

Колев, Иван (2016) *От De Anima към „психология без душа“: Бележки към генезиса на психологията*. – Публ. в сб.: *Философия на конкретното*. София: Университетско издателство „Св. Кл. Охридски“. 2016.

*Иван Колев*

ОТ DE ANIMA КЪМ „ПСИХОЛОГИЯ БЕЗ ДУША“:

БЕЛЕЖКИ КЪМ ГЕНЕЗИСА НА ПСИХОЛОГИЯТА

Първата исторически сигурна употреба на термина *психология* е дело на Johannes Thomas Freigius, който през 1575 г. издава книгата *CICERONIANUS IOAN. Thomae Freigii in Qvo: Ex Ciceronis monumentis, Ratio instituendi Locos communes demonstrata: & Eloquentia cum Philosophia coniuncta, descripta est Libris Decem*. Твърденията за появата на термина *psychiologia* в заглавие на книга на хърватски учен в началото на XVI век засега не са строго доказани. С тази датировка посочваме по-ранно начало на *psychologia* от това, което посочва видния съвременен историк на психологията Vidal, който цитира само втората книга на Freigius от 1579 г. (Vidal, 2011: 35). По тази причина фрагментът с първата употреба на *psychologia* е публикуван в приложението на *ФИЛОСОФСКА АНТРОПОЛОГИЯ* (Колев, 2013). Freigius е професор по диалектика, етика и логика в университета във Фрайбург (Vidal, 2011: 36). Намерението на Freigius е да покаже достойнството на човешката природа:

„А това, че безсмъртните богове са се погрижили за хората, ще може да се разбере по-лесно, ако бъде разгледано цялостното устройство на човека, както и формата и съвършенството на човешката природа като цяло.“

Thomas Freigius *CICERONIANUS*, 1575.

Freigius пише своя *CICERONIANUS* с реторическа цел, като събира в книгата т.нар. „обща места“ по различни теми. При темата за човека Freigius повтаря почти дословно описанието за човека на Цицерон от *ТУСКУЛАНСКИ БЕСЕДИ* и в това не е оригинален. Но в трактата се появява и друг мотив. Freigius нарича раздела, в който описва човек, *Psychologia*. Това може да прилича на реторическо хрумване, а може и просто да е такава. Въпреки това обаче не може да се каже, че названието е дело само на реторичен мотив. Описанието на човешкото същество не е физикалистко, нито просто анатомично. В характеристиките има нещо от ренесансовото естетизиране на тялото. Във всеки детайл от човешката природа Freigius открива реализиран замисъл на природата, а оттук и на Бога. Макар да не употребява думата „ентелехия“, нито характеристиката „душата е осъществяване на тялото“, Freigius вижда във всяка телесна форма вложен замисъл:

„Нито формата и разположението на частите в човешкото тяло, нито толкова голямата сила на вродения талант и на човешкия ум са били създадени случайно.“

Thomas Freigius *CICERONIANUS*, 1575.

Freigius сигурно затова е изобретил думата *psychologia* като название за този раздел. Защото ако по Аристотел душата е форма на тялото, то щом вглеждането в детайлите на тялото навсякъде – и външно, и вътрешно – открива целесъобразна оформеност, то не е трудно да се приложи към цялата тази външно-вътрешна оформеност названието *psychologia*. Божественият логос е оформил хилетичното до степен, в която нищо безформено не може да се открие у него.

В следващата си книга *QUAESTIONES PHISICAE* (1579) Freigius прави класификация на физическата тематика и след темата *anima* поставя названието на науката за нея –

*psychologia*. С това също можем да не се съгласим съвсем с Vernando Vidal, че все още нищо ново не се е случило, защото няма нов концепт при въвеждането на названието *psychologia* (Vidal, 2011: 36). Звученето на *psychologia* е доста по-различно, отколкото късносхоластичното *scientia de anima*, защото в това название се дочува духът на епохата и ренесансовата еуфория по античността. По този начин новата дума повежда и по различни пътища. Едната посока е към обогатяване на учението за душата чрез опита, а не чрез анализ на понятия. Пътят е към емпиричната психология, а не към изостряне на аргументите относно понятието за душата и неговите предикати. Другата посока е към античността и Аристотел. Така че тук съвсем не става дума само за синонимия, както смята Vernando Vidal.

## ПСИХОЛОГИЯ

Ограничена употреба на термина срещаме в 1594 г. при Rudolf Goclenius (*ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ; HOC EST: DE HOMINIS PERFECTIOE, ANIMO, ET IN PRIMIS ORTU HUIUS, COMMENTATIONES AC DISPUTATIONES QUORUNDAM THEOLOGORUM ET PHILOSOPHORUM NOSTRAE AETATIS, QUOS VERSA PAGINA OSTENDIT. Philosophiae studiosis lectu iucundae & utiles*. Margurigi, 1594). Goclenius е професор по философия в университета в Марбург, първият протестантски университет в Германия. Goclenius е известен с ерудитската си ученост и огромна книжна продуктивност. Книгата представлява сборник от статии, посветени на духа, душата, способностите и на свързаните с тях теории (De Angelis, 2010; Vidal, 2011).

За ограничението говори фактът, че и в двете философски енциклопедии, които самият Goclenius публикува по-късно (*LEXICON PHILOSOPHICUM...*, Francoforti, 1613, и *LEXICON PHILOSOPHICUM GRAECUM...*, Machioburgi, 1615; Francoforti et

Parisiis, 1634), липсва статия, посветена на психологията (Vidal, 2011: 53). Това по същество потвърждава становището на Vidal, че за Goclenius думата *psychologia* може да е била само „ерудитски неологизъм“. Честата употреба на гръцки думи и изрази в книгата показва ясно, че това е позитивен знак за професорска ученост, с каквато несъмнено не само Goclenius е бил известен в университетската среда, но и авторите, чиито статии той е събрал и публикувал в този енциклопедичен по характера си том. Една от горещите теми, които се обсъждат от авторите в сборника, е темата за предаването на душата от майката на детето. В тази тема се преплитат натуралистични и теологически аргументи. Самият Goclenius е автор на последната статия в сборника, посветена на „мястото на душата“.

Но въпреки тази все още невкоренена употреба на **психология** в структурата на теоретичните изследвания на епохата, нейната спорадична поява може да се разглежда и като симптоматика за очакванията. Векът на Микеланджело, Тициан и Тинторето, на маниеризма и началото на барока, на Реформацията и Контрареформацията е богат за откриване на душата като интериорност и за вглеждане в динамиката на вътрешния свят. Затова откриването на гръцко име под което да бъде идентифицирана тази страна на съществуването нито е неочаквано, нито е нелогично.

## Рационална психология и емпирична психология

Категоричното дисциплинарно признание за психологията можем да срещнем едва при Christian Wolff (1679-1754). Систематизаторският талант на Christian Wolff, удивителният мащаб на неговите публикации и произтичащият оттук висок философски авторитет спомагат за налагането на голям брой

нови философски термини – **психология** (*psychologia*), **онтология** (*ontologia*), **космология** (*cosmologia*), **съзнание** (*Bewusstsein*). Освен това благодарение на него се обособяват устойчиво редица философски дисциплини, които остават трайно в историята на философските систематики. Заслугите на Wolff за развитие на философската дисциплинарност са значителни. Тази склонност на Wolff към систематичност и класификация на дисциплините вероятно е свързана с неговото ранно академично поприще на професор по математика. Wolff дедуцира от понятия не само характеристики, но и цели тематики и дисциплини.

В този ред на нововъведения стои утвърждаването на психологията. Първо, психологията убедително е включена във философската систематика. Второ, тя е разделена на две дисциплини – **рационална психология** (*psychologia rationalis*) и **емпирична психология** (*psychologia empirica*). Историческите проучвания (Ecole, 1985: 50-51; Paschioni, 2006: 159) показват, че самият Wolff е заварил една доста ограничена употреба на термина *psychologia*, но след неговите публикации психологията става устойчива университетска дисциплина и се превръща в много често срещано книжно заглавие.

Както и в други случаи при Wolff идеята и нейната тематизация се появяват като първа разработка в някакво по-общо издание на немски език, а след това тематиката се обособява и разгръща в отделно съчинение от латинския корпус на неговите съчинения. Такъв е пътят и на идеята за **ПСИХОЛОГИЯ**:

- 1725 – тематиката се разяснява допълнително в *DISCURSUS PRAELIMINARIS* на *PHILOSOPHIA RATIONALIS sive logica, methodo scientifica pettractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata* (§79);

- 1732 – *PSYCHOLOGIA EMPIRICA*;
- 1734 – *PSYCHOLOGIA RATIONALIS*.

Wolff дефинира философията като „наука за възможното“. Големите теми на философията са Бог, човешката душа и материалните вещи (*PHILOSOPHIA RATIONALIS*, §55, с. 28). Метафизиката съдържа четири части: **ОНТОЛОГИЯ**, **КОСМОЛОГИЯ**, **ПСИХОЛОГИЯ** и **ЕСТЕСТВЕНА ТЕОЛОГИЯ**. Този ред на частите на метафизиката показва коя част от коя друга част извлича своите принципи. Естествената теология извлича принципите си от психологията, космологията и онтологията. психологията – от космологията и онтологията, а космологията – от онтологията (§99). Wolff използва също термина **пневматика**, за да обедини под това дисциплинарно име психологията и естествената теология като науки за духовете (*spiratum*).

Психологията е дефинирана от Wolff като онази „част от философията, която се занимава с душата“ (*PHILOSOPHIA RATIONALIS; DISCURSUS PRAELIMINARIS*, §58 – Wolff, 1725). Понеже за него философията е „наука за възможното“, то систематичната логика води Wolff до заключението, че *психологията* трябва да е наука за онова възможно, което е възможно за човешката душа (пак там, §58). По аналогия с физиката, която се подразделя на рационална и емпирична, Wolff прокарва същото делене и при психологията, заявявайки това експлицитно.

Емпиричната психология извлича своите принципи от опита. Wolff успоредява емпиричната психология на емпиричната физика (пак там, §111). Това е подход, който Кант също ще продължи в своите лекции по Метафизика. Емпиричната психология разглежда и „човешките способности“ – тяхната систематика и особености.

Според Wolff „рационалната психология е наука за онова, което е възможно за човешката душа“ (*PSYCHOLOGIA RATIONALIS*, §1). Същността на душата е определена в *HEMСКА МЕТАФИЗИКА* като „основата на всички промени в душата“, което единствено пояснява кое от определенията Wolff нарича същност на душата, но е все пак само релативно определение. Строгото определение е дадено в *РАЦИОНАЛНА ПСИХОЛОГИЯ*: „Природата на душата е *vis representativa*“ (§66). Ние сме затруднени да преведем израза „*vis representativa*“ като „сила за представи“, както гласи буквалният превод, защото езикът ни е под влияние на по-късна психологическа традиция, в която терминът „сила“ е изоставен поради натуралистичен призвук и е заменен от „способност за представи“, който израз се среща често при Кант в *КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ*. Wolff намира душата за ограничена от нейното място в универсума и от ограничеността на сетивата (пак там).

Wolff не само във формата на своите книги, но и в разбиранията си по много от философските теми показва, че годините на преподаване на математика (Wolff е професор по математика в Лайпциг и Хале в периода 1703-1714 г.) не са останали в миналото, а математическото е залегнало в базовите разбираня на философа.

Поради това е разбираемо, че емпиричната психология не просто тръгва от опита, а се стреми на основата на опита да достигне до по-обща закони. Психологията не само по аналозиите в заглавията си наподобява физиката. Търсенето на закони, макар и на емпирична основа, е вече уподобяване на психологията на математизируемото природознание, както започва то от идеите на Декарт за *mathesis universalis*.

Търсенето на психологически закони започва от емпиричната психология, но работата на философа като психолог не е само индуктивно да открива такива закони. Тук на помощ се включва другата психология – *psychologia*

*rationalis*. Тя тръгва от понятието за душа и трябва да намери рационално оправдание на законите, които емпиричната психология е открила. По този начин двете психологии си съседстват в съседни тематиките от полето на психологическото и формират два пътя към една и съща цел – номологизирането на човешката душа. Опитът и априорните понятия трябва да намерят среща (Ecole, 1985: 53).

Ясно е, че по-късната идея на Herbart да математизира психологията може да бъде открита още в този паралелизъм между психология и физика и в стремежа към откриване на правила и закони в човешката душа.

Заявената от Wolff идея за *psycheometria* (*psychimetria*) е опит да се осъществи на дело тази среща. Историческите изследвания по въпроса показват, че идеята се среща за пръв път в *DISCURSUS PRAELIMINARIS* (вж. Feuerhahn, 2003). Този текст представлява едно пространно въведение от сто и четиринадесет параграфа към *PHILOSOPHIA RATIONALIS* (1728). Затова в *DISCURSUS PRAELIMINARIS* е представена концепцията на Wolff за философията и за нейните части. По такъв начин чрез него се предговаря не само конкретната книга, а се представя и един цялостен обзор на латинския корпус от съчиненията на Wolff. В самото начало Wolff излага възгледа си за това, че има три вида познание: историческо, философско и математическо (§1). Математическото познание е „*cognitio quantitas rerum*“ (§14). Математическото познание може да бъде свързано с философското познание, защото му придава *сигурност* (*certitudo*, §28).

Дали обаче освен като пример за сигурно знание, математиката не може да се приложи и пряко към психологията? Wolff е убеден, че това е възможно, ако данните в емпиричната психология могат да бъдат преведени на езика на отношенията и степените.

Според Feuerhahn множество влияния могат да обяснят предпоставките, от които Wolff стига до идеята си за измерване. Влияние върху Wolff оказва Tschirnhaus (1651-1708) с книгата си *MEDICINA MENTIS* (1687). Най-несъмнено е влиянието на Лайбниц с неговата идея за универсална математика и физика. При това идеите на Лайбниц, от своя страна, могат да бъдат разглеждани като продължение на идеи на схоластиката за „квантифициране на формите“. Самият Wolff е от Бреслау (днешен Броцлав), където по негово време схоластиката все още е имала много силно влияние. Вероятно влияние може да е оказал физикът Pierre Bouguer (1698-1758), който прави първите опити за измерване на светлината и е основател на фотометрията (Feuerhahn, 2003: 282-283).

Терминът **психометрия** (*psycheometria*) се появява в бележката към §522 на *PSYCHOLOGIA EMPIRICA*. В този параграф Wolff дава пример с удоволствието (*voluptas*), което зависи от съвършенството и несъвършенството на нещата, които чувстваме. Това „зависи“ може да бъде доведено до **строгостта** на „степен“ и „пропорционалност“.

Тук трябва да имаме предвид и друга предпоставка на този подход. Една от съществените разлики между метафизиката на Лайбниц и метафизиката на Wolff е в това, че Wolff ограничава монадологията на Лайбниц до живите същества. Неживото не е монадологично устроено. В тази физикализация на неживото Wolff се отдалечава от Лайбниц и се връща към Декарт. Затова в *КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ* Кант нарича възгледа на Wolff „физическа монадология“ (Feuerhahn, 2003).

Самият Wolff не дава ясни методически указания и примери с измерването на психически феномени, но въпреки това неговата идея бележи важен етап от пътя към въвеждане на количествени методи в психологията и окончателното отделяне на психологията от философската антропология.

Според Feuerhahn влияния на идеята на Wolff за психометрия могат да бъдат открити в идеята за „антропометрия“ от §747 на *METAPHYSICA* на Baumgarten и в „агатометрия“ в *ANLAGE ZUR ARCHITECTONIC* (1771) на Lambert (1728-1777).

Че тази идея не е екзотика и е повлияла върху епохата, може да се съди и от това, че дори при Кант, когото познаваме като категоричен критик на научността на психологията, се среща идея за калкулиране на психическото в годините от неговите първи публикации. В „Опит да се въведе във философията понятието за отрицателни величини“ (1763) Кант дава пример за използваемостта на отрицателните величини в „учението за душата“ (Кант, 1998: 308). С този пример Кант цели да докаже, че чувството за неудоволствие „не е просто липса [на чувство], а положително чувство“. Но Кант не се увлича към психометрия и още в същото съчинение посочва като неудачен опита на Мопертюи да калкулира „сумата на щастието“. Начинанието на Мопертюи е неудачно според Кант, защото калкулира „нееднородни усещания“. С това Кант провизорно критикува идеята за „агатометрия“.

### Психология в рамките на метафизиката

При Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), като следовник на Wolff, разбирането за предмета на психологията не е много по-различно:

„Психологията е науката за абстрактните предикати на душата.“

Baumgarten, 2004: 111, §367.

Baumgarten обаче не издава самостоятелни книги по психология. Съдържанието на психологията остава в рамките

на неговата *METAPHYSICA*. Първото издание на *METAPHYSICA* е през 1739 г., дело на съвсем младия 25-годишен автор. Следват още три прижизнени издания – през 1743, 1750 и 1757 г. Кант ползва като основна на своите лекции изданието от 1757 г. и това е основанието издателите на неговите съчинения от Пруската академия на науките да го включат в том XVII от *KANT'S GESAMMELTE SCHRIFTEN*.

През 1766 г. Georg Friedrich Meyer, ученик и последовател на Baumgarten, превежда *METAPHYSICA* на Baumgarten на немски език, но съкращава 1000-та параграфа на латинската *METAPHYSICA* до 743 в немската *METAPHYSIK*.

Пълният превод на *METAPHYSICA* на съвременен език излезе с много голямо историческо закъснение съвсем наскоро – през 2011 г. Изданието беше направено във връзка с 250-годишнината от смъртта на Baumgarten. На Guenther Gawlick и Lothar Kreimendahl дължим публикуването на това историко-критично издание в издателство Frommann-Holzboog. Изданието е двуезично – включва латинския оригинал и превода на съвременен немски език. Самият текст на *METAPHYSICA* в изданието на Frommann-Holzboog заема 525 страници от всичките 992 страници. Baumgarten е много по-лаконичен като писател от Wolff. В таланта си към кратки изчерпващи дефиниции Baumgarten прилича на Аристотел, но докато при Аристотел постоянно забелязваме следите от размисъла, при Baumgarten се усеща някаква подобна на Спиноза перфекционистка пестеливост.

Текстът на *METAPHYSICA* започва със съвсем кратък Увод (Prolegomena, §1-3), след който следват четири големи раздела:

- Онтология, §4-350;
- Космология, §351-500;
- Психология, §501-799;
- Теология, §800-1000.

Веднага прави впечатление, че Психология е втората по обем част след Онтология. Baumgarten разделя психологията на увод и познатите от Wolff две части:

- Prolegomena § 501-503;
- Емпирична психология §504-739;
- Рационална психология §740-799.

Когато Кант в *КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ* с нескрита ирония казва, че след трансценденталната критика „от рационалната психология остава краткият текст на *Аз мисля*“, тази редуция сякаш логично произтича от започналото още при Baumgarten обедняване на рационалната психология и съкращаване на нейното съдържание. Защото ако сравним двете психологии на Wolff, веднага ще забележим, че там съотношението съвсем не е същото. *PSYCHOLOGIA EMPIRICA* (1732) съдържа 964 параграфа на 920 страници, а *PSYCHOLOGIA RATIONALIS* съдържа 770 параграфа на 680 страници.

Тенденцията към намаляване на дела на рационалната психология може да се изтъкува и по друг начин – в исторически план емпиричната психология увеличава своето съдържание, защото богатството на психологическия опит и разгръщането на своеобразието на способностите надделява над понятийните спекулации за природата и същността на душата, за нейното безсмъртие и за съществуването ѝ след смъртта на тялото.

За разлика от познатото ни от Хегел спекулативно преминаване от една тематика към друга, при Baumgarten разделите на *METAPHYSICA* започват изведнъж, без въведения, и свършват изведнъж без да има никаква подготовка и преход към следващата тематика. Космологията, която предшества Психологията, завършва с темата за чудесата (§495-500), без да има какъвто и да е намек за това какво ще следва в следващия раздел и за какво ще става въпрос в §501.

Дефинитивният стил на Baumgarten подрежда дяловете на тематиката, следвайки лапидарния текст на уводния §2:

„Към метафизиката се отнасят онтологията, космологията, психологията и естествената теология.“

Baumgarten *METAPHYSICA*, 1757.

Понеже „метафизиката е наука за първите принципи на човешкото познание“ (§1), то следва, че психологията като част от метафизиката, а не като отделна наука, трябва също да е наука за първи принципи. Според дефиницията в §501 „психологията е наука за общите предикати на душата“. Първи такъв „общ предикат“ на душата очевидно се явява **съществуването** (*exsistentia animae*). В *КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ* Кант достатъчно последователно разяснява във връзка с онтологическото доказателство за съществуването на Бога, че „съществуването не е предикат“. Baumgarten обаче следва точно Wolff (*PSYCHOLOGIA EMPIRICA*, §11) и „извежда“ съществуването на душата. Душата е нещо, което осъзнава. В мен нещо съществува, което може да осъзнае някакво друго нещо. Следователно в мен съществува душа, или аз съществувам като душа (§504). Понеже мислите на душата изразяват промени в душата, нейното постоянство очевидно трябва да удържа съществуването ѝ при всички тези промени. Оттук следва, че душата е **сила** (*vis*). Baumgarten без уговорки дефинира, че мислите са представи („*cogitationes sunt repraesentationes*“) и следователно душата е *vis representativa* (§506). От кратките дефинитивни текстове на Baumgarten не може да се разбере дали той разбира представите в онзи дистанциращ от битието смисъл, който откриват в тях Шопенхауер и Хайдегер, или представите като *reaepresentationes* могат да бъдат разбирани по-скоро като **присъствия** и тогава душата би била по-близо до онази Аристотелова душа, която „в известен смисъл е всичко

съществуващо“ (*DE ANIMA* 431b 20). Тогава ще можем да тълкуваме префикса като **при-със** и да смекчим усещането за „механистичен агрегат“, което читателят – не без влияние от критиката на Хегел – лесно забелязва в атомарните дефиниции на психологията на Baumgarten.

Една съществена и потенциално продуктивна с оглед на бъдещи перспективи разлика между психологията на Wolff и психологията на Baumgarten може да се открие в бързото въвеждане от страна на Baumgarten на темата за тялото още в първите параграфи на психологията (§508). Човек мисли и размишлява за универсума и за промените в него, но най-вече за промените, които го засягат най-непосредствено. Най-непосредствените промени в универсума са част от мен, следователно са **мое тяло** (*corpus meum*). Немските преводачи са превели пасажа като преводачи от епохата след Хусерл.

Там, където Baumgarten употребява монотонното *corpus*, преводачите редуват съобразно контекста *Körper* с *Leib*. Затова цитираното място те превежда като „*mein Leib*“. С тази подсказка от тяхна страна още по-съвременно звучи другият „предикат“ на **моемо тяло**:

„Corpus meum habet determinatum in hoc mundo positum (§85), locum, aetatem (§281), situm (§284)“.

Цитираме този дефинитив на тялото изцяло на латински, защото в него има нещо много интересно. Baumgarten характеризира с три пространствени предиката тялото (*positio, locus, situs*) и с един времеви (*aetatus*), които характеристики немските преводачи превеждат съответно: *Stelle, Ort, Lage* и *Zeitspann*. Ние обаче нямаме в обичайния език три пространствени характеристики на тялото. Затова можем да опитаме да преведем така: позиция, място, разположение, век. Тук „век“ го употребяваме в архаичния смисъл на „времето на един човешки живот“. В съвременната психология е моден

терминът „life span“ в смисъла на „очаквана продължителност на живота“. Употребеният от Baumgarten израз „determinatum in hos mundo positio“, преведен на немски като „eine bestimmte Stelle in dieser Welt“, ни препраща не само проспективно към *DIE STELLUNG DER MENSCHEN IM KOSMOS* на Макс Шелер, но също назад към *homo mensura* на Протагор, към открития от античните скептици перспективизъм на човешкото възприятие на света и към преоценъчния перспективизъм на Фридрих Ницше. Че това метафизично предопределено от тялото, позициониращо място на човека в универсума, не е мимолетен дефинитив на Baumgarten се потвърждава от многобройните употреби на „телесната локалност“ на други места в *METAPHYSICA*. Ние си представяме универсума съобразно позицията на тялото (§512, §626, §741). Позицията на тялото се схваща като определяща не само представите, но дори и въображението на човека (§562). В този смисъл психологията на Baumgarten стои на дистанция от когитализацията и тялото-машина на Декарт и е по-близо до „душата е ентелехия на тялото“ на Аристотел. Човешкото същество не е чиста когитална същност дори във висшите си способности и изяви и не може да се абстрахира дори експериментално от своята перспектива.

Да разгледаме сега структурите на двете психологии. Емпиричната психология засяга темата за съществуването на душата и значително по-пространната тема за способностите на душата. Така **съществуване** и **способности** очертават ядрото и границите на емпиричната психология. Baumgarten утвърждава следната структура на способностите:

- Познавателна способност;
- Низши познавателни способности;
- Висши познавателни способности;
- Способност за желание.

Висшата познавателна способност обхваща разсъдъка (*intellectus*) и разума (*ratio*). Низшата познавателна способност обаче е далеч по-богата, защото към нея Baumgarten причислява: *sensus* (сетиво), *phantasia* (въображение), *perspicacia* (възприемчивост), *memoria* (памет), *facultas fingendi* (поетична способност), *praevisio* (предвиждане), *iudicio* (способност за съждение), *praesagitione* (очакване), *facultas characteristic* (способност за обозначаване).

Веднага прави впечатление, че в този списък има способности, които обичайно очакваме да бъдат сред „висшите способности“. Такива са способността за съждение и поетичната способност. Според определението за низша способност („познава тъмно, объркано или неясно“, §520) неочакваното поместване на съдната способност в низшия регистър обаче има обяснение. Белезите на нещата могат да ни се явяват или съгласувани (*consistentibus*), или като лишени от това качество. Съобразно това и нашите съдения и преценки могат да бъдат както сетивни, така и интелектуални. Сетивната способност за преценка е **вкус**, което спада към естетическата критика (§607). Тук се вижда добре една очертаваща се идея за естетическото, която Baumgarten ще развие в своята *AESTHETICA* (1750), а Кант ще използва в *КРИТИКА НА СПОСОБНОСТТА ЗА СЪЖДЕНИЕ* (1790).

Под влиянието на Wolff при Baumgarten се срещат елементи от „духа на математизъм“, за който вече стана дума, че е налице при Wolff. Този дух се проявява не само в стремежа към изолираща строгост при дефинициите и към дедуктивно получена систематика. Проявява се също в стремежа на Baumgarten да характеризира всяка от способностите чрез някакво **правило** (*regula*) или **закон** (*lex*). Така например **законът на разсъдъка** (*intellectus lex*) гласи: „Когато при сравняване се абстрахирам от несравнимото, тогава възприемам останалото ясно“ (§631).



Отглас от тази математизираща реторика можем да видим при Кант в неговите формулировки за „аксиоми на нагледа“ и „постулати на емпиричното мислене изобщо“ (*КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ*).

Относно връзката между психология и антропология и нейното историческо проследяване от съществен интерес е това, че при Baumgarten можем да забележим едно постепенно еманципиране на сетивността от мястото ѝ на „низша част на познавателните способности“. Защото точно такова място ѝ е отредено в трактата *MEDITATIONES PHILOSOPHICAE DE NONNULLIS AD POEMA PERTINENTIBUS* (1735). Но само няколко години по-късно сетивността вече има по-самостоятелното място, защото в *METAPHYSICA* (1739) вече е представена като отделна „низша сетивна способност“. За нас, по-късните наблюдатели, това „еволуиране“ недвусмислено насочва погледа към „апология на сетивността“ в *АНТРОПОЛОГИЯ ОТ ПРАГМАТИЧНО ГЛЕДИЩЕ* на Кант, защото Кант придава една автономия и вече не низша роля на сетивността, понеже тя е предоставяща априорни нагледи за синтезите на опита в *КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ*. В тази посока при сравнение на Baumgarten с Wolff можем да забележим посоченото вече значително разширяване на тезауруса на сетивността, което дори и спрямо богатството на днешните феноменологически анализи учудва със своята широта и филигранна нюансировка.

Рационалната психология при Baumgarten има следната тематична структура:

- Душата и нейната природа;
- Връзката на душата с тялото (*commercio cum corpore*);
- Произход на душата;
- Безсмъртие на душата;
- Статус на душата след смъртта (*statu post mortem*);

- Сравнение на човешката душа с душите на другите същества – на животните (*brutorum*), на духовете (*spiritibus*).

Първо трябва да се изясни природата на човешката душа. Човешката душа притежава тяло, за разлика от душите на ангелските същества. Но за разлика от душите на животните, човешката душа може да подчинява тялото си на своята воля. Към метафизичните характеристики на човешката душа спада това, че тя е **субстанция** (§740), **монада**, **дух** (§741). Дух е името на интелектуалната душа („*anima intellectualis est spiritus*“, §742), съвкупността от всички духове е *corpus mysticum* (§742). Субстанциалността на човешката душа се отличава с крайност и контингентност. Душата е крайна и контингентна субстанция, за разлика от безкрайната субстанция на Бога. Душата е субстанция, понеже съществува чрез себе си („*subsistit per se*“).

Човекът е един вид двойно крайно същество. Защото човешката душа е крайна, човешкото тяло също е крайно (§741).

Понеже човекът се състои от тяло и душа, то познанието за човека е **антропология**. Антропологията се дели на Философска антропология и Математическа антропология, която може да бъде наречена също Антропометрия (§747).

Душата притежава различни способности. Но способностите не съвпадат със силата, разбрана в нейното тясно значение. Тук Baumgarten прави разлика между сила и способност, посочвайки модално-латентния характер на способността. За пояснение на разликата Baumgarten е склонен да обясни способността чрез нещо, което явно може да се припише като общо на всички способности – представата (*vis representativa*).

### Критика на рационалната психология

Психологията в рамките на философията като че ли току-що се е утвърдила исторически при Wolff, когато Baumgarten и Кант решително разколебават нейния авторитет във философската систематика.

Критиката, рефлектираща научния статус на психологията, е едно от емблемите на Кантовото философстване. Доколкото трансцендентализмът на Кант е критическо преосмисляне на метафизиката на Wolff и Baumgarten, то може да се очаква, че етапите в създаването на контрапсихологичния критицизъм ще се отразят най-напред в Кантовите *ЛЕКЦИИ ПО МЕТАФИЗИКА*, които той чете от 60-те години по *METAPHYSICA* на Baumgarten в изданието от 1757 г. В средата на 60-те години в лекциите си Кант определя психологията по аналогия с физиката чрез паралелни категории. И двете имат характера на „физиология“, само че физиката е физиология на външното сетиво, а психологията е физиология на вътрешното сетиво (*METAPHYSIK L*, 28: 222-243). Тук е ясно, че под физиология Кант разбира една архаизираща употреба на термина, при която думата препраща едновременно към *fusis* и към *logos*. Ако за физиката като физиология очевидността не протестира силно, то срещу дефинирането на **психология** чрез **физиология** се натъкваме на сериозна вътрешна съпротива. Тази съпротива идва от това, че днешната употреба на **физиология** е ограничена до физиология на живите тела – човешкото тяло, телата на животните и растенията. За да разберем по-точно смисъла на Кантовата употреба, трябва да си припомним един негов по-късен текст – *АНТРОПОЛОГИЯ ОТ ПРАГМАТИЧНО ГЛЕДИЩЕ*. Дефинирането на антропологията в хоризонта на прагматичното е в контраст с *физиологичната антропология*, която е доста разпространена в епохата на Кант.

Прагматичната гледна точка търси да открие диапазона, в който човешкото същество **може и би трябвало** да променя себе си, докато физиологичната антропология е теоретична – казва какво човекът е. В този смисъл физиологичното гледище е гледище към есенциалната статика на съществото, докато прагматичното гледище е гледище към неговата динамика и това касае само човешкото същество, защото само то има свободна воля, чрез която може да променя съществуването си в диапазона на реално възможното за неговата антропологична конституция.

Че има еволюция в Кантовите възгледи се вижда по употребата на дисциплинарните имена, с които Кант борави. В лекциите *METAPHYSIK L1*, както те са обозначени в изданието на Karl Ameriks (1997), Кант използва названията „обща психология (*psychologia generalis*)“ и „специална психология (*psychologia specialis*)“. Лекциите са датирани от 1765-1766 г., т.е. те попадат в „предкритичния период“ на Кант. В изданието на *METAPHYSICA* на Baumgarten от 1757 г., което Кант ползва, тези термини не се срещат. Липсват и в двете психологии на Wolff.

Вероятно Кант ги въвежда под влияние на употребата на такава разлика между видовете метафизика – *обща метафизика* и *специална метафизика*. При Кант разликата е между психология на „мислещите същества изобщо“, каквато е „общата психология“, и психология на човека, каквато е „специалната психология“ (Kant, 28: 222).

Ако сравним с по-късната и останала трайна опозиция в творчеството на Кант – *рационална психология / емпирична психология*, веднага ще забележим смяната на основанията в деленето. Първата дистинкция е „онтологическа“, а втората – методологическа. Това потвърждава факта, че съотношението обща–специална психология е употребявано в предкритическия, онтологичния, период на Кант.

В този период „обща психология“ е синоним на „пневматология“, но терминът „пневматология“ остава до късните лекции по метафизика на Кант (*METAPHYSIK DOHNA* от 1792 и *METAPHYSIK K2* от „ранните 90-те години“ по хрониката на Karl Ameriks). Кант определя пневматологията като „метафизико-догматична психология – учение за духа“ (28: 679/391) и категорично твърди, че психологията никога не може да стане пневматология (*METAPHYSIK DOHNA*, 28: 688/389). В основата на термина „пневматология“ се съдържа очевидно препратка към късноантичните неоплатонически учения за *pneuma* като безсмъртна душа. В очите на Кант пневматологията би била една наука за „живота на духа без тяло“ (*METAPHYSIK DOHNA*, 28: 775/413).

Следователно за Кант е неподкрепима идеята пневматологията да стане синтетична, „разширяваща“ наука. На темата за духовидството Кант отделя специален трактат, посветен главно на анализ на твърденията на Сведенборг. При написването на този трактат Кант установява за себе си разликата между мислене и познание. Поводът, шарлатанията на Сведенборг, създава за Кант случай да реши категорично, че познанието изисква наглед, към който да бъдат прилагани разсъдъчните понятия.

Кант отрича не само метафизичната и догматичната психология, но също така не допуска и лесното привързване на психологията с централното за Кант понятие за практическото. В „Първото въведение“ към *КРИТИКА НА СПОСОБНОСТТА ЗА СЪЖДЕНИЕ* Кант отрича съществуването на „практическа психология“ като обособен дял от философията на човека. Аргументът му се основава на това, че не могат да бъдат артикулирани „особени принципи“, върху които да почива „практическата психология“. Такива принципи не могат да бъдат извлечени нито от практическата философия, нито да бъдат инкорпорирани в емпиричната психология.

Най-много място Кант отделя на рационалната психология и критиката на нейните основания. Целият раздел за паралогизмите на разума в трансценденталната диалектика на *КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ* е всъщност посветен на развенчаване претенциите за научност на рационалната психология.

Ранна употреба на термина „рационална психология“ срещаме в *РАЗПИСА ЗА ЛЕКЦИИТЕ* за 1765-1766 г., където Кант обявява за предмет на рационалната психология изясняването на „разликата между *духовните* и *материалните* същности, а също така тяхната свързаност (*Verknüpfung*) или разделеност (*Trennung*)“ (Kant, *WERKAUSGABE*. Bd. II/2, 1977: 911-912).

В своя хабилитационен труд *ЗА ФОРМАТА И ПРИНЦИПИТЕ НА УМОПОСТИГАЕМИЯ СВЯТ* (1770), който бележи началото на критическия период при мислителя от Кьонигсберг, рационалната психология е поставена редом до онтологията, като общото в случая между тях е, че използват общи принципи на чистия разсъдък и през тях се отнасят до реалността, което очевидно лесно може да доведе до „идейно разочарование“, защото природата не е копие на понятия или идеи.

В средата на 70-те години, в лекциите *METAPHYSIK L1*, Кант преобразува онтологичния въпрос в познавателен. Рационалната психология е познание чрез чист разум (*METAPHYSIK L1*, 28: 222-243). Понятията, които използва рационалната психология, са „априорни“. Промяната на инструментариума и пренасочването към друг извор на познание превръщат рационалната психология в атакуем за критическото мислене дисциплинарен обект.

И все пак Кант тук признава, че не можем да не вземем нещо от опита. Взетото е „простото понятие за душа – че имаме душа“ (*METAPHYSIK L1*, 28: 263-276). Останалото рационалната психология трябва да познае чрез чисти

априорни понятия, за да оправдае името си. Понеже рационалната психология е част от метафизиката, то тя прилага към душата

„трансцендентални понятия от онтологията. Такива са:

- че душата е субстанция;
- че тя е проста;
- че тя е проста субстанция;
- че тя е спонтанно действаща, казано просто.

Тези са трансценденталните понятия, съгласно които ние разглеждаме душата.“ (*METAPHYSIK L*, 28: 265-278).

Този текст на Кант е от 1775 г., т.е. от средата на „мълчаливото десетилетие“, по време на което той съчинява своята първа *КРИТИКА*. Затова е разбираемо, че само първите две от рационално-метафизичните характеристики на душата са повторени в първото българско издание на *КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ* (Кант, 1967: 387).

„Рационалната психология обаче изпада в диалектическа илюзия – паралогизъм: Онова, което не може да се мисли другояче освен като субект, не съществува другояче освен като субект, и значи е субстанция. Но една мислеща същност, разгледана само като такава, не може да се мисли другояче освен като субект. Значи една мислеща същност съществува и само като субект, т.е. като субстанция.“

Кант, 1967: 400-401

Невалидността на този силогизъм е в основата на отказа да се приеме претенцията на рационалната психология да осъществява познание само от понятия и затова единственият текст на тази психологическа метафизика е: *Аз мисля*. Кант спира тук и неговата трансцендентална „съвест“ не му позволява да извършва дедукции от това първо и последно положение. Но тъкмо от тук Йохан Готлиб Фихте започва

своите дедукции и успява да разгърне цялостна философска система.

За Кант рационалната психология остава без позитивна познавателна задача и единственото ѝ актуално оправдание е в това „да опровергае материалистите“ (*METAPHYSIK DONNA*, 28: 768/407).

По-друга е съдбата на емпиричната психология. В началото на своята преподавателска кариера Кант определя „емпиричната психология“ като „основана на опита метафизична наука за човека“. Докато рационалната психология иска да познава чрез понятия на чистия разум, то емпиричната психология познава „чрез опита“ (*METAPHYSIK L*, 28: 222-243). И двете са „физиологии на вътрешното сетиво“.

Кант обаче бързо се усъмнява в самоочевидността на това да се поставя емпиричната психология в метафизиката. Въпреки продължителният ѝ престой в пределите на метафизиката, нейното пребиваване там се дължи изглежда главно на това, че „никой не знае какво е метафизика“ (*METAPHYSIK L*, 28: 223, 44). Затова по-логично е емпиричната психология да отиде „на страната на приложната философия“ и макар да заслужава „изцяло да бъде прогонена из метафизиката“ (Кант, И. *КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ*. С., 1967, с.747), нейното съдържание е с такова богатство и значимост, че това действие не може да се предприеме просто така. Нейното запазване в пределите на метафизиката се дължи, според Кант, и на това, че науките не се класифицират според разума, а често според академични традиции. Именно на традицията емпиричната психология да се чете на лекции заедно с метафизиката се дължи запазването ѝ там, където разумът не вижда основание това да е така. Защото емпиричната психология черпи познанията си от опита, а в опита не може да бъде извършено наблюдение, което да констатира, че „душата е проста“ (Пак там, с. 389). Затова

емпиричната психология като психология на наблюдението, за разлика от теоретизиращата от чист разум – макар и неуспешно – рационална психология, може да бъде наречена **антропология** (*METAPHYSIK MRONGOVIVUS*, 28: 756/119). Или поне можем да открием в емпиричната психология „една кратка антропология“ (*METAPHYSIK MRONGOVIVUS*, 29: 877/246).

Към оправданото съдържание на емпиричната психология могат да бъдат посочени и такива теми като „възникването на опита“ (*ПРОЛЕГОМЕНИ*, §21a – Кант: 1969). Такъв пример Кант дава в „Първи увод“ към *КРИТИКА НА СПОСОБНОСТТА ЗА СЪЖДЕНИЕ*, където посочва, че произходът на един или друг вкус може да бъде задача на емпиричната психология.

### Психологията от гледна точка на Духа

Сред философските опити да се осмисли характера и статута на психологията особено ярка е версията на спекулативния идеализъм на Хегел. Още в първата голяма спекулативна работа на Хегел – *ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НА ДУХА* (1807) – на психологията е отделено подобаващо място. В раздела Наблюдаващият разум (*Beobachtende Vernunft*) Хегел разглежда няколко вида наблюдения:

- а) наблюдение на природата;
- б) наблюдение на самосъзнанието в неговата чистота и неговото отношение към външната действителност; логически и психологически закони;
- в) наблюдение на отношението на самосъзнанието към неговата непосредствена действителност.

Този раздел е първи от частта, озаглавена „Увереност и истина на разума“ („*Gewissheit und Wahrheit der Vernunft*“),

която по станалото класическо разбиване на съдържанието на *ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НА ДУХА* на множество подзаглавия и подразделения, дело на Georg Lasson (1907), съдържа:

- А. Наблюдаващият разум;
- Б. Осъществяване (*Verwirklichkung*) на разумното самосъзнание чрез самото себе си;
- С. Индивидуалността, която е действителна в себе си и за самата себе си.

Основното напрежение, от което спекулативно се разгръща като съдържанието на тази част, е между **увереност на разума и истина на разума**. Под първото Хегел има предвид пред-спекулативните философии най-вече от трансцендентален тип. Затова полемиката на тази част е съсредоточена върху категориалната неадекватност на предспекулативния идеализъм. Според Хегел въпреки успехите на трансценденталната мисъл и нейните претенции, че премисля условията на опита толкова критично, че не оставя никакви непречистени от опита трансцендентални условия, тази позиция пропуска да направи още една рефлексивна стъпка и да рефлектира собствената си позиция на наблюдаваща рефлексия, която има претенцията да е издигната далеч над опита и да е очистена от всеки опит. Този опит за панорамна гледна точка от безплътността на безсъдържателния Аз е всъщност опит да се подложи всичко на универсално (тотално) наблюдение. Именно тази претенция за ролята на свръх-наблюдател Хегел иронизира с израза „наблюдаващ разума“. Изразът е ироничен, както много други във *ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НА ДУХА*, която може да бъде приета и като един философски категориален спектакъл с иронико-комичен оттенък, защото трансценденталният наблюдател има претенция да разграничи разума от наблюдението, категориите от нагледа, но всъщност, както Хегел се стреми да покаже,

трансценденталният наблюдател сам не осъзнава, че е наблюдател, и от това произтича спекулативният смях, който се подочува измежду редовете на *ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НА ДУХА*. Опитите да се намери последна твърда позиция за панорамно наблюдение се провалят, защото твърдата се разлага веднага щом към нея се насочи спекулативното мислене, за което „няма нищо твърдо и закостеняло“.

Точно това се случва и с тематиката, която тук ни интересува. Опитите да бъдат открити „психологически закони“, чрез които психологията да се уподоби по теоретичен авторитет на математизирано естествознание на Новото време, което открива в природата закони, водят – както се опитва да ни убеди Хегел – до неудача.

Психологията обаче може да бъде представена научно, но в системата на науките, където се явява втори медиален елемент от триадата на субективния дух. Там нейният предмет е определен така:

„Психологията разглежда духа като такъв, духа, както се отнася в предмета само към самия себе си, интересува се в него само от своите собствени определения, схваща своето собствено понятие.“

*ЕНЦИКЛОПЕДИЯ НА ФИЛОСОФСКИТЕ НАУКИ (§387)*

Хегел стеснява полето на психологията само върху интериорността. Антропологията покрива пред-интериорната телесност на духа, а феноменологията – интенционалната към предмети интериорност. Следователно психологията се интересува само от чистата интериорност, от чиято гледна точка външното е „само привидност“ (§442).

Така психологията е адекватна според Хегел само като психология на духа, докато нито рационалната психология, нито емпиричната психология се отнасят към понятието за дух. Все пак и Хегел, подобно на Кант, е по-склонен да

инкорпорира във философията емпиричната психология, отколкото рационалната психология.

### **Психологизация на метафизиката**

В разнопосочието, в което се движи идеята за психологията през втората половина на XVIII век и първата половина на XIX век критиката, която Кант отправя към нейните претенции за рационалност, оказват както съкрушително въздействие по отношение на опитите тя да продължи съществуването си в пределите на метафизиката, така и пораждат противоположни стремежи, т.е. на психологизация на философията и на метафизиката. Един от значимите опити за реабилитация на психологията и дори за усилване на нейната значимост във философията е този на Jacob Friedrich Fries (1773-1843). Überweg го нарича „главен представител на психологизма“ (Überweg. Bd. IV. 1923: 147). Позицията на Fries по отношение на статуса на психологията може да бъде разбрана по няколко негови произведения: *NEUE KRITIK DER VERNUNFT* (1807), *HANDBUCH DER PSYCHISCHE ANTHROPOLOGIE, oder Lehre der Natur des menschlichen Geistes* (1921-1922; второ изд. 1937-1939). Понеже изследваното от нас не е познанието, а темата за съотношението между философска антропология и психология като нововъзникващи дисциплини, ще се спрем на идеи на Fries, представени във второто от посочените произведения.

Fries има антипатия както към спекулативната логическа метафизика на Хегел, така и към тенденцията за математизиране на психологията, представена в неговата епоха от Herbart. От своя страна позициите на Хегел и Herbart също са несъвместими, така че теориите на тримата формират интересен триъгълник, в който всеки се дистанцира от другия и представя своя оригинална версия за същността и мястото на

психологията, също и за нейното отношение към философията. Хегел критикува разсъдъчната психология на Wolff и предлага като алтернатива спекулативна психология, в която понятията се разгръщат и обосновават диалектически. Herbart защитава психологията от критиката на Кант, предлагайки идеи тя да бъде математизирана. По такъв начин учението за *psyche* получава гравитации както от спекулативното, така и от математическото направление. В тази динамика на силите Fries сякаш е адепт по-скоро на чистата психология. Fries не подкрепя нито спекулативното теоретизиране върху психическото, нито неговото математизиране.

Fries усилва позицията на психологията, като я фундаментализира. Според него психологията няма нужда да бъде подкрепяна нито от спекулативното обосноваване на нейното съдържание чрез самодвижение на понятията, нито да бъде подкрепяна чрез измерване и математизиране. Fries продължава критиката на разума чрез една психология на разума и на съждението (вж. Цацов, 1999: 19-25).

Fries се връща към Аристотел в качеството му на основоположник на науката за *psyche* и припомня две от неговите основни понятия в трактата *DE ANIMA*, които могат да прояснят смисъла на използваните в епохата на Fries понятия. Аристотеловото понятие *energeia* съответства на немското *Geistestätigkeiten* (**действия на духа**) като „непосредствени изяви на живота“, а понятието *dunamis* – на немското *Geistesvermögen* (**способности на духа**) в смисъла на „свойства“ на човека, които той притежава и според които ние съдим за него (Fries, 1837: 21). В краткия преглед на история на психологията, който Fries прави в книгата си, той оценява книгата на Аристотел *DE ANIMA* и сродните на нея книги като начало и основа, при които науката за душата остава много дълго време (пак там: 91).

Общото учение за човека Fries нарича **антропология**: „Антропология е науката за човека“ (Fries, 1837: 1), която се разпада на няколко „антропологични задачи“. Fries приема като легитимна Кантовата идея за **прагматична антропология**, която обаче остава за него по-скоро със статуса на едно „изкуство да се живее“, докато научната антропология той нарича **физиологична антропология**. Тук Fries, подобно на Кант, използва първичното значение на „физиология“ като учение за „природата на човека“ доколкото човекът също е някакво естество. Тази наука се подразделя на:

- Физиология на човешкото тяло;
- Психична антропология (*psychische Anthropologie*) [точно би било „психологична антропология“; бел. авт.], която може да бъде наречена просто Психология;
- Сравнителна антропология.

Под първата Fries разбира соматичната или медицинска антропология. Психологията, от своя страна, има за предмет на изучаване „природата на човешкия дух“. Сравнителната антропология, която Fries визира, има нещо общо с днешната културна антропология, която сравнява културни стереотипи на различни човешки общности, защото според Fries сравнителната антропология изучава „взаимоотношението между човешкото тяло и човешкия дух“.

Науката за човека е своеобразно „природознание за човека“, защото търси да открие „законите на духа“ (Fries, 1837: 3). Друго сходство с природознанието може да се открие в това, че науката за човека също прави „описание на естеството“ (*Naturbeschreibung*). Тук естественото е „човешкият опит“. По такъв начин тази наука съответства на „емпиричната психология“ на Wolff.

Науката за човешкия дух Fries нарича **философска антропология** и ѝ придава значението на наука, от чиито

законали зависят „всички философски дедукции“. Философската антропология е „основна наука на цялата философия“ (Fries, 1837: 4).

### Математизация на психологията

Критиката на рационалната психология, която Кант извършва с вещина, предизвиква ефекти в няколко посоки. Една от посоките е свързана със спиритуализация на психологията, което можем да видим при Carl Gustav Carus (*GESCHICHTE DER PSYCHOLOGIE*, 1808). Противоположна на нея обаче е посоката, в която умове като Herbart опитват да преодолеят дамгосването на рационалната психология като ненаучна, но също така и отказват да се признаят за оправдана само емпиричната психология и свързаната с нея антропология.

Herbart прави героичен опит да съедини психологията с математиката – това е централната идея на неговата *PSYCHOLOGIE* от 1824 г. Още през второто десетилетие на XIX век той публикува няколко произведения, в които защитава тази си идея. Съчиненията на Herbart (*JOH. FR. HERBARTS SAEMTLICHE WERKEIN CHRONOLOGISCHE REIHENFOLGE*) са издадени в десет тома края на XIX век от Karl Kehrbach. Хронологично най-важните съчинения, които представят идеята за математизация на психологията и фазите от нейната реализация са следните:

1811 – *PSYCHOLOGISCHE BEMERKUNGEN ZUR TOHNLEHRE*;  
1811 – *PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN über die Stärke einer gegebenen Vorstellung als Funktion ihrer Dauer betrachtet*; 1813 – *LEHRBUCH ZUR EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE*; 1816 – *LEHRBUCH ZUR PSYCHOLOGIE*; 1821 – *ÜBER EINIGE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN PSYCHOLOGIE UND STAATSWISSENSCHAFT*; 1822 – *DE ATTENTIONE MENSURA CAUSISQUE PRIMARIIS*; 1822 – *ÜBER DIE MÖGLICHKEIT UND*

*NOTWENDIGKEIT: Mathematik auf Psychologie anzuwenden*; 1824 – *PSYCHOLOGIE ALS WISSENSCHAFT: neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Erste, syntetischer Teil*; 1825 – *PSYCHOLOGIE ALS WISSENSCHAFT: neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Zweite, analytischer Teil*.

Herbart ръководи катедрата, на която от 1770 г. до 1796 г. ръководител е бил Имануел Кант. След смъртта на Кант мястото е заето от Wilhelm Traugott Krug (1770-1842) и през 1809 г. на негово място идва Herbart, който продължава да работи там до 1833 г.

В словото, което Herbart произнася на 22 април 1810 г. по случай годишнината от смъртта на Кант, има едно важно място, което самият Herbart отбелязва в работата си *PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN über die Stärke einer gegebenen Vorstellung als Funktion ihrer Dauer betrachtet* (Herbart, 1888: 119). В това място от речта си Herbart твърди, че психологията все още е лишена от солидни основания и затова трябва да бъде обоснована по математико-математичен път (Herbart, 1888: 68-69). През следващите десетилетия тази идея ще води Herbart към създаване на една нова, математизирана психология, на която той не без основания смята, че е родоначалникът, въпреки наличието на отделни идеи в тази посока още през XVIII век.

В работата си върху *УЧЕНИЕТО ЗА ТОНА* от 1811 г. Herbart свързва представянето и представите (*Vorstellungen*) с идеята за „препятствие“ (*Hemmung*). Всички представи се намират в една и съща душа, така както и всички тонове. Но между представите има отношение на възпрепятстване, задържане. Степента на възпрепятстване може да варира от пълно потискане, което едната представа може да упражнява върху другата представа, до различни по-слаби степени на



въздействие. В музиката степените на потискане дават интервалите между тоновете.

За Herbart наличието на степен на силата (Grade von Stärke) у всяка представа има характера на обща предпоставка (1888: 123). Това според него позволява да бъде открит количествен аспект при всички видове представи и света на представите да бъде квантифициран.

Първата цялостна картина на възгледа си за психологията Herbart представя през 1816 г. в *LEHRBUCH ZUR PSYCHOLOGIE*. Книгата е разделена на две части. Първата представя психологията при „хипотезата за способности на духа“ (Geistes-Vermögen), а втората част е основана на „хипотезата за представите като сили“ (Vorstellungen als Kräften). В тази уедрена до една основна опозиция антиномия Herbart очевидно е критик на психологиите на Wolff и Кант и открито изказва предпочитанията си към психологиите на Лок и Лайбниц.

Според него философите, които оперират с „понятието за способност“, неоснователно и погрешно заместват **разбирането с разсъдък, а схващането на основанията с разум** (1891: 302). Така те разглеждат човека като снабден отнапред, априори, с фиксиран списък от способности. В тази своя критика Herbart може да бъде разглеждан като отдалечен предшественик на Gilbert Ryle и неговата критическа идея за замяната на глагола със съществително при описанието на човешкия *mind*.

„Способностите на душата“ са понятия, които приличат по своя характер на понятието за „флогистон“ в химията и заслужават същата съдба, смята Herbart (1891: 298).

Позитивната теория на Herbart за психологията включва обаче „старото“ понятие за душа, което беше подложено на критическа редукция в *КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ НА КАНТ*. В

този смисъл Herbart се връща към философията на Лайбниц и се отдалечава от своя учител Фихте.

„Душата е проста същност не само без части, но и без каквото и да е множество в своето качество“. Тя няма „място“, не е „никъде“. Не е и „някога“. Тя няма нито склонности, нито способности, нито усеща, нито продуцира (1891: 363-364). Затова душата е непознаваема. „Нейното просто **какво** е напълно непознато“ (пак там). Между нея и другите същности обаче има отношения, които приличат на действието и противодействието при телата. Единственото, което по природа ѝ е присъщо, е самосъхранението (Selbterhaltung). При множеството от въздействия това самосъхранение придобива също множествено число – самосъхранения. Тези множество самосъхранения са представите (Vorstellungen). Простата представа е просто акт на самосъхранение. Безкрайното разнообразие от актове на самосъхранение дава безкрайното множество от представи. Между представите възникват сложни отношения (1891: 364).

Тази картина на душата, която Herbart рисува, напомня съчетание от Парменидово битие, придобило енергията на спинозистката субстанция, и теориите за асоциации между представите. Представите не са сенки или познавателни образи, а сили (Kräfte), които си противодействат. Въсщност, точно казано, силата се явява само в съпротивата. Тя няма характера на обособен индивид, а е **явяване** на силата (1891: 370).

Съотношенията между представите се проявяват като противодействие, препятстване (Hemmungen) и дават „определена величина“ (bestimmte Grösse). Резултатът от съизмерването на силите се проявява като степен на яснота или потъмняване на представата. Изучаването на тези съотношения на силите-представи е задача на „статиката и механиката на духа“ (1891: 371). Очевидно Herbart не само не

се притеснява да използва термини като „статика“ и „механика“, но и нещо повече: той смята, че чрез тях ни открива достъп до едно обективно и математизируемо описание на душевния живот на човешкото същество. Това позволява да се изясни и „йерархията на съзнанието“ (Schwelle des Bewusstsein).

Предложената от Herbart теория на душата и нейните представи-сили лесно ни препраща към *СВЕТЪТ КАТО ВОЛЯ И ПРЕДСТАВА* на Шопенхауер, чийто първи том се появява две години след *LEHRBUCH ZUR PSYCHOLOGIE* на Herbart. Но макар в този пункт между двамата да е възможна среща, това е среща само в точката на разминаването. Herbart преминава пред идеята за представите-сили, за да отиде към пресмятане на степени и съотношения чрез математиката и така да направи опит да превърне психологията, въпреки диктума на Кант, в наука, легитимирана от най-съвременните математически теории. Докато Шопенхауер преминава през идеята за представи и сили, за да достигне до ирационализъм на образа на света, в който образ никаква математика не може да внесе рационалност и прояснение.

И ако в *LEHRBUCH ZUR PSYCHOLOGIE* (1816) формулите са само няколко, то в издадената през 1824-1825 г. *PSYCHOLOGIE ALS WISSENSCHAFT* формулите доминират над текста и му придават изгледа на учебник по статика и динамика.

След идеята за измерване в психологията и за математизиране на психологическите изследвания идва ред на обособяване на експерименталната психология, което е извършено от Gustav Theodor Fechner с публикуването през 1860 г. на първия том от неговата книга *ELEMENTE DER PSYCHOPHYSIK*. Психофизиката е подобна на физиката, защото е „точна наука, основана на опита и на математическото свързване на фактите от опита“ (Fechner, 1860: V). Fechner

признава заслугите на Herbart за формирането на концепция за математизиране на психологическите изследвания.

По този начин преходът от психология със статус на наука в рамките на философията, която е част от философията и е преплетена с антропологията, към психология като самостоятелна наука, която измерва и експериментира, е извършен.

Така разгледаният генезис на психологията и на нейното отделяне първо от натуралната философия, след това от метафизиката и най-сетне от философската систематика в посока въвеждане на научността по стандартите на математиката като образец за научност, води съвсем логично до автономия на психологията чрез въвеждане на измерването, емпиричното наблюдение и експеримента.

Този исторически път на еманципация на психологията не е само път на спечелени територии и обществен престиж. Напускайки философията, психологията придобива нови инструменти, но губи **психеята**, от което се е родила.

Историческият резултат е една „психология без душа“.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Кант, Имануел. *АНТРОПОЛОГИЯ ОТ ПРАГМАТИЧНО ГЛЕДИЩЕ*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 1992.
- Кант, Имануел. *ПРОЛЕГОМЕНИ КЪМ ВСЯКА БЪДЕЩА МЕТАФИЗИКА, КОЯТО ЩЕ МОЖЕ ДА СЕ ПРЕДСТАВИ ЗА НАУКА*. София: изд-во „Наука и изкуство“, 1969.
- Кант, Имануел. *КРИТИКА НА СПОСОБНОСТТА ЗА СЪЖДЕНИЕ*. София: изд-во на БАН, 1980.
- Кант, Имануел. *КРИТИКА НА ЧИСТИЯ РАЗУМ*. София: изд-во на БАН, 1967.
- Кант, Имануел. „Опит да се въведе във философията понятието за отрицателни величини“ // в: Кант, И. *ИЗБРАНИ ПРОИЗВЕДЕНИЯ 1755-1770*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1998.
- Колев, Иван. *ФИЛОСОФСКА АНТРОПОЛОГИЯ*. София: Изток-Запад, 2013.
- Хегел, Г.В.Фр. *ЕНЦИКЛОПЕДИЯ НА ФИЛОСОФСКИТЕ НАУКИ*.
- Хегел, Г.В.Фр. *ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НА ДУХА*.
- Цацов, Димитър (1999), *Критическата школа Фриз-Нелсон-Торбов*. София: Богиана.

- Baumgarten, Alexander Gottlieb (2004), *Metaphysik*. Übersetzt von Ge. Friedr. Meier. Dietrich Schlegelmann Reprints. Jena.
- De Angelis, Simone (2010), *Anthropologien*. Genese und Konfiguration einer „Wissenschaft vom Menschen“ in der Frühen Neuzeit. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Ecole, Jean (1985), *Introduction à l'Opus metaphysicum de Christian Wolf*. Paris: Vrin.
- Fechner, Gustav Theodor. Elemente der Psychophysik. Bd. 2. 1860.
- Feuerhahn, Wolff. Die Wolfische Psychometrie. – IN: Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung). Tübingen: Niemeyer. 2003.
- Fries, Jacob. Handbuch der Psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des Geistes. 1837.
- Herbart, Johann Friedrich. Sämtliche Werke. Bd. 3. Langensalza. 1888.
- Herbart, Johann Friedrich. Sämtliche Werke. Bd. 4. Langensalza. 1891.
- Kant, Immanuel. *Lectures on Metaphysics*. Ed. by Karl Ameriks. Cambridge University Press. 1997.
- Kant's gesammelte Schriften*. hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 28.
- Pacchioni, Jean-Paul (2006), *Cet esprit de profondeur. Christian Wolff – l'ontologie et la métaphysique*. Paris: Vrin.
- Überweg, Friedrich. Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. IV. Berlin. 1923.
- Vidal, Fernando. *The Science of the Soul. The Early Modern Origins of Psychology*. Chicago/London: The University of Chicago Press. 2011.