заговоря отделно за някои схващания на Шупе, подир което – едно по едно изтъкваше къде и защо той се раздалечава от него. На два пункта аз се опитах да защита първия, но разсъжденията и забележките на Ремке при все че не ме разубедиха, накара ме да си изляза от дома замислен. (...) За Шупе той говореше изобщо много предпазливо. За Шуберт-Золдерна каза, че като доцент нямал успех в Лайпциг и понеже бил беден, станал учител в гимназията на Линц (Австрия). Подари ми две-три от своите книги, посъветва ме да се запиша в неговия семинар и да отивам при него, когато пожелае, за да се разождеме и да говориме. Утре ще ида при Шупе. Но, не знам защо, чувствавам страх, като си помисля, че ще ходя при него. Днес (тоя лист го пиша един ден след като бях написал първия с молива) за пръв път виждах Шупе на *Rechtsphilosophie*. Слушат го само пет души! Говори бързо, собствено само жестовете му – в които има нещо младенческо – изразяват някаква необикновена подвижност в мисълта. Инак – всичко е старческо. С бяла брада, бодър, с гъста и голяма бяла коса, с изтъркан черен сюртук, с небрежно закопчана (по-добре: полуразкопчана) джелетка и пр. Говорът му е изпъстрен с шегички и остроумия. Очите му блестят и в широките му жестове има нещо така да кажа пророческо, такава голяма самоувереност изразяват те“ (Михалчев 1996: 29).

Полемичната страст на Михалчев се проявява след седмица престой в Грайфсвалд. За това съобщава той в едно писмо до д-р Кр. Кръстев от 20 май 1905 г.: „(...) При Шупе бях вече. Никакво впечатление не му направи обстоятелството, че съм дошел за него само от толкова далечно и незнайно място (...). Наистина, говорихме около 1/2 час, но изглежда, че ще мога да го спечеля само в семинара. Още на второ упражнение взех участие в разискванията и доказвах на референта – въз основа на неговото изложение, че *die vorsokratische Philosophie* не е била както искаше да каже той, материалистическа, а хилозоистическа“ (пак там: 31–32). Това вероятно е първата критична проява на младия философ след пристигането си в Грайфсвалд.

Трябва да се отбележи, че в кореспонденцията на Михалчев от този период има критика на Шупе, но няма критика на Ремке. Независимо от това, Михалчев дава изключително високи оценки на качествата на Шупе, съответно и на Ремке. В писмо до И. Шишманов от 6 май 1905 г. той пише: „Първите впечатления, които съм добил до сега от Freiburg, ме карат да предчувствувам, че няма да имам щастieto да намеря тука нито мощния и внушителен ум на Шупе, нито пък оная еластична, но неотразима логика на Ремке. Тука всичко е красиво, но нищо не е дълбоко. Не е, разбира се, крив Рикерт: виновно е направлението, на което той се опира и което аз ще критикувам един ден. А за тая ми именно бъдеща задача Freiburg ще ми бъде много полезен (пак там: 63).

Иван Шишманов в писмото си до Михалчев го съветва да слуша и други видни философи от това време, като споменава и Рикерт. Явно Михалчев се вслушва в неговия съвет и се записва в семинара на Рикерт във Фрайбург. Михалчев е мотивиран още повече за това, защото той е запознат с критиката на Струве на телеологическия критицизъм на Винделбанд и Рикерт. Именно това направление в историята на философията – кантианството и неговите по модерни и съвременни продължения, е постоянният прицел на критичната енергия на българския философ през целия му творчески живот (Цацов 2019; Цацов 2019а).

През м. май 1905 г. се случва и нещо друго. Михалчев се „запознава „ с основната категория във философията на Шупе и съответно на Ремке – даденото. Вярно е, че той е чел за даденото и в трудовете на Струве, но в този категоричен смисъл, в който е използван от Шупе и който е автентичен и за ремкеанството (основнонаучната философия) българинът чува за първи път. В писмо до Иван Шишманов от 26 май 1905 г. Михалчев пише: „(...) Вчера имахме упражнения при Шупе. Чете се Vortrag за Платона. Референтът беше слаб. Старчето се раздразни на едно място, гдето той говореше: била ли е за Платона диалектиката еднозначна с науката – и взе сам да говори. Попита предварително: няма ли някой да възрази? Никой. Ръцете му трепереха. Скочи прав. Дългите му бели коси покриваха половината от лицето му. „Логиката – казва – не можеше, разбира се, да се яви, ако хората не бяха мислили преди нейното явяване. Всеки, и детето даже, оперира до негде с понятия. Обаче теоретически само логиката можеше да се издигне до

въпроса за понятието на понятията“. Но, боже мой, трябваше да е човек тук да види с какъв жар изрече тия думи и с какво бешенство говори подир туй, че в историята на философията няма абсолютно нито един случай, гдето да се е отричало: гдето да е съществувало съмнение, че даденото съществува. Имаме съмнения само в туй: дали даденото е обективно действително“ (Михалчев 1996: 32–34).

В това писмо Михалчев съобщава фактически за две основни характеристики на даденото, които се запазват в неговото цялостно творчество, а именно – че дадеността на даденото е несъмнена, недогматична гледна точка, т.е. че в историята на философията няма абсолютно нито едни случай на съмнение, че даденото съществува, и второто е, че съмненията възникват относно характера на онова, което е дадено – например в случая дали даденото е действително или не. Казано по общо, догматичността се проявява в това, че се тръгва да се философства, след като вече е изказано някакво твърдение, някакво съждение за характера на даденото – напр. че то идеално или не, че е материално или не и т.н., т.е. когато за даденото се изказват съждения, които не са резултат от анализ на даденото, се реализира една типично догматична гледна точка, защото даденото е в областта на пред-рефлексивното. Именно поради това Шупе тематизира въпроса за първото съждение, т.е. имаме  $X$  (даденото), първото съждение е  $X$  е  $A$ , т.е. чрез рефлексията ние извеждаме качеството (свойството, определителността)  $A$  и т.н.

Тази постановка за даденото имплицира една защита на наивния реализъм, която в своя философско-гносеологически смисъл предполага монистична епистемологична гледна точка. Михалчев се ангажира със защитата на гносеологическия монизъм, което предполага и приемането на наивния реализъм по евристичната гледна точка за философията. Тази позиция на Михалчев проличава още в периода 1903–1904 г. и тя се запазва в цялото му творчество.

През 1905 г. в едно писмо той защитава позицията на Шупе за наивния реализъм, като споменава спора между него и В. Вундт. В писмо до Иван Шишманов Михалчев пише: „Грайфсвалд, 7 юли 1905 г. Аз наскоро прочетох една нова книга от Dr. A. Schapira; Erkenntnistheoretische Stromungen der Gegenwart – Schuppe, Wundt und Sigward, 1904. В тази книга много сериозно и обективно е проследен спорът, който има Schuppe в 1896–1897 година с Вундта. Тогава, ако си споменувате, Wundt публикува в своите *Philosophischen Studien* две огромни статии против Шупе. Още на другата година Шупе отговори в други две, тоже обширни, *Zeitschrift für immanente Philosophie*, чийто редактор бе той тогава. Аз намирам, (до същия резултат идва и Шапира, до същото съждение дойдоха и други), че в тоя спор Вундт биде победен. Туй не значи още, разбира се, че в неговата философия няма ценни работи. И в гносеологията, във от споменатия спор, той има няколко сигурни и дълбоко обосновани положения, в които стои по-горе от Шупе. Но изобщо взето, като могъщ аналитически ум, като един *zersetzer Geist*,



както го зоват – Шупе стои несравнено по-горе. А *propos*, онзи ден, в сряда, на лекцията си по психология Шупе говори върху Вундтовото учение за аперцепцията“ (Михалчев 1996: 46–47). Тази оценка на Михалчев за позицията на Шупе дава основание да се предположи, че през този период Михалчев е ориентиран, може би все още рационално-интуитивно, че от философска гледна точка наивният реализъм е неопровержим. Тази позиция е ясно изразена много по-късно в статията „Една защита на наивния възглед за света“ (Философски преглед, кн.5, 1942): „През 1896 и 1897 г. Вилхелм Вундт води една обстойна полемика със застъпниците на т. н. иманентна философия, главни представители на която са В. Шупе, Р. Шуберт-Золдерн, М. Кауфман, А. Леклер и др. Специално Шупе изрично подчертава своето родство с наивния реализъм, и поради туй голямата студия на Вундта е озаглавена „Върху наивния и критичен реализъм“ (W. Wundt: *Obernaiven und kritischen Realismus. Philosophische Studien. Leipzig Bd. XII–XIII*. Срв. къмъ туй W. Schuppe: *Die natiirliche Weltansicht. Philosophische Monatshefte. Bd. 30, 1894; Goettingische gelehrte Anzeigen. 1894, № 3, S. 178 ff.*) (...) Вундт е против гносеологичния монизъм на наивните реалисти. Той смета, че развоят на философията и опитните науки е докарал постепенно една „корекция“ на първичния наивен реализъм, чрез която на местото на гносеологичния монизъм е възтържествувало раздвоението на познавания обект и на света. За науката, според Вундт, едно е външният свят, друго е неговото възприятие „в съзнанието“. Това са две различни неща. Субективните възприятия са „в съзнанието“ и имат значението само на „знаци“ на външните вещи. Самото това раздвоение, взето като реакция срещу монизма на наивните реалисти. Но ако човек проследи критично съображенията, които Вундт черпи из развоя на „природонаучната гносеология“ от Галилей насам, за да обоснове необходимостта и тържеството на дуализма, той долавя без големи усилия, че и тука тъкмо т. н. субективност на сетивните качества е, която лежи на дъното на цялата Вундтова аргументация. За нас е ясно вече, че в тая мнима „субективност“ се преплитат два момента: първо, заблудата, че вторичните качества, понеже не са определителности на самите действителни вещи, били субективни, и второ, че, като такива, те са съставки на „субекта“, следователно трябва да са нещо „вътрешно“, противоположно на „външните“ предмети (...) В същност, наивният човек никога не смета, че свойствата на телата – дори когато представителят на науката ги таксува като непринадлежащи към действителния предмет, взет сам по себе – са нещо „вътрешно“, присъщо на познаващото „аз“. А тъкмо тука е решителната точка в спора за реабилитирането на наивния реализъм. Въпреки всичко, той си остава прав и неопровержим“ (Михалчев 1942: 5: 391–392).

Макар и написана през 1942 г., тази статия на Михалчев провокира един много важен извод относно ранното творчество на българския философ, а именно – че точно проблемът за характера на вторичните качества е един от водещите теоретични проблеми, които са в центъра на неговите гносеологически идеи. Именно въз основа на отношение към този проблем той спе-

циално отделя и анализира двете направления в съвременната му философия – иманентната философия и емпириокритицизма, които той нарича „консиатиализъм“. Това и пише под линия в студията си „Маркс-Енгелсовата философия пред съда на съвременната философия“ от 1906 година, за да поясни твърдението си, че за Авенариус и Мах съществува само това, което е дадено в опита, като съдържание на съзнанието (Михалчев 1906б: 318). По-късно Михалчев няма да използва израза „съдържание на съзнанието“, защото то дава друга, дори противоположна насока на мисловните асоциации у читателя. Използването на този израз може да се разглежда като все още незавършен преход на младия философ предимно в терминологията от, условно казано, философия на съзнанието към философия на битието или от съзнанието със собствено съдържание към „няма съдържания“.

През „май-септември“ 1905 г. е публикувана и статията „Историята наука ли е?“, в която Шупе се споменава на два пъти, и то по повод тезата на последния за социалния характер на човешкото битие: „(...) това гласи: индивидът научно може да бъде мислен само като обобществен и за социалната наука той е реален толкова, колкото атомът за физиката. Това учение, свършено независимо от Маркс, е било формулирано даже по-ясно от колкото у самия него, в 1878 година, в огромния труд на споменатия вече философ Вилхелм Шупе „Erkennnistheoretische Logik,“ (стр. 78–79), гдето четем: „Така например никой не може да твърди, че той може да си мисли, какво не съществува човечество, но съществува само един единствен човек. Но и в такъв случай е ясно, че понятието човек има в себе си признака на една вътрешна връзка в едно множество от личности“. До колкото ни е известно, тази идентичност (в схващане обществения характер на човека) между Шупе и Маркса не е отбелязвана до днес в литературата. Както и да е, но според нас надеждите на Адлера, че този възглед на Маркса ще улесни изграждането на една научна обществена дисциплина – със свършено основателни и обосновани у него превъзходно. Самата стъпка, която Паннекок направи след Адлера и която ние нарекохме една „крачка напред“ – почива върху същото това Марксово учение: историкът и да пише за дадена личност, пише за нея не като за нещо единично, индивидуално и конкретно, а като за една абстракция, която има вече в себе си общото (напр. чертите на класата), които два полюса: – единичното, осветлено от общото, и самото общо – представляваха предмета на историка, както и на естественика (Михалчев 1905: 615).

Второто място, в което е споменат Шупе, и то в типичния за Михалчев аргументирано критичен патос, е: „Съгласието и хармонията в съдържанията, които имат и изказват отделните личности, се дължат на онуй именно съзнание, което се зове „съзнание изобщо“. То не съществува във от индивидуалните съзнания, а е дадено вече във всяко от тях. Против тая хипотеза, с която Адлер иска да обогати и разработи марксизма, и с която оперира днес най-смело философът Вилхелм Шупе, се прави едно тежко възраже-

ние. Ето го. Всичко, за което аз зная, се изчерпва с съдържанията на моето лично съзнание. Вън от неговите граници аз не мога да изляза. И дървото, и камъкът, и всичко, за което аз мисля, ми е дадено неминуемо като съдържание на моето съзнание. Но щом ми е логически невъзможно да излезе вън от областта на своето лично съзнание, тогава от где аз идвам до логическата абстракция за „съзнанието изобщо“? Такава една абстракция предполага, че са дадени и други съзнания, а според изходната позиция на това учение: всичко, за което аз зная, е дадено като съдържание на моето лично съзнание. Нищо повече. Излиза фатален магьосан кръг. До хипотезата за съзнанието изобщо идвам, за да се спася от солипсизъм, т. е. от възгледа, че съществувам само аз и че всичко, което съществува, е съдържание на моето съзнание. Това е първата половина на магьосания кръг. От друга пък страна, „съзнанието изобщо“ предполага вече няколко съзнания със собствени съдържания, от които се е направило абстракция, т. е. предполага туй, което искаме да докажем: че не съществувам само аз. Въпреки неверността на туй учение обаче, – което Адлер непременно иска да свърже с аналогични нему по духъ Марксови социални учения, – ние смятаме за верни последните, собствено възгледа, че индивидът може научно да бъде мислен само в абстракция от едно цяло, обществото или класата, и че личността носи вече в себе си обществеността (Михалчев 1905: 615).

Що се отнася до „образа“ на Ремке, той все през май 1905 г. още е не е очертан така релефно, както този на Шупе. В писмо до д-р Кръстьо Кръстев той пише: „Грайфсвалд, 13 май 1905 г. (...) Вчера пристигнах, намерих си до вечерта квартира и днес преди обяд бях при Ремке. Ходих в къщи. Прие ме извънредно любезно в една разкошна стая, обсипана и по четирите си стени с шкафове от книги. Писмото, което му предадох от Велева – през цялото ми гостуване – не биде разпечатано от него: искам да кажа, то не упражни никакво влияние върху първата ни среща. Разпита ме: какво образование имам, какви въпроси са ме вълнували, какви философски интереси имам в тая минута – за да бъде ориентиран, та да знае какви съвети да ми даде. Аз му разправих какво съм чел, какво съм писал и за какво съм дошъл. Като му заговорих за иманентната философия, забелязах, че той грижливо очакваше момента да спра, за да почне той (...). Разпитът трая близо два часа. Той остана учуден – и изрази удивлението си пред мен – че на тази възраст аз съм познавал *grundlich* толкова обширна литература. Сведенията, които му дадох върху писаното в руската литература – за него – го изненадаха. Той до днес не е знаел, че неговата „История на философията“ е преведена на руски. По-късно заговорихме за направлението на емпириокритиците Авенариус и Мах. За първия повод даде едно мое съмнение върху рецензията, която Ремке бе написал в *Gottingener Gelehrten Anzeigen* за неговата *Kritik der reinen Erfahrung*. Върху аналитичните формули, до които идва „критиката“ на Авенариуса – забележи Ремке – може да се мисли и спори. Но що се касае „Анализа на усещанията“ на Маха – „то това е една лоша книга, която най-красноречиво доказва, че и днес има мислители, за които

съществува само нагледното, мислителите, които отричат – на последна инстанция – емпиричността на неконкретното, на абстрактното. „ По едно чудо, езикът ми се развърза пред него и аз говорих така fließend немски, както никога. За Шупе той говореше изобщо много предпазливо. За Шуберт-Золдерн каза, че като доцент нямал успех в Лайпциг и понеже бил беден, станал учител в гимназията на Линц (Австрия). Подари ми две-три от своите книги, посъветва ме да се запиша в неговия семинар и да отивам при него, когато пожелае, за да се разхождаме и да говориме. (...) Бях открил във философските построения на Рикерт и Винделбанд едно противоречие, да не кажа една тавтология, която, показва всичката суетност на тяхната мисъл. Те казват, че истинно е това, което трябва (soll) да се признае (момента на прословутото Anerkennung). Но от друга пък страна – уверяват, че трябва (soll) да бъде признато и утвърдено това, което е истинно (...) Само че липсваше ми самоувереност да го съобща някому. Но в разгара на разговора с Ремке – съобщих му го. Няколко минути той помисли и възкликна, das ist scharfsinnig! Можете си въобрази моята радост след това. Говорихме подир туй доста на тези теми. Той смята, че неговото собствено разбиране на волята, което той счита своеобразно и на което придава голяма тежест – е сигурен противояд на телеологията, с която Рикерт и С искат да подкопаят науката. Като говорихме за Русия и му съобщих какви етически въпроси стоят там днес за днес на дневен ред – той каза, че за него етиката е най-трудната част на философията и той се страхува още да мисли върху нейните гатанки. След голямата ваканция смята да напише (до 300 стр.) „Philosophie als Grundwissenschaft“. От много свои стари книги каза, че се отказва вече, при все че са били законни рожби на неговата мисъл“ (Михалчев 1996: 29).

В пощенска картичка до д-р Кръстьо Кръстев Михалчев съобщава още един битов детайл от общуването си с Ремке: „Грайфсвалд, 20 май 1905 г. Ремке покрай двучасовите седмични упражнения свиква веднъж в седмицата любители да разискват в една бирария. Ходя и аз. Завчера пихме и разискахме от 8 вечерта до 11 и 3/4 (всичко 5 души с него)“ (Михалчев 1996: 31). В същият дух и казаното в писмото му до Иван Шишманов: „Грайфсвалд, 26 май 1905 г. Вие предполагате, че Rehmke трябва да е говорил на Schupre за мене. Аз не допушам, понеже изглежда, че те не се срещат, без, разбира се, отношенията им да са обтегнати. Забелязал съм, че на Ремке му става доста неприятно, когато говори човек пред него за работи на Шупе. Така напр. завчера, във вторник, аз го придружих до дома (от университета) и му казах мимоходом, че начинът, по който той търсеше в лекцията си мястото на Zahlurteile и Zergliederungsurteile в класите, които бе определил за съжденията – съответствува на онзи у Шупевата Логика. Забелязах ясно, че подобни диагнози не му са приятни. Изобщо у него има повечко човешка суета, отколкото у другия. А propos! Жената на Ремке, вече с бели на места коси, идва всяка заран, когато има логика, от 7–8 и слуша мъжа си. Има си тефтер, държи заедно със студентите бележки и пр.“ (пак

там: 33). Вероятно жената на Ремке е стенографирала лекциите му и така му помага при оформянето на неговите книги.

Общуването на Михалчев с Ремке му дава най-голямо самочувствие като философ. В пощенска картичка до д-р Кръстьо Кръстев: Грайфсвалд, 16 юни 1905 г. той пише: „Със своите поощрения Ремке тласка самодеятелността и самомнителността ми прямо към полуда (...) Шупе не изглежда да се „разтопи“, но аз се надявам да го използвам даже и „студен“ (пак там: 37).

Най-силното концептуално влияние на Шупе върху младия философ през периода 1903–1904 г. са онези идеи, които означих като „първичен опит“ (Цацов 2019). Постановката на Михалчев от периода 1903–1904 г. е, че при рождението на човека не са дадени нито субективното, нито обективното, нито „душата“, нито материята като самостоятелни величини или качества, а – едно недиференцирано цяло, което някои наричат „преживяване“ (Erlebniss), а други – пълен или първичен опит (...). Определянето, анализирането на съдържанието на т.нар. първичен опит е съдено, рефлексизиране. Това е постановка, която безспорно „идва“ от познаването на основните идеи на В. Шупе. За Михалчев познавателната рефлексия е онтически вторична, първичната даденост е в налично предрефлексивното. Първичният опит е *intentio recta* и е насоченост към това, което е дадено на познаващия субект и му се открива като възможност за анализ и съответно за съдено, концептуализиране. Казано по друг начин, това е насоченост към света, към битието. Това е базова установка, която е вкоренена в самия живот и която е налична през време на цялото съществуване на човека. При Михалчев тенденцията е снемане на *intentio obliqua* и връщане към *intentio recta*, т.е. възстановяване на първичния опит.

Именно поради тази причина той оценява високо както философията на Шупе, така и на емпириокритиците, но без да спестява своите критични бележки и към двете направления. „Както казах по-горе, върху почвата на това учение се постави Петър Струве още в 1897 г. Още тогава той писа: „да се предполага зад индивидуалното или колективно съзнание някакъв действителен свят на външните „неща“ – е метафизика. Обектите са дадени нам като съдържание на съзнанието, а съзнанието се намира в неразривна връзка със своите съдържания“. Според иманентната философия, в широка смисъл на думата, действително е всяко битие, мастилницата вън от мене толкова реална, колкото и едно мое чувство. До колкото те са съдържание на едно съзнание, те са реални, те са битие. Обаче ние говорим за обективна и субективна действителност. Обективната действителност не е нещо коренно различно от субективната, а това са чисто и просто степени в действителността (Михалчев 1906: 227). За да обясни тази постановка, Михалчев се спира на философията на В. Шупе, която е философия на опита, „гносеологически монизъм“, иманентна философия. Основната идея е философията да насочи вниманието само към онова ни е дадено и може да ни бъде дадено в опита, което е осъзнатото, преживяното, което е значи „иманентно“.

Като материал за нейните анализи служи само това, което ние можем да осъзнаем. Това означава, че от гледна точка на тези идеи всички онези постановки за „неща сами по себе си“, които са непознати или ние знаеме за тях опосредствано „имат значение толкова, колкото фантастичните разкази на всеки булеварден роман“ (Михалчев 1906: 221).

Това е изходната точка на иманентната философия. Въпросът за отношението на субекта към обекта се свежда до характера за отношението на мисленето към неговите съдържания. Друго важно следствие от тази изходна постановка на Шупе е, че не може да се разкъса единството между съдържанието и формата, така както се постъпва в кантианската традиция. Формата и съдържанието образуват едно цяло, едно единство, което може само чрез абстракция да бъде разкъсано. Същото е и с отношението на мисленето към неговото съдържание. Няма чиста мисъл, т.е. мисъл, която да не е мислена за нещо. Опитът показва, казва Шупе, че мисленето и неговите обекти са толкова малко самостоятелно съществуващи величини, колкото формата и съдържанието. Противната постановка за Д. Михалчев е остатък от „гносеологически басни“ или, казано по-точно, от гносеологически дуализъм. Мислене без мислимо е невъзможно. От тази постановка Михалчев прави следните логически разсъждения. „Да се твърди, че вън от съзнанието съществува обект, който съзнанието трябва да „схване“, т. е. да го вмъкне в своите предели, значи 1-о да се мисли съзнанието като нещо пространствено, разделено от „външния“ свет, понеже „вън“ и „вътре“ е едно пространствено отношение, и 2-о да се превръщат в самостоятелни неща ония елементи, които са ни дадени само чрез абстрахиране. Защото превръщането на абстракциите в самостоятелни реалности е митология, идеология“ (Михалчев 1906а). Тази постановка на Михалчев съществува още в произведенията му от 1903–1904 г. и както вече бе отбелязано, дава основание да се говори за определено силна номиналистична тенденция в неговите идеи, макар и Михалчев активно да отрича това в коментари по повод рецензията на руския философ Яковенко за „Философски студии“. (Михалчев 1914; 1931). Но не може да не се забележи ясно номиналистичната насока на следното разсъждение на Михалчев: „Абстрактното няма самостоятелна реалност: то е дадено в конкретното. „Белина“ напр. е една абстракция. Обаче белината „сама по себе“ не съществува, съществуват бели хора, бели кучета, бели предмети, с една реч – неща конкретни. Същото е с всяка абстракция. Желаното във волята е винаги нещо конкретно. Обаче ние ценим постъпката за нравствена тогава, когато в особното „желано“, в конкретната цел намираме (или пък откриваме) оня общ, абстрактен момент, който представлява – както видехме – всяко нравствено положение“ (Михалчев 1906б: 334).

Според Шупе представите и възприятията не са нещо в нас, нещо субективно, а са свършено обективни, дадени там, където ги намираме в опита. Усещанията червено, топло, твърдо и др. не са субективни, в мен, а там, където са ми дадени, напр. на печката. Тази постановка на Шупе може да се

стори странна, но Михалчев обяснява нещата по следния начин: „Всеки, който не може да се освободи от предразсъдъците на старото и наивно схващане, ще попита възмутен: „но как така, възможно ли е представата да бъде, „вън“, ами че нали то е мое, нали е дадено в моето съзнание?“ Да, читателю, именно защото е твое, т. е. именно защото е дадено на твоето съзнание, то не е в тебе, понеже това „в“ показва вън от всякакво съмнение, че ти неволно смесваш процеса в мозъка и нервите с усещането и представата и по такъв начин материализиращ психическото“ (Михалчев 1906б: 223–226).

Именно в това радикално отхвърляне субективността на сетивните усещания е от особено значението за иманентната философия. Защото с тезата за субективността на усещанията логически налага и приемането на проектането, което от своя страна предполага постановката за душата (съзнанието) като субстанция, като самостоятелна реалност, ограничена като че ли чрез „мембрана“ от една извъндушевна действителност. При критиката на тезата за душата, съзнанието като субстанция Михалчев използва своя похват, да го наречем условно, превръщане на абстракциите в реалност: Съзнанието не е някаква самостоятелна субстанция, а е абстракция от едно първоначално и фактически неразделно цяло (или т.нар. първичен опит), следователно, твърдението, че съзнанието е нещо самостоятелно, субстанциално, значи превръщане на абстракциите в конкретни самостоятелни реалности. Какво е мисленето (съзнанието), независимо от своето съдържание е един безсмислен въпрос. „До тоя факт Шупе идва не чрез „фантазиране“, а чрез дълбок и остроумен анализ върху съдържанията, които намира в своя опит, като обект на своето съзнание, на своето мислене“ (Михалчев 1906б: 247–253).

През 1906 г. критиката на постановки на Шупе взема по-радикални форми. В писмо до Иван Шишманов Михалчев от 18 януари 1906 г. описва своите занимания и специално се спира на негов реферат от 38 страници, посветен на „Закономерността на душевния живот“, който чете в семинари на Шупе и в които той не се съгласява с тезите на последния: „Извинявайте за гдето през цялото ново полугодие не можах да Ви пиша до днес. Последните няколко месеци, след завръщането ми от България, аз работих по следния ред: Изучих основно излязлата това лято нова книга на Е. Mach: *Erkenntnis und Irrtum*; прочетох едно хубаво съчинение от Херман Шварц: *Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode*, и най подир с писалка в ръка върху II-я том от *Kritik der reinen Erfahrung* на Рихард Авенариуса. Като плод на тоя ми труд яви се един обширен реферат *Die Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens* (38 големи писмени страници), който четох на два пъти в семинара на проф. Шупе. В тоя свой реферат аз изтъкнах към какво се свежда днес въпросът за законосъобразността на душевния живот, неговото огромно значение за разбирането задачите на психологията; очертах три съвременни направления по схващането на тая проблема и направих обширен критически разбор на техните изводи. Както знаете,

Хефдинг, Ебингхауз, Паулсен и пр. образуват единия лагер, според който в областта на душевното царува – общи черти – същата законосъобразност, както и в тая на телесното. Това ще рече: душевното образува един особен, закръглен мир, в който всяко отделно произшествие може да бъде научно разбрано само като следствие на една сума тоже психически явления или комплекси от явления – които играят в случая ролята на причина за дадено-то психическа промяна. Към тоя лагер – считащ психическите променения еднозначно определени *eincieutig bestimmt* от чисто психически компоненти – се числи и Вундт. Шупе обаче е най-остроумният и талантливият защитник на това учение. Вторият лагер, който аз имах предвид и тоя на емпири-окритиците Авенариус, Мах и Петцолд. Според тях в областта на душевното няма самостоятелна (дадена *von Haus aus da*) законосъобразност. По-скоро тя представлява един процес, който се свежда към закрепване и стабилизиране на психическите формации (*psychische Bildung*) в зависимост от стабилизирането на известни колебания в централната нервна организация, т. е. в зависимост от по-голямата или по-малка упражненост на известни *Schwankungen*, които прави нашата нервна система. Според тоя втори лагер психологията само тогава ще стане наука, когато ще успее да редуцира без остатък качествено многообразните психически променения към количествено разнообразни физиологически *Schwankungen und Vitalreihe*. Най-подир третото направление приема посредничеството на мозъка, като се опитва същевременно да реформира закона за причинността, който в своите досегашни форми е представлявал непреодолими затруднения за мислителите въобще на това трето направление. Понеже Шупе допуска, заедно с първото направление, възможността и необходимостта, щото психическите променения да бъдат разбирани непосредствено като следствие (като *Wirkung*) от психическите и само от психическите явления, но в същото време (в своето ново съчинение (*Der Zusammenhang von Leib*) води ожесточена полемика против паралелизма, – аз взех в реферата си позиция против него. Опитвах се да докажа, че всеки, който признава самостоятелна психическа каузалност, който приема, че психическият и физическият мир образуват самостоятелни, закръглени причинни редове, между които липсва всякакъв мост, трябва (*muss*), логически е принуден да приеме като наложителен извод – в една или друга форма – теорията на паралелизма. Със своето гносеологическо учение обаче Шупе затулва тая необходимост и на пръв поглед в опита си да разреши проблема изглежда да е нито паралелист, нито привърженик на теорията за взаимодействието. Той протестира против моя извод, отказва, че е логически принуден и заставен да приеме паралелизма, и заяви, че с голяма *Geschicklichkeit* аз съм депласирал въпроса, който той е искал да разреши. Вследствие на това, завърза се помежду ни ужасен спор в семинара, пред маса студенти, гдето аз се браних отчаяно и отлично: поне такава бе общото мнение на слушателите. На другия ден из кулоарите на университета се разнесе мълвата и всички ме изглеждаха с особено любопитство и удивление. Моят главен аргумент, който Шупе не можеше да от-



блъсне, че: ако Ich – Subjekt и Ich – Objekt са идентични, ако познаваемото е идентично с познаващото (с определителността, която твори единството на съзнанието) – както утвърждава той – тогава невъзможно би било да ги различаваме. И наопаки: ако фактически ние различаваме Ich – Subjekt от Ich – Objekt, тогава – според истинската смисъл на понятието идентичност – те не могат да бъдат тъждествени (...) В идентичността ние нямаме zweierlei. Затуй и математиците пишат  $A = A$ , за разлика от  $A = A$ . Аз мога да различа „бялото“, на моите ръкави от „бялото“ на книгата само по тяхната пространствена определителност (ortliche Bestimmtheit), но ако абстрахирам от тая определителност, тогава „бялото“ не ми е дадено два пъти, а веднъж: само докато не е направена абстракция от пространството, аз различавам „бялото“, тук от „бялото“ там. Инак те са неразличими, значи престават да бъдат две. В учението на Шупе за психическата каузалност неясността в тоя пункт играе голяма роля и той, при всичката си гениалност, отговаряше с видимо и голямо смущение. До колкото зная, в литературата тоя аргумент не е извеждан до днес против него“ (Михалчев 1996: 50–52).

През 1906 г. Михалчев отправя още една сходна с първата критика към философските идеи на Шупе. Тя е насочена към двойствения смисъл на понятието „Аз“. Логиката на българският мислител е следната. Под „аз“ се разбира логическото „аз“ („съзнанието изобщо“, съзнанието като такова), което е общо за всички хора, но от друга страна, Шупе казва: моето „аз“ е идентично (тъждествено) с една част от своите съдържания, именно със своето тяло. Ние никога не можем да се откъснем от обстоятелството да се отъждествяваме със своето тяло. Тук е основното противоречие. На логическото „аз“ (на „съзнанието въобще“) се противопоставя не само телесният свет, но и моите душевни състояния, и моите представи. Обаче кажа ли веднъж, че моето „аз“ е тъждествено със своето тяло, тогава аз превръщам вече логическото „аз“ в психологическо. Логическото „аз“ (съзнанието въобще) е общото за всички човешки съзнания. То е една абстракция от всички индивидуални (конкретни) съзнания. И до колкото то е абстракция от индивидуални моменти, то не познава „аз“, „ти“, „той“. „Съзнанието изобщо „у мене (до колкото то е абстракция от индивидуалните съдържания на съзнанието) е неразлично от „съзнанието изобщо“ у тебе. Обаче като се каже, че моят субект („съзнанието изобщо“, доколкото е дадено като родов момент в моето индивидуално съзнание) е тъждествен с моето тяло, тогава неволно аз превръщам логическото съзнание в психологическо, в индивидуално. Едно от двете: или моето „аз“ е идентично със своето тяло и тогава не бих могъл да ги различавам; или пък фактически различавам своето тяло от своето „аз“, но тогаз не са идентични. Белината на ръкавите ми напр. е идентична с белината на книгата. Ръкавите са дадени тук, книгата – там. Абстрахирам ли обаче от пространствените определителности „тук“–„там“ – тогава не бих могъл вече да различа едната белина от другата, това значи: не бих имал белината два пъти, а веднъж. (...) Аз лично диспутирах с него върху тоя пункт и се убедих окончателно в това. Веднъж вмъкнал обаче ин-

дивидуалното (психологическото) „аз“ в своите гносеологически операции, иманентната философия е загубена (...). Ние видехме, че всека философска система, която оперира с едно индивидуално (психологическо) „аз“, застава да признае и едно „неаз“. Но понеже това „неаз“ може да бъде дадено само като съдържание на „аз“ – то всека подобна философия води неминуемо към субективен идеализъм. Доколкото Шупе работи със „знанието въобще“, той изглежда осигурен от „психологическата гносеология“. Но ние видехме, че за неговото учение е невъзможно да избегне психологическото „аз“, а това значи в случая: на последна сметка невъзможно е да обходи затрудненията на „психологическата гносеология“, да преодолее субективния идеализъм. С падането обаче на иманентната философия в лапите на субективния идеализъм, пропада и цялото онова остроумие, с което тая философия се опита да разреши проблемата за действителността“ (Михалчев 1906б: 322).

Независимо от критичните бележки на Д. Михалчев, неговата оценка на философията на опита на В. Шупе е изключително висока: „Философията на Шупе представлява несъмнено най-гениалното построение, което последните 2-3 десетилетия дадоха. Нейното могъщество лежи в разбулването слабостите и всичкото безсилие на гносеологическия дуализъм, на ученията (подобни на Маркс-Енгелсовото), които, противопоставят мисленето на мислимото, възприятието на възприетото (...) В разкриването на тия абсурди се състои великото значение на иманентната философия“ (Михалчев 1906б : 227).

С идването на Михалчев в Грайфсвалд през 1905 г. Михалчев стъпва на „пътя“ към основнонаучната философия. Той много бързо усвоява основните концептуални моменти от тази философия. И това не е външно заучаване на мисловните фигури на идеите на Й. Ремке, а дълбоко интериоризирани вътрешни принципи на стила на философстване на българина. Чрез тях той не само започва да осмисля основни проблемни области, но и да служат като инструмента за критика на едно или друго философско направление. През този период той задава основните трендове на своето философстване и в бъдеще.

Базисна постановка на Михалчев е, че философията като основнонаучна наука като всяка наука се интересува не от някаква част от даденото, а от даденото въобще и по тази причина е „основна наука“ (Grundwissenschaft). Като такава философията трябва да бъде недогматична, непредубедена. Тя като „основна наука“ не „работи“ с някакво особено дадено и поради това не предпоставя догматично никакви тези. Ако сме пределно точни, тя, доколкото анализира даденото изобщо, го предпоставя, но нищо повече. И в тая смисъл философията е свободна от предпоставки (Voraussetzungslosigkeit), от каквото и да е съждение върху даденото (Vorurteilslosigkeit). Ето защо философията не може да тръгне от отношението „субект-обект“, което е характерно за всички разклонения на т.нар. „психологическа гносеология“. В ранното си творчество Михалчев критикува преди всичко

варианта на психологическата гносеология, която има като предпоставка – субект и независим от него обект. Той изтъква – не ни интересува дали това е вярно или не, то може да е вярно, но по-важното е, че е догматична предпоставка, т.е. в началото на философстването е прието догматично едно съждение относно същността на даденото. Като такова ние нямаме право да го полагаме като начална точка на философстване. Начален пункт на анализа е само едно – нещо ни е дадено, осъзнато. Психологическата теория на познание, тръгвайки от предпоставката, че съществува един обект, независим в своето съществуване от субекта, логически идва до пълен крах, защото се елиминира отначало обектът като предмет на познание, а след туй се премахва и субектът. Това добре е илюстрирано в историята на философията с идеите на Бъркли и Хюм.

През периода 1905–1908 г. Михалчев не само формулира една основна бъдеща насока – критика на психологизма, но и развива страни от тази критика под рубриката „психологическа гносеология“. В нов психологизъм той обвинява Шупе, Авенариус и Мах. А по-късно във „Философски студии. Принос към критиката на модерния психологизъм“ (Лайпциг, 1909) той критикува и други видни критици на психологизма като Болцано, Хусерл, Майног и др. Но сега, в този период, особено централно място заема телеологическият критицизъм на Винделбанд и Рикерт. Именно и това ще бъде в центъра и на неговата бъдеща книга.

Михалчев задълбочава анализа на даденото. Именно през този период той дава първата разгърната характеристика на даденото. Даденото е необозримо множество от индивиди, душевни и телесни, ненагледни и нагледни, образуващи единство по силата на връзката, която съществува между тия индивиди. Всичко, което е дадено, дадено е като свят, което означава, че е дадено във връзка на взаимодействие. В даденото има две големи групи: съзнания (които могат да бъдат мислени без противоречие като индивиди) и телесни неща, т. е. вещи, дадени като индивиди – прости и сложни. Възниква закономерният въпрос: на кой е дадено даденото? Михалчев отбелязва, че положителното в идеите на Авенариус е постановката, че даденото е безотносително към неговия притежател. Слабата страна на този отговор на Авенариус, че изобщо игнорира отговора на въпроса за „собственника“ на даденото. Отговорът, който дава Михалчев, е: това е душата (съзнанието, аз, субектът). Опитът показва, че една особеност на тая втора група от индивиди е в това, че те могат да имат себе си и същевременно нещо друго. Това е съществената разлика между душевните индивиди и веществените. Когато характеризираме един веществен индивид по някакъв начин, се казва: той има определени свойства. При втората група индивиди обаче съвсем не е така. Съзнанието притежава други характеристики и едно от основните е, че за разлика от веществените индивиди, то може да има освен себе си и нещо веществено, нещо нагледно! Това е проста констатация, в която се изтъква наличието на такъв обект в света, който притежава особеното свойство освен да „има“ себе си, може да „има“ и нещо коренно раз-

лично от него. Ето защо на въпроса: как може нещо душевно, нещо ненагледно (Unanschauliches) да има нещо нагледно (вещественият свят), е източник на големи затруднения в историята на философията. На този въпрос Михалчев обаче отговаря така: „За направлението, към което аз сечисля, това питане съвсем „не е болка за умирање“. Съзнанието (душата) има себе си и „другото“ (das Andere). Всеки човек знае за своите мисли, чувства и желанија, знае значи за себе си (това ще рече: има самосъзнание) и същевременно знае за другото, т. е. за това, което не е „аз“ за външния свет (...) Ще кажа отново, не трябва да се меси тука психологическото становище: че всичко, следователно и обектът (телесното и пр.) е дадено като особеност в определителностите на моето съзнание. На тоя, който иска да знае как е възможно съзнанието да има нещо, което не е съзнание ? – на това питане винаги можем да отговорим с друго: как е възможно съзнанието да има себе си ? А че последното е възможно, това знае всеки: всеки говори за своите чувства, за особеностите в определителностите на своята душа. Но щом последното се приема и не буди съмнение, защото е факт, то не по-инак стои работата и с първото. Че всяко съзнание говори не само за себе си, и има не само себе си, но и нещо ненагледно, невъззрително, и нещо друго – то неотразимата фактичност на туй е последната опора на всяко съмнение. И ние видехме, че още Декарт подреза в същност крилете на всякакъв скептицизъм касателно тоя пункт. Не е истина твърдението на некой, че съзнанието има непосредствено себе си само. По-скоро в първите месеци от своя живот човешкото съзнание има това, което то сетне, след сложен психологически процес, отличва като обект, „другото“ и захваща да го противопоставя на нещо в себе си, на своето „аз“, взето като нещо ненагледно, невъззрително за мене, в философията – особно в тоя пункт, който ни занимава тук, – думата „аз“ не е повече от една дума и тя има следната смисъл: едно съзнание нарича себе си „аз“, когато то притежава нещо, т. е. когато нещо му е дадено. Тъй че „аз“ това е самото съзнание, взето в ролята на притежател, на собственик: като нарича себе си „аз“, той има пред очи себе си „своето съзнание, разглеждано като притежател“ (Михалчев 1906в: 783–784).

В едно писмо Михалчев съобщава, че преподаването по логика от Ремке му е направило силно впечатление. За Михалчев въпросът за истинската същност на съждението е от най-мъчните, най-спорните и най-важните. Тук главният проблем за Михалчев е – какво обуславя необходимостта в съдението, което е онова, което в логическото мислене се налага с необходимост, която не зависи от субективния каприз. В работите до 1904 г. отговорът на този въпрос в общи линии е основан на съществуването на общи за човешкия род структура на съзнанието, т.е. отговорът се търси в сферата на съзнанието. Михалчев все още не вижда, че това е форма на психологизъм, макар че и в ранния период той прави разликата между психологическата и гносеологическа гледни точки при анализа на познанието. През този период той все още е под влияние пряко от Струве и Шупе.

Важно значение за възприемането от Михалчев на нова концепция за съждението се подготвя постепенно. През май 1905 г. Михалчев на семинар на Шупе чува от последния основните характеристики на даденото в разбирането на Шупе и съответно на Ремке. В периода май–септември не само външно се „запознава“ с тази категория, но и с основните концептуални рамки на основнонаучната философия. Това ясно личи и от изложението на основни моменти от философските схващания на Ремке, и от тяхното използване при критиката не само на противниците на схващането на историческия материализъм, но и на Струве и Шупе. Именно през 1905 година той за първи път критикува тези на Струве. „Свършено превратно е обаче разбирането, което той дава на самия процес на съденето (urtheilen). Преди всичко твърдението на Кант, поддържано в разни варианти от Адлера, както и от Струве, че съждението било своеобразна, обективна връзка на представления – това именно твърдение е израз на едно колосално смешение на логиката с психологията. Свързване на представления ние имаме в психологията. Ако щете, изречението е такава една свързка на представления. Обаче в съденето, като чисто логически процес, ние нямаме работа и не срещаме на пътя си никакви представления. Логиката и психологията са две свършено различни области. Да мислиш, да съдиш, т. е. да познаваш – казва моя учител Йох. Ремке – значи да определяш (bestimmen) нещо дадено. Логиката в случая има работа с „определяне“ на „даденото“. Но какво ще рече да определяме нещо дадено? То значи да откриваме в него онова „дадено“, чрез което ние „определяме,, новото, което сега имаме и което подлежи да бъде познато, да бъде мислено. Да вземем един пример. Отивам – да приемем – за пръв път в Белград и дохождам до съждението: „Белград е хубав“. Тука понятието „хубав“ ми е било дадено от по-рано. И като съдя, че „Белград е хубав“, аз нито свързвам, нито разделям (както учи Вундт) две представления, а чисто и просто чрез едно „дадено“ определям (bestimmen) друго „дадено“. Това значи: в новото „дадено“ намирам онова „дадено“, което съм имал, и тоя процес на „откриване“, – който на български не може да се изрази с никаква дума (немски Ineinssetzung) – образува същността на съждението и характеризира деятелността съдене. Когато кажа: „кучето е бяло“ или „слънцето е светло“ – аз намирам в първия случай даденото „бяло“ в даденото „куче“, а във втория даденото „светло“ в даденото „слънце“. Всяко съждение представя значи откриване на едно дадено, наричано предикат – което в свършените съждения е винаги понятие („хубав“, „светло“, „бяло“ и пр.) – в друго едно дадено, което подлежи на определяне (bestimmen) и се нарича логически субект. Тоя процес на „откриване“ или на „измъкване“ из новото дадено онова, което сме имали и сме го намерили в него, – е процесът на съденето, процесът на мисленето и познаването. Чрез изречението ние изразяваме нещо дадено, което може да бъде действително или недействително. В последния случай ние нямаме никакво съждение, а просто свързване на думи, на които не съответства нищо дадено (напр. духът е солен). При първия случай обаче са дадени само две въз-

можности, стига изречението да изразява нещо дадено. Под дадено се разбира всичко, което е съдържание на съзнанието. Но не всичко дадено е действително. Ето защо, възможно е, чрез изречението – като израз на едно съждение – да се изразява такова дадено, което е действително: тогава казваме, че изречението (или съждението) е вярно, а от друга страна, ако изразеното дадено е недействително (такова, което можем да имаме в сън напр.), казваме, че съждението е невярно, фалшиво. Виждаш напр. небето синьо и го „определяш“ като такова, в силата на една принудителност: инак не можеш да го определиш. Ако, когато си го мислиш и определяш като синьо, изкажеш, че то е зелено, ти твърдиш нещо фалшиво, нещо невярно. Защо? Защото изречението „небето е зелено“ не изразява онова дадено „синьо небе“, което го имаш тая минута в съзнанието си като действително, като такова значи, което действа върху твоята душа. Съждението, мисли Ремке, не може да бъде „вярно“ или „фалшиво“. Тая категория за „вярно“ и „фалшиво“ е неприложима към него, както е неприложима – още според Аристотеля – и към възприятието. Верни и фалшиви могат да бъдат само изреченията. Логиката, учи Йоханес Ремке, лежи отвъд границите на вярното и невярното, на истината и неистината. Тя се занимава с определяне на даденото, а не с никакви си обективни и субективни връзки на представения – както учеше Адлер. Ние се надяваме по-късно, в друг случай, да развием обстоятелствено и да популяризираме тая нова, оригинална и дълбока теория за същността на съждението“ (Михалчев 1905: 613–514). В този дълъг цитат е изказана същността на идеите на Ремке за съждението, истината, изречението, което Михалчев, както се вижда, възприема напълно и образува носещия „темел“ на цялото му по-късно философско творчество. Да подчертая още веднъж – това става през 1905 г. Дори нещо повече – тази студия и тази година може да се приеме като стартова позиция, от която Михалчев се „втурва“ във философията на Ремке. Новооткритото писмо на Михалчев до Симеон Радев конкретизира прехода от Шупе към Ремке, защото е фиксиран месецът –юли. Значи само за по малко от два месеца Михалчев се отказва от идеите на иманентната философия и защитава тези на основнонаучната философия на Ремке.

От гледна точка на това разбиране за същността на съждението Михалчев критикува широко разпространената постановка за нормативната характер на логическото (Михалчев 1996: 52).

Това в общи линии е концептуалната база, от която тръгва Михалчев при своята унищожителна критика на телеологическия критицизъм и разбиране за същността на съждението. Постановката на телеологическия критицизъм, т.е. на Рикерт и Винделбанд за съденето е, че и в най-елементарния процес на съдене има признаване на ценности. Изводът на българския философ е, че телеологическият критицизъм завършва с логически банкрут с тавтологията: вярно е това, което ние се чувстваме задължени (soll) да утвърдим и признаем. Но що сме ние длъжни да утвърдим? – това, което е вярно! Неокантианското направление на Винделбанд–Рикерт е основен

критичен център на Димитър Михалчев през целият му творчески път (Цацов 2019; Цацов 2019а).

\* \* \*

Преходът на Димитър Михалчев от идеите на В. Шупе към тези на Й. Ремке показва едно сложно интелектуално „движение“ на българския философ. На този фон всякакви „обяснения“ за избора на Грайфсвалд, за да слуша лекциите на Шупе и Ремке с някакви кариеристични причини или с неориентираност на младия философ и насочването му към една „провинциална“ концепция, а не, да кажем, към феноменологията, са израз на некомпетентност.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Михалчев, Д. 1942. Една защита на наивния възглед за света. // *Философски преглед*, бр. 5, 369–392.
- Михалчев, Д. 1906. В какво се състои философията на Маркса и Енгелса. // *Ново общество*, бр. 1, 30-41.
- Михалчев, Д. 1906б. Маркс-Енгелсовата философия пред съда на съвременната критика. // *Ново общество*, бр. 2, 110–124.
- Стойнев, А. (съст.). 1996. *Из кореспонденцията на акад. Димитър Михалчев*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Стойнев, А., Билярски, Ц., Цацов, Д. (съст.). 1997. *Димитър Михалчев между философията и живота. Документи 1904–1946*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- Цацов, Д. 2019. *Димитър Михалчев. По пътя на основнаучната философия (1905–1908)*. София: Авангард Прима.
- Цацов, Д. 2019а. *Димитър Михалчев. Формирането на философа (1903–1904 г.)*. София: Авангард Прима.

#### ТРАНСЛИТЕРИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Mihalchev, D. 1942. Edna zashtita na naivnia vazgled za sveta. // *Filosofski pregled*, br. 5, 369–392.
- Mihalchev, D. 1906. V kakvo se sastoi filosofiyata na Marksa i Engelsa. // *Novo obshtestvo*, br. 1, 30-41.
- Mihalchev, D. 1906b. Marks-Engelsovata filosofia pred sada na savremennata kritika. // *Novo obshtestvo*, br. 2, 110-124.
- Stoynev, A. (sast.). 1996. Iz korespondentsiyata na akad. Dimitar Mihalchev. Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“.
- Stoynev, A., Bilarski, Ts., Tsatsov, D. (sast.). 1997. Dimitar Mihalchev mezhdu filosofiyata i zhivota. Dokumenti 1904–1946. Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“.
- Tsatsov, D. 2019. Dimitar Mihalchev. Po patya na osnovnauchnata filosofia (1905–1908). Sofia: Avangard Prima.
- Tsatsov, D. 2019a. Dimitar Mihalchev. Formiraneto na filosofa (1903–1904 g.). Sofia: Avangard Prima.