

## ПОЗНАНИЕТО КАТО ЕДИНСТВО НА СПОНТАННОСТ И РЕЦЕПТИВНОСТ В ТЕОРЕТИЧНАТА ФИЛОСОФИЯ НА КАНТ

**Христо Стоев**

*Минно-геоложки университет "Св. Иван Рилски"*

**РЕЗЮМЕ:** Настоящият доклад разглежда базисната концепция на Кант за познанието като единство от спонтанност и рецептивност. В нейната светлина стават ясни основанията на Кантовото противопоставяне между мислене и наглед. В динамиката на въпросната опозиция се изясняват и други опозиционни двойки в Кантовата философия като форма и съдържание, априорно и емпирично, интуитивно и дискурсивно.

### KNOWLEDGE AS UNITY OF SPONTANEITY AND RECEPTIVITY IN KANT'S THEORETICAL PHILOSOPHY

**Christo Stoev**

*University of Mining and Geology "St. Ivan Rilski", 1700 Sofia*

**ABSTRACT.** The present article deals with Kant's fundamental conception on knowledge as unity of spontaneity and receptivity, in which duality is to be understood Kant's contradistinction of intuition and thinking. In the dynamics of this opposition are clarified further opposite pairs in Kant's philosophy as form and matter, a priori and a posteriori, intuitive and discursive.

Базисно убеждение на Кант е, че човешкото познание, доколкото е именно познание, се явява "спонтанност" (активност) по определяне на предмета. Още с това е ясно, че познанието у Кант съвсем не е пасивно-отражателен процес, не е чисто и просто приемане на нещо дадено отвън като готово и оформено, а напротив е действено по формиране на предмета тъкмо в качеството му на "предметност" – *единство* на многообразни определения. Това непоклатимо убеждение на Кант може да се проследи като идентична тема през цялата *Критика на чистия разум* като се започне още от нейния увод в бележките относно "Коперниканския поврат", мине се през "Дедукцията на чистите разсъдъчни понятия" в нейното понятие за "синтеза", и се завърши в "Учението за метода" на чистия разум, при което разумът се схваща като една самодейност, субект и обект едновременно, което се изразява в понятието за "органично цяло". Израз на тъкмо тази спонтанност на нашето познание дава твърдението на Кант още от Увода на Критиката: "От нещата познаваме a priori само това, което сами влагаме в тях" (Кант, 1992, с. 57).

Интерес в тази връзка представлява самото Кантово понятие за "спонтанност" (*Spontaneität*) и неговият концептуален произход. Определено Кант заема термина от Лайбниц, който първоначално в съчиненията си на френски език го използва за да опише *начина* (*spontanement*), по който монадата "следвайки известен порядък" чрез собствената си природа преминава през своите различни състояния (перцепции) (Лайбниц, 1994, с. 319). Съобразно с това, може да се разбере, че при

Лайбниц терминът "спонтанно" по никакъв начин не означава самопроизволно, в смисъл на случайно. Той означава по-скоро автономно, "из себе си", следвайки собствен вътрешен принцип, в противовес на получаването на определения отвън. Същото значение има и понятието при Кант, доколкото "спонтанността" на субекта на познанието означава точно произвеждането на определения из самия себе си. Спонтанност в този смисъл означава непринудена отвън дейност, която следва своята вътрешна закономерност и принципи. Понятието за "спонтанност" по този начин се явява противоположно на понятието за "рецептивност", което се характеризира с пасивност и възприемчивост отвън. За разлика от Лайбниц обаче за Кант наред с спонтанността като елемент на отношението към света, при човека е налице и елемент на рецептивност, който елемент указва на това, че човекът е едно същество, което е "зависимо както според съществуването си, така и според нагледа си (който определя съществуването му в отношение към дадени обекти)" (Кант, 1992, с. 128). Това изказване на Кант е твърде интересно, доколкото то определя познавателното отношение като тип реално отношение между същности. Това, че нагледът определя моето "съществуване в отношение към дадени обекти", означава, че познавателното отношение се схваща все още от Кант като едно *реално*, а не чисто идеално отношение, и то отношение между съществуващи субстанции, едната от които е именно субекта на познание, а другата неговия обект. Ето защо за Кант нагледът, на който ние сме способни, определя нашето отношение на пасивни и рецептивни спрямо обекта на познание, който всъщност се

явява *обект*, само доколкото ние, в качеството си вече на *субекти*, сме го определили чрез спонтанността на нашето мислене. „Познанието ни произлиза от два основни извори на духа, първият от които е способността да получаваме представите, (рецептивността на впечатленията), вторият – способността чрез тези представи да познаваме предмети (спонтанността на понятията) (Кант, 1992, с. 129). В тази формулировка на Кант е става ясно, че опозицията спонтанност – рецептивност в рамките на човешкото познание се изразява чрез опозицията мислене (спонтанност на понятията) – наглед (рецептивност на впечатленията).

Немският изследовател на Кант Хайнц Хаймзът проследява точно тази Кантова изходна постановка в своята студия „Метафизически мотиви във формирането на критическия идеализъм“. Той убедително показва, изхождайки предимно от „предкритическите“ произведения, лекциите и рефлексите му по метафизика, че Кант в своето развитие като философ схваща познанието като частен случай на големия метафизически проблем за „общуването“ (commensio) между субстанции, чието общуване, ако те се схванат радикално в своето понятие на чисти метафизически субекти, става проблематично. Именно в този контекст Кант схваща човека като „крайно разумно същество“, при което елемента на „крайността“ обуславя неговата „рецептивност“ и определимост „от вън“ в съществуването му, докато елемента на разумност обуславя неговата „спонтанност“ и активност. Хаймзът много точно дефинира това, като твърди, че всяко „крайно познание“ „като познание, разбиране е неизбежно спонтанно; но то винаги трябва да придобива контакта със своя предмет само чрез рецептивност“ (Heimsoeth, 1956, с. 194).

Тук можем да повдигнем въпроса за отношението на човешкото познание към интелектуалния наглед (една недостъпна за нас, хипотетична способност), който се характеризира именно с това, че е изцяло спонтанен, и не притежава момент на рецептивност. Както отбелязва Хаймзът интелектуалният наглед „е означен с това, че не получава цялото съдържание отвън, а го поставя в един чист спонтанен акт“ (Heimsoeth, 1956, с. 233, с. 125). Като такъв за Кант интелектуалният наглед „изглежда“ „да принадлежи само на първоначалната същност“ (Кант, 1992, с. 228). Ето защо „сътворението на света от „първоначалната същност“ (Бога) и нагледното представяне на сътвореното се мислят като един и същ неделим непространствено-времеви акт“ (Стефанов, 1993, с. 44). Именно това бива изразено в самите определения на понятието „интелектуален наглед“, като в „наглед“ е изразено едно *непосредствено* отношение към обекта, докато в „интелектуален“ е изразена *спонтанността* и *актността* на това отношение. При човешкото познание обаче непосредственият контакт с предмета се добива чрез „рецептивност“ (сетивния наглед), докато елементът на спонтанност се състои в интелектуалното активно структуриране на даденото чрез сетивата съдържание. Тук може да се види ясно, че и Кантовото разграничение на материя (съдържание) и форма на познанието също се корени в това метафизическо противопоставяне между „рецептивност“ и „спонтанност“, между „крайност“ и „разумност“ в човешката природа. Именно по отношение

на идеята за едно абсолютно спонтанно и непосредствено познание като каквото следва да бъде разбран „интелектуалният наглед“, човешкото познание като познание на „крайно разумно същество“ се разкрива като разделено на два „ствола“, на сетиво и на разсъдък, бивайки от страната на сетивото наистина непосредствено (т.е. интуитивно) (Кант, 1992, с. 99), но пък рецептивно и пасивно (с. 99, 125, 129), а от страната на разсъдъка наистина спонтанно и активно (с. 128-130, 149), но пък „дискурсивно“ и опосредствано (с. 142-143). С това виждаме, че при Кант рецептивността на нагледа донякъде е компенсирана с неговата интуитивен характер (непосредственост), докато спонтанността на мисленето е обременена от характер на дискурсивност (опосредстваност и частичност на елементите му взети сами за себе си). От тук става ясно също така, че нагледът и мисленето имат нужда едно от друго за да формират познание, докато поотделно те в никакъв случай не могат да представляват познания. Както се изразява Кант: „Мислите без съдържание са празни, нагледите без понятия са слепи“ (Кант, 1992, с. 130).

С оглед на казаното дотук можем да се съгласим с тезата на Хаймзът от „Метафизически мотиви във формирането на критическия идеализъм“, че за Кант всяко познание като такова, а именно доколкото е познание, е „спонтанност“. Един друг немски автор, който в изследванията си върху Кант също бива причисляван към „постнеокантианската“ или „онтологическата“ интерпретация на неговото творчество, Мартин Хайдегер, предлага една друга теза, като гласи в „Кант и проблемът за метафизиката“, че познанието като такова е *наглед*. Съобразно с това, той, изхождайки от крайността на човешката способност за наглед, се стреми да обоснове тезата, че същината на мисленето се корени именно в характера на нагледа, и в този смисъл мисленето се оказва нещо резултативно и по този начин компенсаторно към самата ни способност за наглед. С оглед на тази своя теза Хайдегер твърди: „Крайността на човешкото познание трябва да бъде търсена на първо място в крайността на свойствения нему наглед. Това, че една крайна познаваща същност „също“ трябва и да мисли, е следствие на крайността на нейният наглед“ (Heidegger, 1973, с. 24). Тази теза обаче що се отнася до Кант е незащитима. Мисленето е заложено в самата същност на „крайното разумно същество“ и поради това не може да е резултативно от крайността на нагледа му. Много показателно за това е, че Кант използва в „Критика на чистия разум“ много често и изрази „крайно мислещо същество“, при което става ясно, че той схваща двете определения като противопоставени (Кант, 1992, с. 127-128). А в този контекст никак не е случайно, че Хайдегер заменя в този стандартен Кантов израз определението „мислещ“ с „познаващ“. Нещо повече, когато Хайдегер използва понятието за „първоначален наглед“ за да подкрепи тезата за крайността на човешкия наглед, пропуска да отбележи, че „първоначалния наглед“ по необходим начин се схваща като „интелектуален“, и обратно (Кант, 1992, с. 128). А това чисто и просто означава, че интелектуалният характер на кое да е познание, а следователно и самото мислене, не може да е нещо резултативно от крайността на нагледа, след като той е присъщ и на познанието на самата „първоначалната

същност". Един друг аргумент против тезата на Хайдегер е и близостта на Кантовите понятия за "нещо само по себе си" и "ноумен". Това че "нещата сами по себе си" могат да се разглеждат като *ноумени*, т.е. като интелигибилни, умпостижими същности, за които обаче не притежаваме наглед, показва че за Кант мисленето (интелектуалното в познанието) не само че не е следствие на крайността на нагледа както твърди Хайдегер, но че то е, което ни доближава до безкрайното същество. Следователно при един чисто историко-философски подход не би могла да се удържи тезата, че при Кант познанието е собствено наглед.

Другояче обаче стоят нещата с обобщението на Хаймзют, което не води до консеквенции, които да излизат радикално извън Кантовото гледище относно познанието. Бихме могли да се съгласим с него, че познанието при Кант е собствено спонтанност, активност и не би могло да съществува познание, в което да присъства само рецептивен момент. Рецептивността според Кант води единствено до "модификации", до вътрешни състояния на субекта (Кант, 1992, с. 172, 173, 177), който в този смисъл дори не бива да се схваща като субект, доколкото е изцяло пасивен. Тези вътрешни модификации като такива, "усещанията" не биха могли да имат следователно нищо общо с обективното познание на един външен предмет. За да е възможно да има "обект" за Кант е необходимо да има субект, т.е. активност и спонтанност. За да е възможно да се възведат тези модификации на моето вътрешно състояние до ранга на представи за обективен предмет, е нужна моя субектна активност по структуриране на тяхното съдържание. За да е възможно многообразното съдържание на сетивата да се доведе до *предметно* единство, то да добие формата на "предметност", за това е нужна субектна дейност по "синтезата" на това многообразно.

С оглед на казаното дотук бихме могли да преутвърдим тезата на Хаймзют, че "трайно убеждение на Кант е, че за истинско, пълно, непосредствено познание може да става дума само тогава, когато самият субект на познанието тепърва полага предмета" (Heimsoeth, 1956, с. 193). При човека обаче, доколкото той е *крайно* разумно същество, това важи само по отношение на формата на познанието; съдържанието напротив се "дава" отвън чрез рецептивността на сетивата. Тази спонтанност в познанието за Кант е обаче несъмнена, именно доколкото се изисква то да е *познание*. Хаймзют обвързва тази спонтанност в познанието пряко с неговия априорен елемент, доколкото познаващият създавайки предмета в неговата форма, притежава "предметността" на предмета преди, а *priori*, самия предмет. Тук обаче би трябвало да сме по-предпазливи, доколкото за да обосновем априорната форма на сетивния наглед би трябвало да се откажем от отричането на спонтанност в него, нещо което позицията на самия Хаймзют не предполага. Ако признаем обаче наличието на спонтанност дори и в сетивността, тогава наистина спонтанност и априорност биха се припокривали; в противен случай би трябвало да се задоволим с извеждането на априорния елемент на сетивността от нейната специфична определеност (както бе сторено в началото на главата).

Забележително е, че според Кант тази спонтанност, чрез която става възможно всяко познание, сама не може да стане предмет на познание, защото това би означавало тя да загуби определенията си на спонтанност и да се превърне в предметност за една друга спонтанност. Ето защо ние най-вече можем да съдим за нея изхождайки от нейните действия във вече конституираната предметност. По същия начин ние никога не бихме могли да имаме чистата форма на едно познание, доколкото всяко познание за да бъде такова, необходимо е реално единство на форма и материя. Едва и само в трансцендентално-философската рефлексия е възможно отделянето на формалния от материалния елемент на познанието, като това отделяне си остава идеален резултат на един чисто философско-методологически подход. Съответно едва в тази рефлексия е възможно и отделянето на априорната спонтанност, по-скоро на нейния чист продукт от останалите компоненти на "реалното познание".

Ето защо когато Кант говори за тази спонтанност, той винаги го прави с оглед на нейните действия в нещата, в предметите. "От нещата познаваме а *priori* само това, което сами влагаме в тях" (Кант, 1992, с. 57). Г. Мартин много просто и ярко изразява спонтанността, за която става дума тук: "Всяка свързаност е свързване, всяко единство е единяване" (Martin, 1969, с.208). За Кант всяко едно отношение или връзка в познавателното съдържание е продукт на собствената спонтанност и активност на познаващия.

Изхождайки от тази позиция, можем да разберем защо Хусерл говори при Кант за едно постоянно и "скрито" функциониране на разума, при което той "непрекъснато рационализира сетивни данни", чийто резултат се явява "сетивно-нагледния предметен свят – емпирична предпоставка за всяко естествено научно мислене" (Хусерл, 1992, с. 131). Изхождайки от тази мисъл може лесно да видим, че вече при научното познание разумът намира в емпирията самия себе си, и познава там не нещо друго, а тъкмо самия себе си. В този смисъл следва да се разбира и твърдението на Кант, че там "където разсъдъкът преди това не е свързал нищо, там той не може и нищо да разложи" (Кант, 1992, с. 169). Така че може с основание да се твърди, че за големия немски философ дори и "предметното познание" (а не само трансценденталното) е едно себеразкриване и себетълкуване на разума, разбира се в сферата на явленията, и че в този смисъл "познанието е себепознание на субекта" (Стефанов, 1981, с. 16). Този мотив за себепознаващия се разум намира разбира се своята кулминация във философията на немския идеализъм след Кант (Фихте, Шелинг, Хегел) и затова е нужно да се отчете спецификата на Кантовата постановка, която в литературата върху Кант е формулирана и по следния начин: "Според трансценденталния или "формален" идеализъм това, което човешкото познание има за предмет е само идеалното. [...] При това този предмет не е идеалното изобщо, а като дадено в опита, като опитно съдържание" (Стефанов, 1981, с. 56).

Това че познанието при Кант се разбира като спонтанност, активност, действие е засвидетелствано дори на чисто езиково ниво. В главата за "Дедукцията на

чистите разсъдъчни понятия" на няколко места се говори за действия (Handlungen) на разсъдъка (Кант, 1992, с. 142, 201-202), като "функциите" на разсъдъка, върху които почиват понятията, се определят като "единството на действието (Handlung) да се подвеждат различни представи под една обща представа". Свързаността (синтезата) в многообразното на сетивата не може да се даде от самото сетиво, а се "създава" (hervorbringen) чрез едно действие на разсъдъка (Кант, 1992, с. 203). Когато обаче се набляга на спонтанния и действителен характер на човешкото познание, трябва винаги да се държи предвид ограничеността на интелектуалните действия до явления. За нас като познаващи е възможно да "творим" предметите на познание само защото "като явления предметите съставляват нещо, което е само в нас, тъй като модификацията на сетивността ни съвсем не може да се намира вън от нас" (Кант, 1992, с. 219). Ако разглеждам обаче същите тези явления на предметното познание, "сетивните същности" в едно друго отношение, а именно като сътворени от Бога, то тогава аз ги разглеждам вече не като явления, а като "ноумени" (Кант, 1993, с. 149). Тази нагласа на Кант да разбира под такъв акцент "явленията", и съответно разликата им с "нещата сами по себе си" най-изчистено е изразена в една мисъл, срещаща се и в по-късните *Рефлексии по метафизика*: "Така както Бог е

създател на нещата сами по себе си, човекът е principium originarium на явленията" (цит. по Heimsoeth, 1956, с. 250). А в *Критика на чистия разум* една от най-изразителните формулировки на човешката познавателната спонтанност във въпросния феноменален (и респективно структурно-формален) план е следната: "Не можем да си представим нища като свързано в обекта без преди това да сме го свързали сами" (Кант, 1992, с. 169).

### Литература:

- Кант, И., *Критика на чистия разум*, С., 1992  
Кант, И., *Критика на практическия разум*, С., 1993  
Лейбниц, Г. В., *Сочинения*, т. 1, Москва, 1994  
Стефанов, И., *Кант и проблемът за диалектиката*, С., 1981  
Стефанов, И., *Хайнц Хаймзот и Имануел Кант*, в сп. *Философски преглед*, 1993, бр. 1-2  
Хусерл, Е., *Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология*, С., 1992  
Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1973  
Heimsoeth, H., *Studien zur Philosophie Kants*, Köln, 1956  
Martin, G., *Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin, 1969.

*Препоръчана за публикуване от катедра "Философски и социални науки", Хуманитарен департамент*