

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИ ФАКУЛТЕТ

Том LIV

Книга втора

1960

ANNUAIRE DE L'UNIVERSITE DE SOFIA
FACULTE DE PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE

Tome LIV

Livre II

1960

РАЗВИТИЕ НА СХВАЩАНИЯТА ЗА ПРИЧИННОСТТА

Асист. ИВАНКА АПОСТОЛОВА

LE DEVELOPPEMENT DES CONCEPTIONS DE LA CAUSALITE

Asist. Iv. APOSTOLOVA

ДЪРЖАВНО ИЗДАТЕЛСТВО „НАУКА И ИЗКУСТВО“
София — 1961

ПРЕДГОВОР

Философският въпрос, към който съвременната физика проявява най-голям интерес, това е въпросът за причинността. Той е свързан със смисъла на научното изследване — възможността за научно предвиждане. Откритията в съвременната физика показват несъстоятелността на класическия детерминизъм. Съвременната буржоазна философия се мъчи да „докаже“, че причинните закони имат вероятен характер, че причинното отношение между явленията няма характер на общо отношение.

Характерно е, че тя не използва никакви нови по същество теоретически аргументи, а се връща към старите идеи на Юм и по-рядко на Кант, обявявайки ги за „логически непротиворечиви“.

Поради това в борбата с буржоазната философия днес особено значение добива оценката на старите идеи по въпроса за причинността.

Задачата на автора е да докаже, че само от позициите на диалектическия материализъм може да се отговори на въпросите, свързани с причинността, които развитието на философската мисъл и развитието на естествознанието, специално физиката, поставят.

Пътят, по който се върви, е разкриване на метафизичността и механичността на домарксовия материализъм по въпроса за причинността. Механистическият материализъм разглежда връзките и отношенията между телата като външни по отношение на тях и схваща причината като субстанция, не познава диалектиката на общото и единичното.

Особени усилия са положени за доказване логическата несъстоятелност на опитите на идеализма да отрече обективната причинност.

Заедно с това се подчертава, че схващанията за причинността непрекъснато са се развивали, защото са свързани с непрекъснато развиващата се човешка практика, чийто главен обект е природата, т. е. с развитието на естествознанието.

В заключение авторът обосновава марксистко-ленинското схващане за причинността. Основното в това схващане е доказването на общия характер на причинните връзки чрез разглеждане на обективното отношение между общо и единично в материалната действителност. Причината е определена като взаимодействие, с което е преодоляно схващането за външния характер на отношенията. Авторът счита, че по такъв начин марксистко-ленинската философия решава въпроса за причинността, поставен от съвременното развитие на физиката.

УВОД

Проблемата за причинността заема твърде голямо място в развитието на философията. Преди всичко тя е свързана с основния въпрос на философията — за отношението между битието и съзнанието. Има ли причинна връзка между външния свят и нашето мислене; ако има, то може ли причиненото да е различно от причината; ако причиненото и причината са еднородни в най-дълбоката си същност, то дали тази същност е материална, или духовна? Всички тези въпроси предполагат, а и същевременно обуславят изясняването на причинното отношение между нещата. Затова не е случайно, че няма философска система, в която да не се анализира причинността.

От първопричината на древните гърци до „причинните линии“ на Ръсел в съвременната буржоазна философия срещаме многобройни опити да се разреши въпросът за причинността. Причината като първопричина, т. е. като някаква субстанция, в схващанията на Милетската школа, причината като отношение в скептическата философия на Енесидем и Секст Емпирик, причината като форма или закон на нещата във възгледите на Бейкън, причината като движение във философията на Хобс, причината като знак според Беркли, причинността като „животинска вяра“ на Юм, причината като априорна категория на познанието според Кант, причината като диалектическо взаимодействие в идеалистическата философия на Хегел, причината като взаимодействие на материални, обективно съществуващи явления в марксистическата философия — това са част от разрешенията, които дават отделните философи на този въпрос.

Тези решения на въпроса за причинността се определят преди всичко от отговора на основния философски въпрос в дадена система. Ясно е, че материализмът във всичките си форми разглежда причинността като обективна, а идеализмът — като субективна категория. Известно е, че решението на основния философски въпрос в най-голяма степен зависи от това на страната на коя класа в обществото стои даден философ. В този смисъл възгледите за причинността се определят от общественно-историческата обстановка и имат в края на краищата класов характер.

От друга страна, възгледите за причинността са тясно свързани с развитието на естествознанието.

Господството на класическата механика на Нютон през XVIII и XIX в. определя господството на механизма в схващанията за причинността. През този период е характерно влиянието на физическите

идеи върху философските схващания. Това се определя от грамадното значение, което оказва Нютоновата механика върху развитието на науката въобще. Всъщност с откриването на механическите закони от Нютон е свързан първият опит на човека цялостно да измени света. Не случайно бурното развитие на науката и индустрията в буржоазното общество се гради върху законите на класическата механика.

„Кризата“, която започва във физиката от края на XIX в. с откриването на квантовата теория, теорията на относителността и по-късно с вълновата механика и с откриването на високите енергии, навлиза в нов етап, разрушавайки механическите представи, и изисква от философията ново понятие за причинността. Сега вече приоритет добиват общите философски схващания, които определят в най-голяма степен интерпретирането на данните на физиката.

Докато доскоро между голяма част от крупните учени-физици господствуваше индетерминизмът, напоследък почти всички приемат (макар все още с уговорки) детерминистичното тълкуване на явленията в микромира, макар че до това тълкуване те стигнаха по различни пътища. Тези пътища в голямата си част минаваха през позитивизма. Оказа се, че схващането за причинността на диалектическия материализъм завоюва твърде голямо признание независимо от това, дали се приема съзнателно от мнозинството физици. В основата на това схващане са идеите на диалектическия материализъм за пространството и времето като форма на движението на материята, за противоречивия характер на движението и за законите като описващи самодвижението на нещата като израз на борбата на противоположности, а не като външни правила относно явленията. Обаче съвременните буржоазни философи продължават неправилно да тълкуват физическите явления.

На трето място възгледите за причинността на даден философ се определят от логиката на развитие на идеите във философията до него. Въпреки голямото разнообразие от схващания за причинността в историята на философията логиката в развитието на този въпрос е много ясно изразена.

В цялостното развитие на философията се набелязват две противоположни схващания: причината като субстанция и причината като отношение. Първият възглед е свързан главно с развитието на материализма до Маркс. Той изтъква обективността на причинната връзка, но не може да обясни отношенията между нещата като присъщи на обективно съществуващите материални неща главно поради своята метафизичност. Този материализъм обявява причината за материална субстанция, която се препася от тяло в тяло.

Идеализмът обръща внимание главно на причинната връзка като отношение. Оставайки в плен на механицизма, от който страда и домарксовият материализъм, идеализмът и главно субективният идеализъм не намира причинното отношение нито в явлениято, което се нарича причина, нито в явлениято, което се нарича следствие, и обя-

вява причинното отношение за субективно. Главният недостатък и на двете схващания е, че разглеждат отношенията като външни относително съотносимите неща, като нещо трето между тях и не разбират диалектиката на общо, особено и единично в обективния свят.

Най-общо казано, развитието на възгледите за причинността се подчинява на закона за отрицание на отрицанието. В древногръцката философия представителите на Милетската школа схващат причината като субстанция. До такъв възглед е близък и Демокрит. Питагорейците, елестите и Платон развиват на идеалистическа основа схващането за причинността като отношение. Аристотел се опитва да обедини тези две схващания на непоследователна материалистическа основа. Но макар че не успява да преодолее Платон, той се доближава по-скоро до схващането на причината като субстанция. Възгледът за причината като субстанция се развива след Аристотел от епикуреите. Схващанията за причинността като отношение намират завършен вид в скептическата философия. С това завършва „първият кръг“ по въпроса за причинността в историята на философията.

В буржоазната философия главно Бейкън и Хобс оформят вече значително по-разработен възглед за причината като субстанция. Свързан с развитието на частните науки и главно на механиката, Хобс разглежда тази субстанция не като някакъв вид материя, както правят това древногръцките философи, а като движение. Завършен вид този възглед намира в логическата система на Спиноза.

Субективният идеализъм на Беркли и Юм в борба с материализма разглежда причинността като отношение. Използвайки аргументите на древните скептици, той довежда скептицизма до логически завършък. Кант развива възгледа за причинността като отношение, разглеждайки я като априорна форма на съзнанието.

Възгледите и на материализма, и на идеализма в буржоазната философия са подчинени на разбирането за причинността като механическо взаимодействие.

Хегел стига до идеята за причинността като диалектическо взаимодействие от позициите на обективния идеализъм. Хегел развива гениалните догадки на Хераклит от древността и обобщава цялото развитие на историята на философията, но обективната диалектика на материалните явления остава чужда за него.

Марксихеската философия се връща към материализма, обогатявайки го с диалектиката. Причинността е обективно отношение, присъщо на материалните явления.

Съвременните буржоазни философи по същество не прибавят нито един съществено нов теоретически аргумент към аргументите на класическите представители на идеализма. При това най-крупните представители на съвременната буржоазна философия в търсенията си непрекъснато менят своите позиции. Разбира се, тези промени са все в рамките на идеализма. Ръсел например започна като обективен идеалист, мина през позитивизма, провъзгласявайки в известната си „Ис-

тория на западноевропейската философия“ за най-голям авторитет Юм. Напоследък от субективния идеализъм той отива към априоризма на Кант. Тези лутания показват невъзможността от позициите на идеализма да се решат въпросите, които развитието на естествознанието поставя.

Съвременната буржоазна философия неправилно тълкува постиженията на съвременната физика. Трябва да се отбележи, че това тълкуване не засяга същността на физическата теория като такава. Например съвременната квантова механика се приема от всички физици. Философското интерпретиране предполага излизане въвн от рамките на физиката, разглеждане на нейните основни положения от гледище на една по-обща философска теория и от такова гледище правене на по-общи предвиждания за нейното бъдещо развитие. Самото пък развитие на физиката показва доколко оправдана или не е по-общата теория, на която тя се е опряла. Цялата история на физиката доказва несъстоятелността на идеализма и правотата на материализма и диалектиката. В настоящия момент, когато се работи за изграждане на единна теория на полето, от особено голямо значение е на какви общофилософски понятия ще се опре физиката. В това отношение борбата между идеализма и диалектическия материализъм е борба между идеалистическото и материалистическото схващане за причинността. Схващанията за причинността в съвременната буржоазна философия, макар да са насочени против механическия детерминизъм, не преодоляват механицизма и метафизичността на този материализъм. Това е основният недостатък на т. нар. индетерминизъм на идеалистическата философия.

Съвременната физика показва крушението на механицизма във всичките му форми. По своя характер тя е дълбоко диалектична. И затова диалектико-материалистическото схващане за причинността е единственото, което може да служи за развитието на физиката.

А. СХВАЩАНИЯТА ЗА ПРИЧИННОСТТА В ДОМАРКСОВАТА ФИЛОСОФИЯ

І. Причинността в древногръцката философия

Значението на възгледите за причинността на древногръцките философи се определя от няколко фактора: в тази философия се формулират основните философски въпроси; второ, тя е оказала голямо влияние върху развитието на цялата нова философия дори с това, че абсолютизираните от схоластиката нейни положения са критически разгледани и е направен опит за тяхното преодоляване в класическата буржоазна философия; трето, за тази философия все пак имаме най-точни сведения. (Разглеждането на причинността е било любима тема в древноиндийската философия, както изглежда от труда на Радхакришнан за тази философия, но нямаме свидетелства от нея.)

В схващанията на представителите на Милетската школа причинността не се разглежда като понятие, отразяващо някакви връзки от действителността. Тяхната философия е насочена към търсене на първопричината на нещата, която първопричина е независима от човешкото съзнание. В техните схващания е изразен възгледът за причината като някаква субстанция, която е основа на всички неща.

Такава първопричина според Талес (624—547 г. пр. н. е.) е водата. За изследването, което авторът иска да направи, е съществено, че Талес разглежда причината на нещата като една скрита тяхна същност, която не можем да доловим непосредствено със сетивата; второ, тази причина е едно вещество и, трето, следствието има същата природа, каквато и причината — всичко е вода, различна е само формата, — възглед, намиращ завършен вид в учението на Аристотел. Крайно наивно е да се търси някаква първопричина и тази първопричина да се отъждествява с една конкретна форма на съществуване на материята, защото, ако причината беше една, то въобще не е възможно изменението и разнообразието в света. Талес не поставя дори въпроса за причината на самото изменение на тази първопричина и преминаването ѝ в различни форми.

В основата си сходни с възгледите на Талес са възгледите на Анаксимандър (610—546 г. пр. н. е.) и Анаксимен (средата на VI в. пр. н. е.). Като първопричина на нещата Анаксимандър определя апейрона. Той идва до идеята за апейрона, опитвайки се да обясни как става преминаването от един елемент в друг. Под елементи Талес, Анак-

симандър, Анаксимен са разбирали огъня, водата, земята и въздуха, които Анаксимандър нарича „стихии“ и са противоположни една на друга. Анаксимандър стига до убеждението, че тъй като тези елементи са противоположни, не могат да съществуват заедно. Но ако един от тях е безкраен, то останалите биха изчезнали, не може да се обясни тяхното появяване. Анаксимандър разрешава това противоречие с допускането на неутрална субстанция — апейрона. Съввеждането на неопределената първопричина — апейрона, всъщност се абсолютизират качествените различия между нещата, защото, ако за Талес всичко е вода, то Анаксимандър счита, че огънят и водата не могат да имат една и съща основа — причината не може да бъде противоположна на причиненото — водата не може да се превърне в ней противоположното ѝ.

Допускането на Анаксимен, че основата на всичко е въздухът, бележи напредък, тъй като в основата на всички изменения се поставят количествени отношения — различието се получава чрез разредяване и съгъстяване на въздуха. В този възглед се съдържа и идеята, че за да има изменение, са необходими противоположни състояния на основната причина. Всичко е въздух (Анаксимандър смята, че наред с въздуха не могат да съществуват вода, огън и пр. като първопричини, и Анаксимен, изглежда, е съгласен с него. Но единната първопричина, за да се изменя, трябва да притежава противоположни, количествено различни състояния).

Абсолютизирането на количествените отношения води до идеалистическата философия на питагорейците (Питагор, 571—497 г. пр. н. е.). Развивайки математиката, те насочват вниманието си към отношението между математическите представи и външния свят и установяват, че геометрията има работа с точни окръжности, но нито един предмет от действителността не е точно кръгъл. Следователно идеите са по-съвършени от материалните неща. Това води до идеята за свръхсетивен свят. Обаче, както отбелязва Аристотел, питагорейците са видели в числата свойства и отношения, присъщи на хармоничните съчетания. Тези свойства на числата те приписали и на нещата от външния свят, защото според тях причината на нещата са именно числата. Приписвайки реда на числата и законите между тях на външния свят, питагорейците на идеалистическа основа стигат до схващането за строга причинна връзка на всичко в света. Както съобщава Т. Гомперц (Греческие мыслители, С. Петербург, 1911 г.), най-убедителен пример според тях за закономерностите между вещите се явява смяната на годишните времена и появяването в определени срокове на небесни тела. Макар и на идеалистическа основа, те обръщат погледа си към отношенията между нещата. Причинността те също схващат като отношение. (Но този въпрос не е развит в питагорейската философия.) Тези отношения обаче не се разглеж-

дат диалектически, а като количествени, математически отношения на базата на числото.¹

Противоположностите между явленията, но вече живо диалектически и като противоположности на обективно съществуващи материални неща разглежда Хераклит (530—470 г. д. н. е.). Във фрагментите, останали от съчинението на Хераклит „За природата“, се говори за обща, вселенска закономерност и за господство на причинността. „... всичко произлиза чрез борба и по необходимост...“² В света съществува единство, но това единство се постига в резултат на различията.

Тълкувайки идеалистически откритията в съвременната физика, Ръсел счита, че енергията трябва да замени материята като някакво вечно начало. Но тази енергия според него не е израз на общоразпространеното понятие „вещи“, а е характерна особеност на физическите процеси. Тази енергия могла да се сравни с Хераклитовия огън, но това е горене, а „що гори“, изчезвало от съвременната физика. Ръсел не е прав, що се отнася до Хераклит и що се отнася до съвременната физика. За Хераклит огънят е материален процес и освен това, говорейки за единство, той има предвид именно относителното постоянство на предметите. А в съвременната физика е известно, че винаги, когато става дума за „пренасяне“ на движение, се има предвид и пренасяне на материя. Критиката на Ръсел в най-добрия случай е оправдана по отношение на метафизическия материализъм.

Причинността, разбрана като всеобща необходимост, Хераклит свързва с универсалното взаимодействие, а само въз основа на универсалното взаимодействие може да бъде правилно разбрана причинността. Относно това схващане на Хераклит Ленин пише: „Хилядолетия са изминали, откакто се е зародила идеята за „връзка на всичко“, за „верига от причини“. Сравнението на това, как в историята на човешката мисъл са били разбирали тези причини, би дало безспорно доказателна теория на познанието.“³ Крачката напред, която прави Хераклит, е в това, че способността към движение той разглежда като вътрешна същност на света. Това е въпросът за самото движение на материята. От това схващане логически следва, че причинността е вътрешно, присъщо на материалните неща отношение.

Елеатите отричат взаимната връзка като взаимодействие. Взаимодействието, както и движението, е само видимост. В основата на света стои неизменна субстанция, този свят е единен, без пусто пространство. Следователно движението е невъзможно. Но като отричат изменението, те отричат и понятието за време, което няма никакво

¹ В. И. Ленин, *Философски тетрадки*, Изд. на БКП, 1956, стр. 233.

² *Материалисти Древней Греции*, Госполитиздат, 1955.

³ В. И. Ленин, *Философски тетрадки*, Изд. на БКП, 1956, стр. 294.

значение, щом нищо не се извършва в него. В резултат на всичко това те отричат и обективната причина. Ние виждаме движение, но не сме в състояние да го изразим в логиката на понятията. (Всъщност елеатите поставят въпроса за отношението между сетивно и логично познание, обаче неправилното решение, което му дават, и до днес служи на буржоазните философи в доказване несъответствието между видимост, понятия и думи.) По въпроса за причинността смисълът на известните апории на Зенон (акме, 460 г. д. н. е.) е изискване логическо доказателство на движението, което има съществено значение за по-нататъшното развитие на възгледите за причинността. Хегел отбелязва, че всъщност философията на елеатите е дълбоко диалектична. Отричайки диалектиката на външния свят, те показват логическите противоречия, до които идва мисълта в разглеждането на движението. Според Хегел антиномиите на Кант не са повече от това, което е направил Зенон. Зенон не просто отрича реалността на движението, а показва необходимия начин на мислене, който трябва да се спазва при определяне на това движение.

Схващанията на елеатите са логическо следствие от разбирането на причинността от представителите на Милетската школа, питагорейците и Хераклит; за Талес, Анаксимандър и Анаксимен причината на всички неща е някаква основна субстанция. Питагорейците загатнаха, че тя (причинността) е отношение между нещата. Хераклит в известна степен обедини тези два възгледа, приемайки като първопричина огъня, на който е присъщо самодвижение. Но неговите догадки колкото са блестящи, толкова са и тъмни. Елеатите поставиха въпроса да се докаже логически движението, т. е. „ставането“, а отгук и причинността. След Емпедокъл и Анаксагор следващото ново по принцип решение дават атомистите — Левкип и Демокрит.

В своята философия Емпедокъл (483—423 г. д. н. е.) не тръгва от въпросите, поставени от елеатите и питагорейците, а продължава търсенията на Милетската школа. В основата на всички неща стоят вечни и неизменни корени: земя, вода, въздух и огън, но на тях не е присъщо вътрешното движение на огъня на Хераклит. Те са неизменни и се привеждат в движение от „враждата и дружбата“. Това не са никакви сили, а субстанции. Хегел счита, че „враждата и дружбата“ са идеални същности, а Секст Емпирик ги поставя наравно с другите корени и отбелязва, че според Емпедокъл корените са шест. Опитът на Емпедокъл е насочен към (ако си послужим с по-късно въведената терминология) механическо обяснение на света. С Аристотеловата терминология — той вижда действащи и материални причини. Аристотел отбелязва в „Метафизика“, че любовта у Емпедокъл е и движеща причина, защото съединява нещата, а е и материя, защото е част от общата смес (вода, въздух и пр.). За него е характерно едно по-конкретно разглеждане на явленията. Нещата са сведени не до един, а до четири корена, а взаимодействията са също определени — дружба и вражда. Това разчленяване води

до известна метафизичност. Известни са възгледите на Емпедокъл, че простото количествено различие в съединението на две и повече тела се явява основа за качественото различие на чувствените свойства на съставното тяло. Това е опит да се обясни на механистическа основа видимото многообразие в света.

Докато Емпедокъл не е особено ясен в разглеждането на причините за изменението — враждата и дружбата, то на този въпрос Анаксагор (500—428 г. д. н. е.) отделя особено внимание с въвеждането на „нус“ — ум. Макар че Анаксагор по думите на Симплиций е считал „нус“ за най-лекото и най-чистото от всички неща, а не духовна субстанция или телеологически принцип, то „нус“ в известен смисъл е противопоставен на материята като нейна действаща причина или като субстанциализирано движение. Анаксагор се опитва да обясни всичко ставащо в материалния свят като следствие от движението с механически причини, но не успява да стори това. Той приписва на „нус“ известна целесъобразност като ум. (Не е незначителен за тези схващания на Анаксагор и фактът, че той живее по времето на Перикъл, когато човешките способности особено ярко се проявяват.) Свързвайки действащата причина с ума, Анаксагор в смътна форма поставя въпроса, особено съществен в по-нататъшното развитие на схващанията за причинността — причинността е свързана с човешката дейност, насочена към изменение на природата. Тълкуването вече на тази дейност разделя по-нататък материализма от идеализма. Схващането на Анаксагор за „нус“ като действаща причина е интересно и в друго отношение. Талес приемаше за материална и действаща причина едно вещество, Хераклит — един процес, а Анаксагор — ум а. С това по принцип се изчерпват възможностите за обясняване на действащата причина. Много по-късно метафизическият материализъм в своите схващания за причината по същество ще приема схващанията на Талес, идеализма на Анаксагор. Диалектическият материализъм разглежда причината като материален процес. Не случайно Ленин по въпроса за причинността отбелязва не друг, а Хераклит от древните гърци.

Това е, разбира се, една твърде далечна аналогия, отнасяща се до насоката в разрешаване на даден въпрос, а не в конкретното му решение.

Ако се съгласим, че развитието на схващанията за причинността върви по пътя на едно отрицание на отрицанието, то с философията на Анаксагор, Емпедокъл, Левкип и Демокрит първият кръг е завършен. От дълбоките, но стихийни догадки на йонийците през съмненията на елейците ние се връщаме, особено с философията на Демокрит, към основното в схващанията на йонийците, значително по-задълбочено, към едно оформено схващане за причинността. Разбира се, като цяло този кръг е първият етап в древногръцката философия — оформяне „линията на Демокрит“

Интересно е, че Левкип и Демокрит са били непосредствено свързани с философията на елеатите (Маковелски, Т. Гомперц). Аргументите на елеатите против действителността на движението те преодоляват с допускането на атоми (материя) и празно пространство, в което атомите се движат. Аристотел прави критика на тези схващания на Демокрит, изтъквайки, че в празно пространство атомите биха се движили с безкрайно голяма скорост. В „Метафизика“ той отбелязва, че тези мислители подобно на другите до тях остават в сянка въпроса, откъде идва движението и в каква форма се получава то във вещите. В тази връзка е справедливо да се отбележи, че атомистите, като отклоняват този въпрос, се проявяват като по-строги учени от гледище на съвременната физика. Не е известно обаче някой да прави критика, че празното пространство от гледище на една последователна материалистическа теория за обяснението на света е непоследователно допускане като нещо различно и противостоящо на материята. Възгледите за пусто пространство добиват особено голямо значение с господството на класическата механика на Нютон. Законите на Нютон са приложими към система, движеща се инерциално относно абсолютното пространство и време. Възраженията на Лайбниц против абсолютното пространство, близки, от една страна, до възгледите на Аристотел по този въпрос, и, от друга, до тези на Айнщайн, не намират отзвук в своето време, защото Лайбниц не можа да обясни разликата между инерциалните и неинерциалните системи.

С така построената си теория Демокрит за разлика от Анаксгор обявява наново самодвижението на материята вместо „нус“. Силата на учението на Демокрит в негово време, а и по-късно (схващанията на Евклид, че той, както и Архимед, не се занимава с общи философски въпроси, са по-близки до тези на Демокрит, отколкото до Аристотел, и то по време, когато Аристотеловото учение е господствувало) се определя от това, че той развива своята философия и специално възгледите си за причинността под влияние на необходимостта да се разрешат противоречията между старата теория и новия експериментален материал, новата научна практика — развитието на естествознанието. Конкретно за Демокрит е известно, че той е бил един от най-образованите хора на своето време. Пътувал много, той е бил запознат със съвременното равнище на математиката, астрономията и пр. и има известен принос в разработването на тези науки. Математическата необходимост за разлика от питагорейците той отнася като присъща на самите материални предмети. (Въпросът за отношението между понятието и вещите той не разглежда.) Широко известна е мисълта, която обобщава схващанията на Демокрит по въпроса за причинността и която се приписва на Левкип: „Нито една вещь не възниква безпричинно, но всичко възниква на някакво основание и по силата на необходимостта.“¹

¹ Материалисты Древней Греции, М., 1955, стр. 66.

Основното в разбиранията на Демокрит е, че съществува всеобща причинност, разбрана като необходимост. Това е развитие на схващанията за причинността в смисъл, че причината не се разглежда като някаква вещ, от която е направена друга. Причината е вече, лай-общо казано, някакво изменение на условията, някакъв закон. Това схващане е израз на материалистическите схващания на Демокрит. Ако приеме, че причината на нещата е някакво тяло, то той би трябвало да приеме, че причина за съществуването на атомите и пустотата е нещо различно от тях, което, ако се приеме, би трябвало да има свръхестествен характер. (Докато приемането на причината като някакво вещество за по-наивните възгледи е материалистическо тълкуване, то за една по-съвършена система, именно защото е твърде наивно, може да води до идеалистически заключения.)

Случайни явления според Демокрит не съществуват обективно. Случайността е прикритие от хората на тяхното незнание или безразсъдност. Според Аристотел (по свидетелство на Симплиций) Демокрит не стига до плоско разглеждане на необходимостта, а свежда случая до други, странични причини. Например причина да се намери съкровище е копаенето на земята. Причина за копаенето на земята е желанието да се посади дърво.¹ Тук има смесване на обективни връзки и субективен момент. Съществено е, че той търси причинно обяснение и на случайността, но не може да обясни отношението между случайност и необходимост. В цитираното съчинение се съобщава, че в своето учение за образуването на света Демокрит се ползува от случая. Това по-скоро е безсилието на Демокрит да обясни света, отколкото преодоляването на абсолютният детерминизъм. Диоген Лаерций обаче счита, че Демокрит, доколкото допуска случаят, прави това само в смисъл на противопоставяне на телеологията. „Вихърът“ е възникнал от само себе си, той е причина на всичко, него Демокрит нарича необходимост.

Но във връзка с едно последователно разглеждане на неговите възгледи за причинността стои един друг въпрос — обяснението на самата причина като взаимодействие. Това обаче той не прави. Очевидно като строг учен той е отбягвал да прави обобщения, когато му е липсвал достатъчно експериментален материал. Затова на атомите той не приписва сила, а само форма, ред и положение като една статична форма на взаимодействие. И затова Аристотел е прав, когато отбелязва, че Демокрит (и Емпедокъл), сам това не забелязвайки, свежда възникването на една вещ от друга само във видимостта. Смиътът на тази забележка е, че те не могат да обяснят възникването. Значението, което Демокрит отдавал на въпроса за причинността, личи от дошлите до нас заглавия на неговите съчинения: Причини на небесните явления, Причини на въздушните явления и т. н.

¹ Демокрит в его фрагментах и свидетелствах древности, ОГИЗ, 1935, стр. 59—60.

Противоположна на „линията на Демокрит“ в древногръцката философия е „линията на Платон“ (427—347 г. д. н. е.).

Възгледите на крупния идеалист в древността и идеолог на робовладелската аристокрация се оформят под влиянието на Хераклит и Кратил, на елеатите и питагорейците. Аристотел съобщава, че като млад Платон се е увличал в изучаването на Хераклит и Кратил, според които всички сетивни вещи се намират в непрекъснато движение и затова знания за тези вещи не съществуват. Това той свързва с учението и математическите постижения на питагорейците — общите, математически и други идеи, които имаме, не са отражение на действителността, в която всичко е променливо. Тези идеи Платон пренася в единното битие на елеатите, неподвижно и неизменно — света на идеите. (Демокрит, чиито възгледи също се оформят под влияние на елеатите, върви по друг път — свойствата на това единно битие той приписва на атомите като материя.) Гносеологическата основа на идеализма на Платон е абсолютизиране на „общото“. Заедно с това неговата система е дълбоко метафизична; откъсвайки движението от относителния покой, той всъщност отрича движението. Затова Ленин отбелязва, че да се разбере правилно причинната връзка, трябва да се признае относителният покой. Платон подчинява възгледите за причинността на схващането за света на идеите и по този начин на механическия детерминизъм на Демокрит противопоставя телеологията.

Справедливо е да се отбележи, че Платон за първи път във философията поставя въпроса за характера на общото и неговото отношение към единичните неща, макар че, както е известно, го решава неправилно. От решението на този въпрос в най-голяма степен зависи правилното разбиране на въпроса за причинността, която е също общо отношение.

Цялото развитие на философията до Платон обобщава Аристотел (384—323 д. н. е.) — „върхът на древногръцката философия“ (Маркс).

За първи път в гръцката наука Аристотел прави опит да даде система на науките на базата на всестранното им познаване. В основата си тази система е изградена на материалистическо разбиране на външния свят. С този опит, от една страна, са свързани възгледите му за причинността, а, от друга страна, с непоследователната, колебаеща се между материализма и идеализма теория на познанието.

Оценката на Аристотеловото схващане за причинността, която срещаме в марксистическата литература, е, че той прави изкуствена класификация на причините, въвежда целната причина, което го свързва с телеологията. При анализа на причините смесва обективно действащата причина с дейността на хората. Това е вярно. Но само с тази оценка не може да се обясни голямото влияние, което е оказало неговото схващане за причинността върху развитието на

философията. Джордано Бруно е бил под силното влияние на схващанията на Аристотел за причинността, макар че отделя по-голямо внимание на материалната и действащата причина. Влиянието по този въпрос на Аристотел се определя от това, че при разглеждането на причинността той поставя в обобщен вид всички въпроси, които са занимавали философите до него: въпроса за непрекъснатостта и дискретността на движението, за взаимодействието между телата, за възможността да ги познаем и за това, какво всъщност познаваме, за отношението между разкриването на причинността и човешката дейност. Отговорът на всички тези въпроси се дава от цялото понататъшно развитие на материализма в борбата му с идеализма, като се използват откритията в естествознанието. Аристотел не може да даде последователен отговор на тези въпроси дори в рамките на собствената си философия.

Аристотел придава голямо значение на изследването на причините — всяко познание (разсъдъчно) има като свой предмет различни причини и начала, които се разкриват с по-голяма или по-малка точност.¹ Да се разкрият причините на нещата, това значи да се разкрие тяхната същност, а същността на нещата това е тяхната „форма“. Значи в края на краищата въпросът за разкриване на причините е въпрос на познаване формата. (В учението за формата Аристотел запазва основното съображение на Платон.) Вещите, които ни заобикалят, се състоят от материя и форма. Макар при един логически анализ Аристотел винаги да стига до формата, той не забравя никога материята. Не разбирайки материалистически отношението между общо и единично, той не може да докаже съществуването на единичните материални неща без формата. Тази непоследователност се отразява и в разбирането му за причините.

Известно е, че Аристотел признава четири вида причини: материални, формални, действащи и целеви. Във „Физика“ (съчинение, за което се приема, че в най-неподправен вид е стигнало до нас) той отбелязва, че в едно значение причина се нарича това, от което като вътрешно нему присъщо възниква нещо. Например медта е причина за тази статуя; среброто — за тази чаша; в друго значение причината е „форма“ — това са понятия за същността на битието и негови родови понятия. Например за октавата такова родово понятие е отношението на две към единица, въобще число. По-нататък причина се нарича това, откъдето произтича първото начало на изменението и покоя — например за детето причина е бащата, въобще производящото е причина за производимото, изменящото — за изменяемото. Освен това причината може да бъде цел — заради какво; причината за разходката — здравето.²

¹ Аристотел, *Метафизика*, ГСЭИ, 1934, стр. 10

² Аристотел, *Физика*, ГСЭИ, 1936, стр. 27.

Аристотел отделя голямо място на разглеждане отношението между причините. Вследствие на това различно значение на причините може да се случи едно и също явление да има много причини — например причина за статуята е скулптурното изкуство и медта, само че тези причини са от различен род: едната в качеството на материала, а другата за това, откъде идва движението. Възможна е и взаимност на причините — например трудът е причина за доброто състояние на тялото, а и то е причина за труда, само че не по еднакъв начин: в първия случай — като цел, а във втория — като източник на движението. Може също едно и също явление да е причина на противоположни събития: това, чието присъствие се явява причина за определено събитие, когато то отсъства, ние считаме това отсъствие за причина на обратното — например причина за крушението на кораба е отсъствието на такъв кормчия, чието присъствие би било причина за неговото запазване. По-нататък той отбелязва, че могат да се вземат причини и по съвпадение — например причина за статуята в едно отношение е Поликлет, в друго — скулптор. Всички причини както в собствен смисъл, така и по съвпадение се изказват или като потенциални, или като актуални — например причина за постройката на този дом може да се счита строителят въобще и строящият този дом строител. Накрая той отбелязва, че родовите понятия се явяват причина за родови понятия, а единичните вещи — за единичните вещи — например скулпторът е причина за статуята; даден скулптор — за дадена статуя. Значи потенциалната причина като родово понятие можем да я разглеждаме като причина, но в действителността единичното е причина само за единичното, а общото — за общо. По този начин общото се откъсва от единичното в действителността. С въвеждането на формалната причина като различна от действащата и материалната Аристотел проявява своята непоследователност и прави отстъпки на идеализма. Рационалният смисъл на тези „формални причини“ обаче е разглеждането на причинното отношение като общо отношение, т. е. като отношение, характерно за редица единични явления. Аристотел неправилно го разглежда, но поставя този въпрос. Дотолкова, доколкото разглежда обективната причинност, Аристотел разделя материалната от действащата причина — това води до разглеждането на материалната причина като пасивна, а действащата причина — като нематериална. В „Метафизика“ той ясно заявява, че не може самият лежащ субстрат да произвежда изменение в самия себе си. А действащата причина той винаги свързва с човека — производящото същество (възглед, абсолютизиран по-късно от волунтаристите — Шопенхауер). Въпреки че въвежда целната причина, Аристотел не я отнася към обективните отношения на нещата, а само към понятията. Във „Физика“, стр. 38, той пише: „необходимостта за съществуване на една вещь е заключена в материята, а „заради какво“, целта — в понятията“. Въобще при разглеждане причинността

от Аристотел прави впечатление всеобхватността на разглеждането — нищо почти не убягва от неговия поглед. Неговият ум анализира почти всички възможни отношения и заедно с това е неспособен да обедини всичко, да стигне до една основна изходна мисъл, да създаде стройна система. По този въпрос той като че ли се оплита в отношенията, които сам разкрива.

Признавайки всеобщата необходимост, Аристотел отделя голямо внимание на разглеждането на случайността и по този въпрос отива по-напред от Демокрит. Като анализира схващанията на философите преди него, той стига до извода, че мнозинството от тях, макар да говорят за всеобща причина, говорят за случайността. Дори някои от тях признават случайността мълчешком — например Емпедокъл (животните най-често се образуват случайно) и Демокрит (причина за света е самопроизволността). Някои отбелязват, че случаят има причина, но тя, бидейки божествена, е неясна за човешкия разум. Аристотел отхвърля всички тези схващания. Според него случаят е странична причина, която пряко не произвежда нищо — например причина за дома е строителят, а по съвпадение той е флейтист. Това е степенуване на връзките на съществени и несъществени, но до схващането за случайност като израз на необходимостта Аристотел не стига. В неговата формално-логична схема отношенията са разкъсани и застинали. Във възгледите на Аристотел за причинността не се поставят нови въпроси. По същество той не отива по-далеч от догадките на Хераклит и от детерминизма на Демокрит. Той не преодолява съмненията на елеатите и идеализма на Платон.

Неговото значение е в това, че анализирайки тези схващания, той постави почти всички въпроси, свързани с причинността.

След Аристотел в развитието на гръцката и римската философия не се отива по-напред.

Значение имат възгледите на Епикур и на римските скептици, доколкото те ясно формулират двете основни тенденции в разбирането на причинността:

причинността като субстанция разглежда Епикур,

причинността като отношение — скептиците.

Към последователното материалистическо схващане на Демокрит, но развито и обосновано по-задълбочено, се връща Епикур. За възгледите на Епикур с най-голяма сигурност съдим от произведението на неговия последовател Лукреций Кар — „За природата на нещата“.

На понятието причинност Епикур не отделя особено място, в смисъл да го дефинира. Но неговото схващане за причинността е ясно изразено в известната мисъл, че задачата за изучаване на природата е щателно да се изучат причините на най-важните явления.

Тази задача Епикур поставя, защото смята, че намирането на причините на нещата отрича бога. Изходният пункт при разглеждане на природата е „нищо не се ражда никога от нищо под влиянието

на някаква божествена сила“ („За природата на нещата“, стр. 25). Страхът на хората от божествени сили идва от непознаването на причините и тяхното откриване ще покаже по какъв начин всичко произлиза. Доказателство против намесата на боговете е постепенното развитие на нещата — ако нещата произлизаха от бога, то всеки вид би могъл да се ражда от всичко и нищо не би имало нужда от зародиши. Тази мисъл на Лукреций е особено важна, защото показва утвърждаването от Епикур и Лукреций на законите в развитието на нещата. (Това има значение и във връзка с твърдението на някои буржоазни историци на философията, че Епикур бил индетерминист — Ръсел.)

Основното в схващането на Епикур за причината е, че тя е някаква материална субстанция. За самото пораждане той изказва някои диалектически мисли, които обаче не развива: „че едно тяло произлиза, подпомогнато от смъртта на друго, че количественото изменение на нещата е причина за качественото им изменение — например причината веднъж морето да блести, а друг път да е черно е в разместването на елементите; едно явление може да има много причини, но в даден конкретен случай е действувала само една — например смъртта на човека може да настъпи по много причини, но настъпва поради една от тях“ („За природата на нещата“, стр. 219).

Макар да се срещат мисли, че живите същества са произлезли от безчувствени елементи (една мисъл, която далеч изпреварва съвременното му естествознание), то основно в неговите възгледи е, че от сходни причини се получават сходни следствия (пламъкът не се ражда от водата, нито студът — от огъня). С това той дава още едно доказателство за закономерния характер на причинната връзка (сходството между нещата). Това положение Епикур развива във връзка със своята материалистическа теория на познанието: „Понеже виденията на духа имат пълно сходство със зрителните възприятия, то причините и на двете явления трябва да бъдат еднакви“ („За природата на нещата“, стр. 142).

Един от най-съществени моменти в схващането на Епикур за причинността, по който той се отличава от абстрактния детерминизъм на Демокрит, е, че той свързва схващането си за причинността с необходимостта и случайността. Случайното той разглежда като обективно съществуващо, свързано с необходимото, но определено от самата природа на нещата. По повод на признаването от Епикур на отклонението на атомите Маркс отбелязва, че това дава идеята за противоречия, лежащи в самия атом. Тази мисъл Епикур конкретно не развива, тя остава само една гениална догадка. Схващането си за отношението между случайността и необходимостта Епикур изразява така: „Който говори, че всичко произлиза по силата на необходимостта, той не може да направи никакъв упрек на този, който говори, че всичко произхожда не по силата на необходимостта, ако той потвърждава, че това самото про-

изхожда по силата на необходимостта“ (Материалисти древней Греции, стр. 221). От това приемане на случайността Ръсел прави извод, че Епикур е индетерминист. Обаче Епикур твърди, че самата необходимост е причина за случайността, и се обявява не против детерминизма въобще, а против (по по-късно въведена терминология) механистическия, метафизически детерминизъм — за диалектическо разглеждане отношението между необходимост и случайност.

С Епикур детерминизмът в древногръцката философия добива завършен вид — от общите изказвания на Хераклит през абсолютизиране на необходимостта от Демокрит в учението на Епикур за първи път правилно е поставен особено същественият въпрос за отношението между необходимост и случайност. Срещу детерминизма на Демокрит и Епикур се обявяват представителите на скептицизма. Във възраженията срещу детерминизма те използват аргументите на елейтите и Платон.

Секст Емпирик (II в. от н. е.) определя скептическата способност като такава, „която противопоставя по всички възможни начини явлението на мисленето. Оттук вследствие на равностойността на противоположните вещи и речи идваме отначало към въздържане от съждения, а след това към невъзможността...“¹

По въпроса за причинността древноримските мислители смятат, че еднакво е вероятно както това, че причината съществува, така и това, че тя не съществува. Доказателство, че причината съществува, те виждат по същество в аргументите на Епикур: ако няма причина, не би могъл да се обясни редът в природата. Те разбират, че без причина не може да се обясни по какъв начин се извършва увеличението, намалението, произходът и унищожението, въобще движението.

Но като не по-малко вероятно трябва да се признае, че причината не съществува, т. е. тя не се намира нито в явлението, което наричаме причина, нито в явлението, което наричаме следствие. Тя е отпoшeниe и като такова според скептиците няма обективно съществуване. Познаването на причината съдържа в себе си явно противоречие, което прави невъзможно самият опит да се мисли причината. За да се помисли причината, необходимо е преди това да се възприеме нейното действие, а за да се възприеме действието, нужно е преди това да се познае неговата причина, тъй като едното се познава посредством другото. Следователно причината е немислима. Тези аргументи на скептиците използва по-късно Юм.

Значението на скептиците е в ясното формулиране на трудностите при изясняване понятието причинност.

Древногръцките философи поставиха почти всички въпроси, на които философията и естествознанието по-късно трябваше да отговорят — телеология, механическа причинност, диалектическо взаимодействие, от една страна, и, от друга, отношението между съзнанието

¹ Древноримские мыслители, Киев, 1958, стр. 149.

и външния свят като причинно отношение, смисъла на общото в познанието и неговото отношение към действителността, възможността да познаем и да предвиждаме промените в света.

Те остават в историята на философията със своите търсения, с гениално поставените от тях въпроси, а не с решенията, които им дават.

II. Развитие на схващанията за причинността като механическо взаимодействие

В средните векове поради известните политически причини и господство на църквата детерминизмът на Демокрит и Епикур е забравен. Дори и съчиненията на Аристотел се превеждат едва в късното средновековие. „Отците на църквата“ насочват вниманието си не към външния свят, а към изследване на понятията за „обосноваване“ на догмите на църквата. Учението на Аристотел става господстващо. Завършената формално-логическа система, дадена от Аристотел, от една страна, и колебанията му между материализма и идеализма, от друга, стават добра почва за фалшификации. Главно значение добиват формалните и целните причини.

В XVI в. като представител на материалистически насочената философия против схоластиката се явява

Бейкън (1561—1626 г.)

Във философията на Бейкън е отразен, от една страна, възходът, който започва в частнонаучното познание, и, от друга, свързаните с развитието на науката интереси на буржоазията в ранния период на нейното развитие.

Бейкън подобно на древните философи отъждествява научното обяснение на нещата с причинното. Той възприема системата на причините на Аристотел и в този смисъл неговите схващания са пряко продължение на схващанията на древните гърци. Към въпросите, поставени от схоластиката, той не се обръща, противопоставяйки им научното развитие. Отношението му към предишната философия е изразено в схващането за корените на заблуждението на философията, които според него са три: софистика, емпирика и суеверие. За софистиката е характерно, че прави заключения, без достатъчно да се съобразява с опита — характерен представител е Аристотел. За емпириката е характерно това, че изхожда само от опита, но това не е така опасно. Най-опасно е суеверието, изложено от Платон и Платон. Методът на Бейкън, както е изложен в „Нов органон“, е: „не от практика към практика и от опит към опит, а от практика и опит към причини и аксиоми“¹. Това е основата на неговия индук-

¹ Бейкън, Нов органон, ГСЭИ, 1938, стр. 50.

тивен метод, в приложението на който Бейкън, общо взето, остава емпирик.

Възприел системата на причините от Аристотел, той влага в нея ново съдържание, като приема, че има четири вида причини: материална, действаща, формална и целева, и се стреми да обхване отношението между тях. Обаче в разглеждането на тези причини Бейкън съществено се различава от Аристотел.

Бейкън смята, че физически смисъл имат материалните и действащите причини, а крайните и формалните причини — метафизически. Според него изследването на целните причини е интересно само в областта на морала. В този смисъл Бейкън по същество е против обективно съществуване на целните причини. Той счита, че целните причини имат за свой източник по-скоро природата на човека, отколкото природата на вселената. В това е изразена насоката в схващането за търсене на причините — изцяло това търсене е обърнато към природата, към обективните причинни връзки. Той разграничава в многообразието на причинни връзки, разгледани от Аристотел, обективните причини от причините, които Аристотел въвежда, подведен от активността на човека. Признавайки материалната и действащата причина, Бейкън добавя, че те са повърхностни и безсъдържателни, ако се разглеждат вън от скрития процес, водещ към формата, защото откриването на непосредствените причини не е с цел на науката. По този начин той отнася материалните и действащите причини към явлението, а същността се разкрива от формата. На тези формални причини Бейкън отдава най-голямо значение.

Формата за Бейкън е нещо съществено различно от схващането на Аристотел за формата. В неговата философия тя е вътрешно присъщ на явленията закон. Формата е измислица на човешката душа, освен ако не се разглежда като закон на действието или движението. Но Бейкън не е последователен във възгледите си, когато трябва точно да определи какво разбира под „форма“. Най-често под форма той разбира основни, прости свойства на нещата или закони на самите неща. Да се каже „форма на топлината“ или „форма на светлината“, това значи да се каже закон на топлината и светлината. При откриване на тези закони според Бейкън не трябва да се отдалечаваме от действителните факти. Тъй като той гради цялото си учение за причините върху съвременната му физика, която се признава от него за единствено истинска наука и за най-главна част на естествознанието, то той не стига до идеята за по-общи отношения и закони между нещата. При него е налице признаването на известен атомизъм на свойствата — в основата на нещата са някакви, многобройни свойства или закони, или същности.

В учението си за формите самият Бейкън смята, че съединява традиционното схващане на Аристотел с това на Демокрит. Субективно той, признавайки, че Аристотел е велик учен, се стреми да скъса с неговата система, станала централно ядро в схоластиката, и

смята, че стои по-близо до Демокрит. „По-добре да се разсече природата на части, отколкото да се отвлечем от нея. Това е направила школата на Демокрит, която повече от всички други е проникнала в природата“¹. По пътя на разкриване на тези форми ще се постигне единство в несходната материя.

На някои места той споменава за движението и взаимодействието като форма, но избягва това разглеждане. Този „страх“ от анализирането на движението особено ясно личи, когато разглежда т. нар. магически причини (когато от малка причина се получава голямо действие).

Това се обяснява с факта, че по времето на Бейкън количественият изследване на движението още не е развито.

Общо може да се отбележи, че учението на Бейкън за формите на съдържание е материалистическо. В този негов възглед се съдържат моменти на господстващия в метафизическия материализъм възглед за субстанцията като „подпорка“ на материалните неща. (Докато Платон откъсва общите понятия от конкретните вещи, Аристотел превръща тези идеи в идеална, но вътрешно присъща на нещата форма, при Бейкън те се превръщат в основни свойства на нещата, а по-късно на материалистическа основа стават „субстанция“. Това е пътят на множеството несполучливи опити да се обясни характерът на „общото“. През скептицизма на Юм, априорните форми на Кант, абсолюта на Хегел въпросът бива решен едва в марксистическата философия, а с това и въпросът за причинността.)

Дотук възгледите на Бейкън бяха представени в най-последователна форма. Самият Бейкън обаче допуска редица непоследователности като тази, че макар да отрича целната причина, допуска в края на краищата бог, доколкото говори за причина на движението (Принципи и начала). Разглежда причината като външна по отношение на телата: едно тяло не може да бъде приведено в движение или видоизменено по никакъв друг начин освен от друго тяло.

По въпроса за причинността Бейкън всъщност „представи“ в новата философия възгледа на Аристотел, материалистически до развит на базата на съвременното му естествознание. На тази основа схващанията за причинността бяха по-нататък развити от

Томас Хобс (1588—1679 г.)

Известна е общата блестяща характеристика на материализма на Хобс, която К. Маркс дава в „Светото семейство“: „В своето по-нататъшно развитие материализмът става едностранчив. Хобс е систематикът на Бейкъновия материализъм. Сетивността губи своите ярки краски и се превръща в абстрактната сетивност на

¹ Бэкон, цит. съч., стр. 44.

геометъра. Физическото движение се пренася в жертва на механическото или математическото движение; геометрията се провъзгласява за главна наука... Той (материализмът — б. м., И. А.) се явява като разсъдъчно същество, но затова пък с безпошадна последователност развива всички изводи на разсъдъка.¹

И действително това, което удивява човека, когато се запознае със същията на Хобс, е, че той систематизира материализма на Бейкън, като с „безпошадна последователност развива всички изводи на разсъдъка“. Тези последователни изводи Хобс прави, систематизирайки не само схващанията на Бейкън, а и частнонаучния материал, натрупан от естествознанието по онова време, главно схващанията на Галилей, с когото е бил личен познат. Познавайки добре геометрията на Евклид и овладял аналитичния ѝ метод, Хобс прави обобщения, които със строга последователност водят към картина на света, подобна на дадената по-късно от Нютон. (Общ е възгледът върху дискретния характер на материята.)

Вниманието на Хобс е насочено главно към това да се открият зад конкретните неща причините за всички видими промени, включително и на познанието, и да се отговори на въпроса „защо?“ Отговорът, който дава Хобс, е: движението (механическото движение) е в основата на всичко и към него се свежда цялото многообразие на света.

Хобс определя философията като „рационално познание за действията или явленията от техните известни на нас причини или произвеждащи основания и, обратно, възможните производящи основания из известните на нас действия“² (по такъв начин телеологията се изгонва от философията).

Субект на тези изменения е „тялото“, разгледано като нещо неизменно. Тези материални тела притежават свойства или акциденции, които се променят (постановка, взета от Евклидовата геометрия). Тялото Хобс разбира като това, което е независимо от нашето мислене и съвпада с някаква част от пространството. Тези тела ние познаваме чрез техните акциденции.

Причината е сума от всички акциденции както на действащия фактор, така и на подхвърления на действие обект, съчетанието на които произвежда указаното действие. Ако всички акциденции са в наличност, действието ще настъпи, ако една от тях не стига, то и за действието няма да има място (стр. 55). За да поясни своето схващане, той дава пример с търсенето на причината на светлината. Преди всичко, за да намерим тази причина, изследваме окръжаващия ни външен свят и намираме, че появяването на светлината винаги е

¹ К. Маркс, Фр. Енгелс, Съч., т. II, Изд. на БКП, 1957, стр. 139.

² Т. Хобс, Избр. соч., М., 1926, стр. 6.

съпроводено със съществуването на специфичен обект, служещ като източник — първото необходимо условие е действието на този обект. След това разглеждаме средата и намираме, че ако тя не притежава определени качества, например, ако не е прозрачна, действието няма да настъпи, ако и обектът, излъчващ светлина, да си остане същият. Трето: ние наблюдаваме нашето собствено тяло и намираме, че при заболяване на очите, мозъка, нервите и пр. не сме способни да възприемаме светлината. И Хобс заключава: „това, което обуславя в обекта появяването на светлината, е движението на неговите частици. Оттук е лесно да се разбере в какво отношение средата способствува за възникването на действието, а именно — средата довежда това движение до окото. Оттук също е ясно каква е при това ролята на окото и другите органи: тези органи предават движението по-нататък и го довеждат до последния орган на усещането — до сърцето. По такъв начин причината е движение, продължаващо от своето начало до началото на органическото движение“ (стр. 56).

От тези възгледи на Хобс следва изводът: първо, причината е движение, което той разбира като субстанция. Материята има дискретен строеж — възглед, противоречащ на този на Аристотел. (Схващането на Галилей, че взаимодействието се предава с безкрайно голяма скорост, остава без внимание от Хобс.) Хобс е повлиян от Галилей в друго отношение — в разбирането, че всички механически процеси при еднакви начални условия протичат еднакво във всички инерциално движещи се системи, т. е. той обяснява всичко с еднаквото в основата си механическо движение. Оттук следва вторият извод: причината е равна на съвкупността на условията (възглед, водещ към абсолютния детерминизъм на Лаплас, а по-късно използван от Мил за агностически заключения). Обаче в случая тази постановка изгонва всякаква теологическа непоследователност, допусната от Бейкън).

Разглеждайки причинното отношение между телата, Хобс ги дели (телата) на активни и пасивни. Това деление не отразява човешкото волево действие. Под „активно“ тяло Хобс разбира тяло с по-голямо количество механическо движение. (Законът за еднаквост на действието и противодействието още не е формулиран от Нютон.) Освен това Хобс, макар да търси основното движение, всъщност описва, а не обяснява движението. Взаимодействуват си не телата, а техните акциденции: тялото причинява нещо на друго тяло, ако извиква или унищожава някаква акциденция. Акциденцията, произведена в пасивното тяло, се нарича действие. Хобс допуска както близкодействие, така и далекдействие (големият въпрос за отношението между тях физиката още не е поставила). Обаче всъщност Хобс не обяснява „причиняването“, защото пренебрегва взаимодействието между телата. А това взаимодействие той не може да обясни, тъй като дава само количествена характеристика на нещата. Телата са

еднакви. Щом са еднакви, те не притежават вътрешна сложност и самодвижение. За да обясни многообразието на взаимодействията, той счита, че си взаимодействуват акциденциите. По такъв начин свойствата се откъсват от телата. Без субективно да отчита, Хобс дава логически аргументи на идеализма, с който воюва — откъснатите от тялото свойства на Хобс стават вторични качества при Лок и водят до идеализма на Беркли и скептицизма на Юм. Исторически се доказва твърдението на марксизма, че материализмът, ако е метафизически и механистически, води в края на краищата до идеализъм, но само в края на краищата. Всъщност свойствата на телата не са нищо друго освен израз на вътрешните връзки в предмета и са неделими от неговата същност.

Справедливо е, да се отбележи, че Хобс говори и за части на телата, които не са тъждествени с акциденциите, но какво е отношението между част, акциденция и тяло, той не пояснява. Логично е да се предположи, че той механически дели тялото на части, без да отговаря на въпроса, имат ли тези части акциденции и ако имат, от какво се определят те.

Липсата на такъв анализ се определя от това, че Хобс геометризира отношенията между нещата, а, от друга страна, иска да посочи не само количествените, а и качествените отношения чрез акциденциите. Това разглеждане на Хобс намира отражение и в делението на причините на действащи и материални: сумата, необходима за провеждане на действието акциденции и активното тяло, той нарича действаща причина, а сумата на акциденции в пасивното тяло — материална причина. Според Хобс причината е едно и също движение (пренасяне на движение) и затова противодействието в пасивното тяло той не разглежда. Материалната и действащата причина са частни причини на причината в цялост или необходимата причина (сумата от акциденции във всички тела). Тази обаче причина е нещо твърде неизяснено — според автора това е количеството движение въобще.

Ако, от една страна, делението на причините на материална и действаща е израз на откъване на материята от движението, то, от друга, погледнато исторически, Хобс прави голяма крачка напред, като свежда известните четири причини на Аристотел до две и дори до една в стремежа си за единно обяснение на света. Той прави критика на формалните и целевите причини. Формалните и крайните причини са наше знание за действащите причини.

Неразбирането на причината като взаимодействие, свеждането на всичко накрая до количествено отношение определя и възгледа на Хобс за тъждеството на причина и действие, от една страна, и възможност и действителност, от друга. „Това са даже тъждествени понятия и се обозначават с различни имена само в различна връзка. Всъщност, когато в някое активно тяло има всички акциденции, чието наличие е необходимо и достатъчно за това, активното тяло при

стълкновение с други тела да извика в последните известни действия, тогава говорим, че в активното тяло е заложена възможност или потенция на това действие, което ще стане действителност, когато само това активно тяло бъде приведено в съприкосновение с пасивно тяло. Но, както беше показано в предишната глава, тези акцидентии образуват действащата причина: следователно самите тези акцидентии, които образуват действащата причина, образуват също потенция в активното тяло...“ (стр. 89). Този възглед, от една страна, е насочен против вмешателството на човека в превръщането на възможността в действителност, т. е. против идеализма най-общо. Но, от друга страна, е унищожена диалектиката на материалния свят: причината е причина, преди да е причинявала!

Всички причинни връзки Хобс разглежда като необходими. „Всяко събитие, което въобще настъпва, настъпва по силата на необходимостта... Всичко, което става, не изключвайки и случайността, става по необходимост. Дъждът, който вали вчера, е необходим... Но, ние го разглеждаме като нещо случайно и го наричаме така, ако не знаем за неговите причини, които вече съществуват“ (стр. 90).

Известно е, че приемането на абсолютния детерминизъм е голяма крачка напред по отношение на средновековната схоластика, защото нещата се обясняват чрез материята и движението. Но в основата на детерминизма на Хобс лежат абсолютизиращи механически закони и затова чужд на диалектиката, той не може да стигне до разбирането за случайните връзки като обективни. Чужд на диалектиката на общото и единичното, за него в голяма степен важи характеристиката на Енгелс за абсолютния детерминизъм, който, обявявайки всичко за необходимо, свежда необходимостта до нивото на случайността. Във връзка с това трябва да се отбележи, че Хобс не стига до разбирането на причинното отношение като общо отношение, което се проявява в отделните конкретни явления. Индукцията, която той свързва с признаване на причинността (и не само той), му дава основание да прави извод от частно към частно, а не от частно към общо. Например, ако видим пепел, можем да направим извод, че тук именно е горял огън, но от опита не можем да направим заключение, което да има характер на всеобщност.

Възгледите на Хобс за причинността са тясно свързани с неговото разбиране за познанието. Телата за Хобс обективно съществуват. Но те имат само количествена характеристика — фактът на съществуването им. Различieto идва от свойствата — акцидентите. В стремежа си да докаже, че зад нашите усещания лежи обективно съществуващата материя и движение, но не стигайки до самодвижението, Хобс откъсва свойствата от телата, а усещанията — от свойствата. На големия философски въпрос: каква е връзката между усещанията и външния свят, Хобс отговаря, че „обектите на слуха, обонянието, вкуса, чувството за осезание са точно така не звук, вкус, твърдост и т. н., а тела; от които изхождат звукът, вкусът,

твърдостта и т. н. Всички тези впечатления са действия в усещания субект, произведени от обектите, действащи на органите“ (стр. 125). (За задачата, поставена при това изследване, не е необходимо разглеждането на номинализма на Хобс.) Съществено е, че Хобс разглежда усещанията като причинно обусловени. Когато той твърди, че усещането за звук е в нас, то той е верен на изходната си позиция, че причината е движение от производящия обект до възприемания (примера за светлината), т. е. причината е нещо външно по отношение на действието. „Езикът на камбаната няма в себе си звук, а само движение и той произвежда движение във вътрешните части на камбаната. Така също и камбаната има не звук, а движение и това движение тя съобщава на въздуха. И въздухът има движение, а не звук и това движение той при посредството на ухото и нервите съобщава на мозъка. И мозъкът има движение, а не звук. От мозъка движението по пътя на реакцията отново се предава на изходящите от него нерви и тук именно се образува това явление, което ние наричаме звук“ (стр. 220). Оттук следва изводът, че колкото и нашите сетива да ни внушават, че в света съществуват акцидентии и качества, те в действителност не съществуват, а представляват само мнения и явления. Единствената реална вещ, съществуваща във външния свят, се явява движението, по силата на което тези усещания възникват. Че този възглед на Хобс води към Лок, Беркли, Юм и Кант, е доказано от развитието на философията. Но справедливо е да се отбележи, че Хобс не е нито агностик, нито идеалист — той се стреми да докаже, че в основата на всичко съществуващото е движението. Механизмът обаче му пречи да реши последователно въпроса. Това е опит, известен от цялата история на науката — да се сведе външната сложност на естествените явления към някои прости, фундаментални идеи и отношения. Този основен принцип е изразен още в работите на Демокрит. В основата му лежи догадката за основни, обективни закони на природата.

В развитието на философията на буржоазното общество Хобс постави този въпрос. Лок само го формулира.

В заключение трябва да се отбележи, че докато Бейкън все още беше под цялостното влияние на Аристотел по въпроса за причинността, то Хобс използва на съвършено нова естествонаучна основа схващанията на Демокрит. Ясно той определя причината като движение и се стреми при конкретното разглеждане да защити този възглед. Смисълът на това „противопоставяне на Аристотел“ и „развитие на схващанията на Демокрит на базата на новото естествознание“ е следният: Аристотел смята, че движещото се тяло спира, ако силата, която го тласка напред, прекрати своето действие — т. е. установява връзка между силата и самата скорост. Галилей, чиито възгледи възприема Хобс, а по-късно и Нютон формулират закона за инерцията така: „Всяко тяло съхранява състоянието на покой или равномерно праволинейно движение, ако не е

принудено да го измени под влияние на действащи сили“, т. е. установява се връзка между силата и изменението на скоростта.¹ Въпреки че движението се разглежда като нещо външно относно съществуването на телата, тук има една особено ценна идея — движението е присъщо на самите тела. С развитието на възгледите на Демокрит за движението, обяснено чрез атомите и пустота, се дава една насока в буржоазната философия и физика по въпроса за източника и мястото на движението. Другата насока е свързана с физиката на

Рене Декарт (1596—1650 г.)

Въпреки че Декарт не е бил ученик на Хобс и че Хобс рязко се изказва против метафизиката на Декарт, по въпроса за причинността възгледите на Декарт логически са продължение на възгледите на Хобс, макар че в поставянето на въпросите Декарт отива по-напред.

И двамата се обявяват против средновековната схоластика, и двамата стоят на позициите на механическия материализъм и защитават схващането за причината като субстанция. Известна е оценката за противоречието между физиката и метафизиката на Декарт, която Маркс дава в „Светото семейство“: „В своята физика Декарт придаде на материята самостоятелна творческа сила и разглеждаше механическото движение като проявление на живота на материята. Той отдели напълно своята физика от своята метафизика. В границите на неговата физика материята е единствена субстанция, единствената основа на битието и познанието.“ Това отделяне на физиката от метафизиката трябва да се разбира, че на материалистическата физика се противопоставя идеалистическата или дуалистическата метафизика. Обаче специално по въпроса за причинността Декарт като един от основателите на съвременната наука (създател на аналитичната геометрия, въвел в математиката понятието за променлива величина, което е в основата на създаденото по-късно от Лайбниц и Нютон диференциално и интегрално смятане) постави в своята физика много въпроси, на които от позициите на механическия материализъм не можеше да се отговори. Той отиде към дуализма и с помощта на бог изнесе тези въпроси вън от областта на науката. Така в известен смисъл неговата дуалистическа метафизика е логически резултат от механическата физика, поставила си въпроси, на които от нейните позиции не можеше да се отговори. Това беше възможно чрез изтъкване на следните положения:

В своята физика Декарт отрича прекъснатия строеж на материята — материята е протяжен континуум, т. е. неговите възгледи

¹ Вж. Эйнштейн и Инфелд, „Еволюция физики“, М., 1956, стр. 42—43.

за материята са по-близки до тези на Аристотел, отколкото до тези на Демокрит. Декарт отрича празното пространство и с това по принцип отива по-напред, отколкото по-късната Нютонова физика. На тази материя е присъщо движение. Но къде се извършва движението, щом няма празно пространство? Декарт съчетава идеята за механичното преместване (така той разбира движението) с идеята за непрекъснатата материя чрез вихровото движение.

Причината е също движение. Но Декарт по този въпрос отива по-напред от Хобс. Той не говори за разликата между материална и действаща причина. Всички причини в границата на неговата физика са действащи. Освен това той се спира по-подробно на отношението между причина и действие и формулира количественото им равенство. Действието е равно на причината. С въвеждане на най-простото измерване на най-простото механично движение чрез масата по скоростта Декарт насочи вниманието си към количествените отношения между нещата. Количественото равенство между причина и действие като частен случай на закона за запазване на енергията е формулирано в мисълта на Декарт, че „една субстанция, за да бъде запазена през всички моменти, през които трае, се нуждае от същите сили и същата деятелност, които биха били нужни, за да я създадат отново“¹.

Тук се съдържа и схващането, че причината, а и движението изобщо по своята същност е нещо различно от субстанцията, на която действа, и в този смисъл нещо външно относно нея. Пак във „Философски размишления“ четем, че в действащата причина трябва да има поне толкова реалност, колкото има в нейното действие. От това следва според него не само че нещо не може да се произведе от нищо, но и че това, което е по-съвършено, не може да е следствие и да зависи от нещо по-малко съвършено. Тези мисли Декарт изказва, за да „докаже“ съществуването на бога. Но за нас те имат значение за разбиране схващането на Декарт, че наред с количественото равенство между причина и действие, което е пренасяне на математическото им равенство към явленията в природата, Декарт говори и за равенство по съвършенство, което е невярно, т. е. за качествено равенство. Обявил равенството на причина и действие, той не може да приложи това разглеждане при обяснението на познанието, да обясни как физическото движение става психическо. Затова разделя душата от тялото и в тази душа намира бог: причината е равна на действието! Този бог решава и друго противоречие, до което стига механическият материализъм: въпроса за източника на движение в материята. Свеждайки всички форми на движение до механистическото движение, този материализъм разглежда причината за движение като външна относно конкретното тяло. При обобщение винаги се стига до въпроса за „първичния тласък“.

¹ Р. Декарт. Философски размишления, София, 1899, стр. 49.

В „За метода“ Декарт сам признава този свой път: „От описване на неодоушевените предмети и растенията аз минах към животните, частно към хората. Но понеже нямах още достатъчно познания, за да мога да говоря за тях по същия начин, както за другите предмети, сиреч да обясня действията от причините и да докажа от какви семена и по кой начин ги произвежда природата, аз се задоволих с предположението, че бог е направил тялото на човека.“¹

В този смисъл може да се твърди, че идеалистическата метафизика на Декарт е свързана в края на краищата не само с още силното влияние на схоластиката и църквата, но и с механическия материализъм в неговата физика, от позициите на който Декарт не може да отговори на много въпроси, които сам поставя. Това обяснява в известна степен защо много големи учени в частните науки, непричитаващи научна методология, изправили се пред големите, гранични за дадения момент въпроси на науката, уморени, че не могат да дадат достатъчно рационален отговор, ги предават на идеализма или теологията. Идеализмът, погледнат исторически, винаги дава решение на основните въпроси, които естествознанието поставя. Диалектическият материализъм не счита, че философията може да реши основните частнонаучни въпроси, тя може само да формулира ясно някои основни въпроси и да ги даде на частните науки за разрешаване.

Признаването на душата като нещо различно от тялото, известното „мисля, следователно съществувам“ извежда съществуването на външния свят от реалността на нашите мисли и влияе по-нататък върху възгледите на Декарт за самите външни неща. (Самото „мисля, следователно съществувам“ е дълбоко противоречиво допускане, защото „мисля“ вече предполага съществуването на това, за което мисля.) В този смисъл Хегел отбелязва, че Декарт неразривно свързва мислене и битие, но не доказва тази връзка.

Разглеждайки познанието, Декарт говори за по-тъмни и по-ясни идеи (за него яснотата и отчетливостта са единствените критерии на истината). По-реални са количествените характеристики на нещата: пространственост, форма, число, място, време, а по-тъмни: светлина, звуковете, миризмите, вкусовете и пр. Това също дълбоко противоречи на неговата физика, защото, ако се признае количественото равенство на причина и действие, заедно с това се признава, че на нещата обективно са присъщи някакви качествени различия, инак всички обекти биха били еднакви и не би могло да се говори нито за причина, нито за движение въобще. Сам Декарт навярно е чувствувал противоречията, до които стига, и затова е насочил вниманието си към разработването на рефлексите като връзки с външния свят. За допускане на тези противоречия е изиграл роля и страхът на Де-

¹ Р. Декарт, За метода, София, 1908, стр. 40.

карт пред църквата. Затова някои негови ученици смятат, че в своята метафизика той не е искрен.

Общото в схващането на Декарт за причината е, че тя е движение (това твърди и Хобс). Конкретното отношение между причина и действие Декарт разглежда като количествено равно. Общоприет е възгледът, че Декарт е привърженик на близкодействието, което произхожда от схващането му за непрекъснатостта на материята. (Тогавашното ниво на физиката и математиката не дават възможност този възглед да бъде обоснован.) По въпроса за причинността обаче, разчленявайки материята на части и приемайки движението като идващо отвън за дадено тяло, Декарт допуска по същество идеята за далекодействие. Във връзка с неговия аналитичен метод и изучаването на количествените отношения той внася нещо ново при разглеждане на причинно-следствената връзка — разглежда това отношение като повтарящо се (и в този смисъл като общо), което може да се поддаде на количествена, математически изразена обща характеристика.

Възражението на Пиер Гасенди срещу метафизическите размишления на Декарт има значение освен с борбата за материализъм и с критиката на количественото равенство на причина и следствие. Той смята, че постоянно действащата причина често се различава от своето следствие. Архитектът не дава на сградата нищо от собствената си реалност; аз съм причината за идеята, която вие имате за мене, обаче тази реалност, бидейки производна от моята субстанция, има много по-малко формална реалност от мене самия и нейната обективност е само подреждане на части на нейната реалност, а следователно в нея няма нищо реално. Критиката на Гасенди е насочена против доказателството на Декарт за реалността на бога или на душевната субстанция и разкрива противоречието в самата философия на Декарт. Но това възражение на Гасенди отиде по-далеч — то беше критика на схващането за причината като субстанция, различна от взаимодействащите си предмети. Гасенди не можеше да отговори на поставения от него въпрос за познанието като причинно отношение.

Оказионалистите по противоположен на Гасенди път се опитват да разрешат поставения от Декарт въпрос за това, как физическото движение става психическо. Те разглеждат бог като причина на всички неща, намесвайки го всеки момент при причиняването.

Възраженията на Гасенди срещу духовната субстанция и абсурдния път, по който тръгнаха окказионалистите, подготвиха появянето на философията на

Бенедикт Спиноза (1632—1677 г.)

Спиноза всъщност използва основните идеи на физиката на Декарт и се стреми да разреши противоречията и дуализма във философията на Декарт.

Вместо две субстанции съществува една единна, пак непрекъснатата субстанция, която притежава два основни атрибута — пространственост и мислене (те напомнят материалната и духовната субстанция на Декарт). Че мисленето е присъщо на цялата материя (както и да се тълкуват схващанията на Спиноза), е непоследователност от гледище на материализма, но само по този начин Спиноза можеше да преодолее трудностите, пред които се изправи Декарт в желанието си да обясни мисленето. Трябваше да мине много време в развитието на философията и естествознанието, за да се стигне до Ленин, който даде гениален път за разрешаване на този въпрос със схващането за отражението като общо свойство на материята.

Заслугата на големия материалист Спиноза е, че той се опита по единен начин да обясни двете субстанции на Декарт, разглеждайки материалната субстанция като едно по-основно, общо обяснение на причините на нещата. В този смисъл Ленин отбелязва, че за правилно обясняване на причината трябва: „От една страна, да се задълбочи познаването на материята до познание (до понятие) на субстанцията. От друга страна, действителното познание на причината е задълбочаване на познанието от външността на явленията към субстанцията.“¹

Тази субстанция Спиноза разглежда като причина на себе си и като причина на всички неща, т. е. че съществуването на субстанцията не е предизвикано от нещо друго, а е нейна същност. Тази идея — за субстанцията като причина за себе си — е дълбоко диалектическа, изискваща да се търси източникът за обяснение на нещата не вън, а в самите тях. Оттук логически следва, че на тези неща е присъщо самодвижение. Но до този диалектически извод Спиноза не стига. Той постави логически правилно въпроса, но при конкретното му разработване остава на позициите на съвременната му физика — механицизма. Диалектическа е и идеята за единната субстанция с безкрайно много модуси, която изразява идеята за отношението между общо и единично, но и този въпрос при конкретното му разглеждане приема механистически характер: нещата се нареждат по законите на механиката едно до друго.

Движението Спиноза не разглежда като атрибут на материята (това е крачка назад в сравнение с Декарт), но това логически следва по силата на механистическия мироглед от схващането за единна субстанция. В писмо до Олденбург той пише: „... под-атрибути аз разбирам всичко това, което се мисли чрез себе си и в себе си, и понятието, за което по такъв начин не заключава в себе си понятието за нещо друго. Тъй например протяжността се мисли в себе си и за себе си. Иначе стои работата с движението; движението се мисли в друго и понятието за движението заключава в себе си протяжност.“²

¹ В. И. Ленин, *Философски тетрадки*, Изд. на БКП, С., 1956, стр. 134.

² Б. Спиноза, *Избр. соч.*, т. II, М., 1957, стр. 387.

Това е вярно само ако движението се разбира като механическо преместване, както именно го разбира Спиноза. Този възглед в основата си противоречи на „причината на себе си“, която предполага (но не вече като механическо преместване) движението като начин на съществуване на материята. Обаче от гледище на развитието на философията много по-голямо значение има възгледът на Спиноза за единната субстанция като причина сама на себе си.

Спиноза е привърженик на строгия детерминизъм: от дадена определена причина по необходимост следва действието. Докато Декарт говори за количествено равенство на причина и действие, то Спиноза говори и за качествено единство между тях в резултат на аналитичното разглеждане на причината — причината включва в себе си действието (всъщност Декарт защитава подобен извод, за да докаже съществуването на бога — за равенство по съвършенство). Чрез такова схващане се отрича развитието, а в края на краищата и движението въобще. От друга страна, това схващане на Спиноза, свързано главно с неговата гносеология, съдържа извънредно дълбоката мисъл, че можем да познаем външния свят, защото в нашата природа има нещо еднакво с този външен свят — по този начин, макар и логически, се преодолява принципът на дуализма. Спиноза пише: „Неща, които нямат нищо общо помежду си, не могат също да се познаят едно чрез друго, или понятието на едното не включва в себе си понятието на другото.“¹ Чрез тази аксиома той доказва теоремата, че неща, които нямат нищо общо помежду си, не могат да бъдат причина едно на друго. Този възглед обаче не може да обясни как се появява „новото“ в развитието на нещата. Въобще взаимодействието между конкретните неща Спиноза подчинява на разглеждането на отношението между общо и единично или между същността и конкретното ѝ проявление. Тази същност обаче на конкретните неща като причина за тяхното съществуване той я разглежда като нещо външно по отношение на тях: „неща, които произлизат от външни причини, било, че се състоят от много или малко части, дължат всичкото съвършенство или реалност, каквато притежават, на силата на една външна причина; и поради това тяхното съществуване произхожда от самото съвършенство на външната причина, а не от тяхното собствено“². Именно защото разглежда материята като субстанция, т. е. като нещо различно от конкретните неща, Спиноза не може да обясни последователно чрез тъждеството на причина и действие отношението между тази субстанция и конкретните неща. При това метафизичността на Спиноза в разкъсването на общо от единично се проявява и в това, че той смята, че субстанцията не възниква едновременно с конкретните неща, а преди тях. Според него един човек може да бъде причина за съществуването на друг човек,

¹ Б. Спиноза, Етика, Изд. на БКП, 1955, стр. 52.

² Пак там, стр. 60.

но не и причина за неговата същност, тъй като същността е вечна (мисленето е атрибут на материята). Оттук следва, че всяко взаимодействие между конкретните неща е само количествена промяна в тях. И действително при разглеждането на конкретните движения между нещата Спиноза ги разглежда като външни механически промени, въпреки че разглежда въпроса за смяна на местата между причина и действие, той разглежда това чисто механично — взаимодействие на единични неща, наредени едно до друго. Дори когато разглежда въпроса за зависимостта на взаимодействието от природата и на въздействащото тяло и на тялото, на което се въздейства, той пак има предвид инерцията, а не вътрешната природа.

Случайността според Спиноза изразява само недостиг на наше знание: тъй като не знаем причините на случайността, тя е равна на необходимостта, а на възможността.

Но въпроса за отношението между свобода и необходимост Спиноза поставя правилно във връзка с критиката на целните причини, която критика той свързва с отричането на вродените идеи у Декарт. „Всеки човек се ражда без познаване на причините на нещата и всички имат влечение да търсят това, което им е полезно, и съзнават това свое влечение. Оттук именно следва, първо, че хората мислят, че са свободни, тъй като съзнават своите искания и своето влечение, а за причините, които ги подбуждат да се стремят и да желаят, по-неже не ги познават, дори и насън не мислят.“¹ Учението за целта напълно изопачава природата, тъй като представя причината за действие и действието за причина. С тази блестяща критика на целните причини, изразявайки стремежа на въздигащата се буржоазия към опознаване причините на нещата, Спиноза отиде по-далеч, отколкото се стремеше — той премахна и бог от своята система, разбран в обикновения му смисъл. Всичко се подчинява на обективни закони! Това е причината за отношението на църквата към материалистическата в основата си философия на Спиноза. Самият Спиноза горчиво забелязва по повод на отношението на църквата към науката: „...този, който търси истинските причини на чудесата и който се старае да разбере нещата в природата като учен, а не да им се учудва като глупак, навсякъде се счита като еретик и безбожник“². Обективната причинност е познаваема — редът и свързката на идеите са същите, както редът и свързката на нещата. Спиноза свързва причина и действие, от една страна, с основание и следствие (като логически категории), от друга, основанието по съдържание е знание на причините.

В познанието Спиноза преодолява дуализма на Декарт. Обаче той не разработва въпроса за това, как ние познаваме материалните неща. Въсщност обединението между дух и тяло е в основната субстанция, а не в конкретните неща.

¹ Б. Спиноза, Етика, Изд. на БКП, 1955, стр. 83.

² Пак там, стр. 85.

В схващането си за причинността Спиноза отива по-напред от Декарт в общата постановка на въпроса, но не и при конкретното обяснение. С приемането на природата като непрекъсната субстанция и причина сама на себе си той изказва една идея, която може да бъде обоснована едва от диалектическия материализъм и съвременната физика. С критиката на целните причини той напълно се откъсна от философията на Аристотел, макар че в схващането си за общата картина на света се доближава заедно с непрекъснатия континуум на Декарт към физиката на Аристотел, против дискретния строеж и празното пространство на Демокрит и Хобс.

Тези две схващания за общата картина на света, поставени пред философията от тогавашната физика, бяха в известен смисъл обединени в схващанията на немския философ-идеалист, диалектик

Готфрид Вилхелм Лайбниц (1646—1716 г.)

За сценяване философската система на Лайбниц с особена сила важи характеристиката, дадена от Ленин, за идеализма: идеализмът не е просто глупост, а едностранчиво развитие на една от страните на човешкото познание. Гениален мислител, схващащ ограничеността на механическия материализъм, Лайбниц дава блестящи диалектически идеи за отношенията в света. Но тази диалектика той може да развие само на идеалистическа основа — като диалектика на духа. Че материята може да се разглежда диалектически, че ѝ е присъщо вътрешно самодвижение — това не само Лайбниц, но и Хегел не можа да разбере. Обявявайки се против механическия материализъм, те останаха в плен на механицизма, разбирайки материята, лишена от движение и развитие; материята за тях заключава в себе си чисто пасивни понятия като протяжност и непроницаемост.

От друга страна, плод на жалките немски условия, на страхливата и склонна към компромиси немска буржоазия, Лайбниц се обявява както против материализма на Спиноза, така и против сенсуализма на Лок.

Както в цялостната си философска система, така и по въпроса за причинността Лайбниц се старае да примири механическото с телеологическото и теологическото схващане.

Логически погледната, единната, неизменяема субстанция на Спиноза се превръща у Лайбниц в монада, която има неизменно идеална същност.

Новото е, че към понятието за субстанция Лайбниц прибави понятието за силата, или, както забелязва Ленин, принципа за самодейността — но тази сила той разбира като духовна. Тези философски възгледи на Лайбниц не могат да бъдат разбрани вън от тогавашната физика, т. е. вън от въпроса за „мястото на движението“: идеята за атоми и празно пространство срещна възражения още у Аристотел (по-късно с Нютоновата система тя по съще-

ство се наложи); опитът на Декарт да разреши въпроса с цикличността на всички движения не беше убедителен; Лайбниц набелязва едно трето решение: център на силата са непротяжни и затова нематериални същности — монадите. В „Начала на природата“ Лайбниц така формулира изходното положение на своята философия: „Субстанцията е същество, способно към действие. Тя може да бъде проста и сложна. Простата субстанция е такава, която няма части. Сложната субстанция е събрание на прости субстанции или монади. Монада е гръцка дума, означава единица или това, което е единно. Сложната субстанция или телата са множества; простите субстанции, живот, души, духове са единици. Простата субстанция е необходима да бъде навсякъде, защото без прости субстанции не би имало и сложни и следователно цялата природа е пълна с живот.“¹

Самите монади не притежават вътрешно движение, „нямат прозорец“, от който би могло да се излезе или влезе, те са неизменни. Физически Лайбниц ги разбира като център на някакви сили, а логически — като някакви същности. Обаче монадите са различни една от друга. Различието между монадите е една блестяща мисъл у Лайбниц. Това различие той допуска по две съображения:

Първото и най-главно за тогава физическо съображение е, че не може да има свършено сходство и че ако има такова сходство, материята би останала неизменна, защото освен пространствено изменение според Лайбниц (и още според Аристотел) е необходимо още качествено изменение. Според Лайбниц несходството или различията в качеството, а следователно и качествените изменения произхождат от различните степени и направления на стремленията и следователно от видоизмененията на монадите. В това е заложена диалектичката идея, че за да има движение, трябва да има различие между нещата и това различие не е само пространствено, т. е. то е някакво противоречие.

Второто, вече логическо основание на Лайбниц да смята, че монадите са различни, е, „че съвсем би противоречало на красотата на порядъка и разума на природата, ако принципът на живота или на вътрешните собствени действия би бил свързан само с неголяма или особена част на материята“. (Тази мисъл Ленин отбелязва във „Философските тетрадки“ със забележката „сравни електроните“, стр. 314.) Този въпрос и сега стои пред съвременната физика и философия — може ли да се даде единно обяснение на материалните елементарни частици? Не е логично да се предполага, че в основата на нещата лежи нещо единно, защото тогава би изчезнало движението, но и да се допуска, че „елементарните частици“ са безкрайно много, също не е логично — би изчезнало подобие между нещата.

Лайбниц отделя много място, за да обоснове мисълта, че монадите трябва да бъдат различни. Той отбелязва, че естествената раз-

¹ Г. Л а й б н и ц, Избр. филос. соч., М., 1890, стр. 323.

лика между монадите изхожда от вътрешно начало, тъй като външната причина не може да влияе вътре в монадите (в това се съдържа идеята за вътрешната определеност като основна, но тази определеност се откъсва от външните противоречия, което също е метафизика). Различието между монадите Лайбниц обяснява само като логическо различие: „форми на представи“, „ясност и отчетливост на една монада“.

Освен това индивидуалното, т. е. монадите, съдържа в себе си безкрайното. Материалистически прочетена, тази мисъл е дълбоко диалектическа: всяко нещо отразява безкрайно много неща, т. е. е „център на взаимодействия“. Това обаче само логически следва от допускането на Лайбниц.

Отрекъл изменението на монадите, а същевременно поставил ги в основата на нещата, Лайбниц стига до идеята за „предустановената хармония“: душите следват своите закони, телата също следват своите закони, които се състоят в правилата на движението. И тези два рода същества, съвършено различни, се срещат и се съгласуват един с друг като два часовника, може би съвършено различни по устройство, но поставени в пълно съответствие. Това Лайбниц нарича предустановена хармония, която отстранява всяко понятие за чудо от областта на естествените действия и заставя вещите да вървят по техния установен ред.

Дуализмът на Декарт е преодолян чрез предустановената (от бога) хармония. Интересно тук е изтъкваното, макар и на идеалистическа основа, съответствие между душа и тяло.

От принципа за предустановената хармония следва възгледът на Лайбниц, че в природата няма нищо прекъснато, т. е. принципът на непрекъснатостта. Оттук следва и идеята за всеобщата свързаност. В тази свързаност монадите са огледало на вселената; възприятията в тях се раждат едно от друго по силата на крайните причини за добро и зло. (Дали тези крайни причини са някакъв нравствен закон и какъв конкретен смисъл им влага Лайбниц, не е изяснено. Въобще трудно е да се свърже разбирането за монадите без прозорец с разбирането за монадите-огледала. Тук това само се споменава, за да се изясни отношението между действащите и крайните причини.) Измененията на телата и на външните явления възникват едно от друго по силата на действащите причини, т. е. по законите на движението, следователно действащата причина вече не е движение, а закон на това движение, т. е. общото в движението. Това с ново схващане, появило се във връзка с въвеждането във физиката на понятието сила. Отношението между действащите и крайни причини е отначало предустановеното — „в това се състои съгласието и физическата връзка на душата и тялото, при което едното не може да измени законите на другото“ (цит. съч., стр. 324—325).

Обикновено се изтъква, че въвеждането на крайните причини от Лайбниц е крачка назад в сравнение със Спиноза. От гледище на борбата на материализма срещу идеализма това е така. Обаче при една конкретно историческа оценка трябва да се добави следното: Лайбниц не се връща просто към Аристотеловото схващане за крайните причини. Той приема съответствието между крайните и действащите причини на базата на един по-основен принцип и по този начин стига до гледище, което не се връща към Аристотел, а води към Хегел.*

Строго погледнато обаче, ако монадите са без прозорец, те не могат да си взаимодействуват, а сложните тела са изградени от монади, следователно взаимодействието между телата в края на краищата е една илюзия. Идеалистическата изходна позиция води до отричане на взаимодействието, т. е. до отричане на диалектиката.

Лайбниц не свежда действащите причини към крайните, нито обратно. Той отбелязва, че много действия в природата могат да бъдат доказани по два пътя: отправяйки се от действащите причини, а след това — отправяйки се от крайните причини. Но пътя от крайните причини той приема за по-лек: действително пътят на действащите причини е по-труден, но това е пътят на науката.

Разглеждането от Лайбниц на действащите причини е свързан с възгледите му върху движението, проявяващи се в неговия спор с Лок. Главното в спора между Лайбниц и Лок е, че докато според Лок (и Аристотел) душата е „чиста дъска“, то за Лайбниц, а преди това още според Платон душата съдържа в себе си различни понятия и положения (този спор между материалистическото по същество схващане на Лок и идеализма на Лайбниц и Платон е известен). Същественото за задачата, която тук се поставя, е следното: доказателството на Лок е свързано с приемането, че може да съществува тяло без движение, докато схващането на Лайбниц предполага, че не може да съществува материя без движение, т. е. макар на идеалистическа основа Лайбниц говори за единство на материя и движение. Докато Лок счита, че пустотата е необходима за движението и материята се състои от малки твърди частички, то според Лайбниц пространството по-скоро трябва да си представим като напълнено отначало с течна материя, способна към всевъзможно деление до безкрайност. Материята не е разделена еднакво вследствие на повече или по-малката съгласуваност между движенията, намиращи се в нея (един възглед, който беше развит и обоснован много по-късно от Айнщайн и до който Лайбниц стигна по пътя на създаване на математическата теория на безкрайно малките величини). Оттук следва и възгледът на Лайбниц, че съществуват безкрайно много степени между всяко движение и пълния покой. Също така съществуват безкрайно число преходни степени между каква и да е дейтелност и чисто страдателното начало. Тази постепенност на движението е в основата на всички изменения: „всичките изменения могат

да се обяснят с движението. И на него не пречи това, че произхождението се свършва мигновено, а движението се извършва последователно; произхождението не е движение, а край на движението, а край на движението произхожда в мигновение; така известна фигура се произвежда само в най-последния момент на движението. Например: кръгът се произвежда само в последния момент на кръговото движение.¹ От тази мисъл на Лайбниц следва извод, който не е без значение за съвременното разбиране на причинността: ако причината е движение, то тя трябва да се търси вътре в дадено тяло — границата е край на движението. Самият Лайбниц стига до подобен извод. Според него причината не е движение, което се пренася от тяло в тяло, а е взаимодействие вътре в тялото: „Може да се каже, че при удар на телата всяко от тях претърпява действие само по причина на своята собствена еластичност, вследствие на вече съществуващото в него движение“ (цит. съч., стр. 128).

Лайбниц, както отбелязва Енгелс, разхвърля гениални идеи. С твърденията си той излезе вън от рамките на съвременната му физика, където господствуват възгледите на Нютон. Според третия закон на динамиката на Нютон — че действието е равно на противодействието, телата се приемат като абсолютно твърди. Лайбниц отиде по-далеч. Тези негови мисли обаче нямаха никакво значение за неговото време, в което господствуваше стройната, математически доказана система на Нютон.

Самият Лайбниц признава, че не може с известните му физически закони да обясни много от въпросите, които си поставя. Той тържва по най-лесния път: въвежда принципа за достатъчното основание.

Принципът за достатъчното основание се състои в приемането, че нито едно явление не може да се окаже истинско или действително, нито едно утвърждение справедливо без достатъчно основание, макар че тези основания в повечето случаи не могат в цялост да ни бъдат известни.

Принципът за достатъчното основание всъщност е отражение на причинната връзка между явленията. Обаче, въвеждайки този принцип в основата на своята система, Лайбниц, както справедливо отбелязва Хегел, противопоставя достатъчността на основанието главно на причинността, разбрана като механически начин на действие. Това е така, защото, докато причинната връзка предполага действие, то основанието предполага само твърдение и често основанието да твърдим нещо ни дава следствието, а не причината (основанието да твърдя, че А е болен, е, че има 39 градуса температура, това е следствие, а не причина). За своето време това беше едно телеологическо схващане на Лайбниц, което той въведе недоволен от механическата причинност, търсещ отношението между причините.

¹ Г. Лайбниц, цит. съч., стр. 23.

В тази връзка възгледът на Лайбниц за случайното е крачка напред в сравнение със Спиноза. Той счита, че достатъчното основание трябва да бъде също и в случайните истини, или истините на факта. Тези истини са такива, при които е възможно да съществува и противоположната истина, а необходими, или истини на разума, са тези, при които противоположното не е възможно да съществува. Макар и да не стига до диалектиката на общото и единичното, чрез което може да се обясни отношението между случайността и необходимостта (но изтъква, че случайните истини могат да имат достатъчно основание само в необходимите), Лайбниц набелязва диалектиката между случайните неща като единични проявления сред много еднакво възможни неща и необходимостта като закономерност.

Принципът на противоречието, който е втори основен принцип в системата на Лайбниц и който той прилага при изясняването на случайност и необходимост, изглежда, играе по-голяма роля в неговата философия, отколкото обикновено му се приписва. В това отношение е интересно схващането на Ръсел, че понякога у Лайбниц в работи, които не са били показани на никой човек (става дума за писмата на Лайбниц, напечатани много по-късно), се срещат други теории за това, защо някои вещи съществуват, а други, еднакво възможни, не съществуват. Съгласно с този възглед всичко, което не съществува, се бори, за да съществува, но не всички вещи могат да съществуват, защото не всички са „съвъзможни“. Може да е възможно да съществува А и да е възможно да съществува Б, но е невъзможно да съществуват А и Б. Оттук Лайбниц определя съществуващото като такова, което е съвместимо с най-голямо число съществуващи вещи. Това е логическа постановка на въпроса, при която за бог и за акт на творение не става дума. Обаче в официално известната философия на Лайбниц последното достатъчно основание на нещата е бог.

Отношението между двата основни принципа у Лайбниц е, че принципът на противоречието се явява критерий за съществуване на случайните неща, а законът за достатъчното основание — на необходимите неща. (До възгледа, че и необходимото е противоречиво, Лайбниц не стига, подчинявайки своята система на телеологията, а отгук и на теологията.)

В заключение би трябвало да се отбележи, че е трудно да се даде обща характеристика на възгледите на Лайбниц за причинността. От една страна, той въведе при обясняване на причинността понятието сила, което оттогава и до днес играе голяма роля във физиката. По-нататъшното развитие на възгледите за причинността тясно се преплита с това понятие. Тази сила Лайбниц разглежда като нещо различно от материята и отгук идеалистическото начало за обясняване на причинността. Заедно с това Лайбниц изказа редица гениални мисли, които имат значение и за съвременното развитие

на физиката. Обаче до тези мисли се добираме през гъстата мрежа от телеологически и открито теологически положения. Схванал безкрайното разнообразие на причинните връзки, които не могат да се обяснят само с механическо въздействие, Лайбниц стигна до закона за достатъчното основание, чрез който причинността се свежда до логически отношения.

Очистено от всички други допълнителни наслоения, новото във възгледа на Лайбниц за причинността е идеята за всеобщото взаимодействие и разбиране на причинността не като пренасяне на движение, като субстанция, а като закон на това движение, т. е. общото в него.



Със схващанията на Лайбниц за причинността добива завършен вид възгледът за причината като субстанция. Бейкън набеляза основните моменти. Хобс, систематизирайки Бейкън, стигна до извода, че причината е движение, което се пренася от тяло в тяло, т. е. причината е някаква субстанция. Декарт се опита конкретно да обясни „причиняването“ и стигна до допускането на две субстанции като причина на нещата: материална и духовна; Спиноза в най-завършен вид разгледа субстанцията като причина сама за себе си. Учението за субстанцията на идеалистическа основа беше доразвито от Лайбниц с въвеждане на силата към субстанцията.

Всички тези философи са тясно свързани с частните природни науки — те се опитват да обяснят конкретните отношения между нещата (дори и логическата система на Спиноза). Те показват причината като взаимодействие, но не можаха да я обяснят логически. Основното в тях е стремежът да докажат единството на духа и материята. Оттук следва и изводът им, че причинността е присъща на света, неоткъсваема от него. Но механицизмът и обявяването на причината като нещо външно по отношение на предметите, като някаква субстанция, дадоха логическа възможност на Беркли и Юм да отрекат причинността.



По-нататъшното изменение на възгледа за причинността е свързано за известен период от време не толкова с развитието на физиката, колкото с развитието на гносеологията, главно с философските системи на субективния идеализъм на Беркли и Юм. Техният субективен идеализъм е израз, от една страна, на интересите на самата буржоазия. От друга страна, субективният идеализъм на Беркли и по-специално на Юм се яви като отговор (разбира се, неправилен,

но исторически необходим) на основния въпрос за характера на човешкото познание. Още Демокрит, а след него Декарт, Хобс и Лайбниц поставиха въпроса за причината на нашите усещания. Самият Лайбниц отбелязва, че ако се намери някой, който да му обясни цвета, вкуса и мириса само с движението и материята, той ще го признае за най-велик философ. Така във философията се появи формулираният от Лок въпрос за първичните и вторичните качества. Живеещ по времето на Нютон и интересуваш се от естествознанието, Лок не само стигна по логически път до формулирането на въпроса за първичните и вторичните качества. Според физиката на Нютон редица явления в природата се обясняваха количествено — сведени до взаимодействието на материалните обекти. Това не е далеч от възгледа на Лок, че първичните качества са протяжността, фигурата, количествените характеристики. Но физиката беше още далеч от обясняването на цвета, звука и пр. Т. нар. вторични качества останаха в субекта. Логически вече Беркли, а след него и Юм разрушиха основите на механическия материализъм — учението за субстанцията. Така че субективният идеализъм в известен смисъл се яви реакция не само на механическия материализъм, но и на недоразвитостта на съвременното му естествознание.

Въпроса за причинността Беркли и най-вече Юм не разрешиха, но поставиха редица въпроси от общ гносеологически характер, на които материализмът трябваше да отговори, и в такъв смисъл имат значение за развитието на възгледите за причинността.

Възгледите на Беркли за причинността са следствие от общата му субективноидеалистическа система и имат значение като теоретически преход към възгледите на Юм.

Джордж Беркли (1684—1753 г.)

е един от малкото философи-идеалисти, който без всякакво кокетничене с реализъм и т. п. заявява, че се обявява против материята.

Стремешът му е да докаже несъществуването на материалната субстанция и реалността на духовната субстанция. Възраженията му, които имат смисъл срещу приемането на материалната субстанция като някаква „подложка“ на нещата, губят своята логичност при приемането от него на духовната субстанция. Обаче Беркли не довежда собствените си възгледи докрай. Той признава вярата. Доказателства за съществуването на духовна субстанция в неговите съчинения няма.

Неговата философска система е вътрешно противоречива. Обявявайки се против механическия, метафизически материализъм и остроумно отбелязвайки слабостите му, Беркли запазва неговата логика, запазва основните му пороци, но вече отнесени към духовната субстанция. Проследяването на неговите съчинения води до извода, че това е идеалистически обрнат механицизъм в най-лошата му

форма. Диалектически идеи липсват. И въпроси липсват освен един, поставен още преди него: може ли духът да си взаимодействува с материята? Беркли дава отрицателен отговор на този въпрос. В изследване на въпроса за причинността този възглед има значение до толкова, доколкото доказва положението, че за да си взаимодействуват две неща, те трябва да имат нещо общо.

Към края на своя „Трактат за принципите на човеческото знание“ Беркли формулира своята философска позиция така: „Аз не оспорвам съществуването на никое нещо, което ние можем да познаем чрез усетите или размишлението. Че нещата, които виждам с моите очи и пипам с моите ръце, съществуват, действително съществуват, това за мене е вън от всяко съмнение. Единственото нещо, чисто съществуване ние отричаме, е това, което философите наричат материя или телесна субстанция...“ (София, 1914, стр. 140).

Единствен рационален момент в тази позиция на Беркли би бил обявяването против метафизическото разбиране на субстанцията. Обаче Беркли не се обявява против субстанцията въобще, а само против материалната субстанция. Духовната субстанция той признава, за да спаси собствения си възглед, и по този начин не нанася удар на метафизическия материализъм, а само твърди, че няма вещи, а има само качества, които ние възприемаме. (По принцип Беркли отъждествява вещь с материална субстанция. Диалектическият материализъм не признава въведената от метафизическия материализъм субстанция като „подпорка на свойствата“, но вещта признава като обективно съществуваща.) Неговата логика е следната: „Аз казвам: масата, върху която пиша, съществува, това значи, че аз я виждам и пипам и ако съм вън от моя кабинет, аз ще кажа, че тя съществува, разбирайки с това, че ако бях в кабинета си, аз бих могъл да я възприема или че някой дух сега я възприема“ (цит. съч., стр. 120).

Абсолютното съществуване на немислещи същества, без отношение към тяхната възможност да бъдат възприети, за него е непонятно.

Тези свои мисли Беркли доказва с редица примери — повечето остроумни, отколкото дълбоко анализирани. За т. нар. вторични качества той изтъква, че те са представи за червено, синьо, звук, които вън от ума не могат да съществуват. Звукът според него може да е движение, но ние възприемаме не движението, а звука. (Докато Хобс прави тази разлика, за да докаже същността, причината на явленията, Беркли взема само явлението, без да се интересува от същността, и абсолютизира това явление.) За т. нар. от Лок първични качества Беркли съвсем логично счита, че също са субективни, и преодолява непоследователността на Лок с логиката на субективния идеализъм. Това той доказва с относителността на т. нар. първични качества, като отбелязва, че телата, гледани отблизо, изглеждат по-големи, отдалеч — по-малки. Но ако всичко е субективно, то тогава

защо нещата са различни по големина, форма и т. н.? Защо възприемаме, че едно тяло се движи по-бързо, а друго — по-бавно? На тези въпроси Беркли не може да отговори от позициите на субективния идеализъм.

Сумирани дотук, възгледите на Беркли са: ние възприемаме свойства на нещата, но не тяхната причина, следователно няма разлика между факта на съществуване и факта на възприемане; всичко е усещане или представа, която не може да бъде вън от ума; и първичните, и вторичните качества са субективни. Съществувам само „аз“ (дух, субект).

Но тук Беркли се изправя пред редица трудности: нещата би трябвало да се появяват и изчезват с факта на възприемането, той чувства, че няма власт над идеите си. За да докаже тяхното съществуване, Беркли прибегва до бога: „Когато посред бял ден отворя очите си, не е в моята власт да избира дали ще виждам, или не, или да определя какви отделни предмети ще се представят на моя поглед... съществува следователно някоя друга Воля или Дух, който ги произвежда“ (цит. съч., стр. 136—137).

Логически субстанцията пак е възстановена като създател или носител на качествата, но не като материална, а като духовна субстанция. Като всяка идеалистическа система и системата на Беркли е дълбоко противоречива.

Оттук нататък, идеалистически обърнати, той прави всички изводи на механицизма:

На идеята не е присъща деятелност. Една идея или предмет на мисълта не може да произведе или направи някакво изменение в една друга идея. Следва, че вън от нас движение няма. Но Беркли забелязва, че идеите са свързани в определен ред. Този ред той пак обяснява с бога. Правилата, по които бог възбужда в нас идеите, се наричат закони на природата. Това ни прави способни за известно предвиждане, но не чрез откриване на някаква необходима връзка между нашите идеи, а само чрез наблюдаване на установения ред.

Обаче дори такава постановка предполага идеята за някаква обективна връзка. За да избегне и нея, Беркли стига до извода, че причината е знак или белег. Връзката на идеите не предполага отношение на причина и следствие, а само на белег или знак с означено нещо. Огънят, който виждаме, не е причината на болката, която изпитвам при приближаване до него, а белегът, който ни предизвестява за нея. Шумът, който чувам, не е следствие на това или онова движение на телата, а техен знак.

Както и при общото решение на основния философски въпрос, и при разбирането на причинността Беркли не може да издържи дълго на позициите на провъзгласения от него субективен идеализъм. Всичко е знаци; вън от тези знаци или идеи не може да се излезе, но и тук, за да обясни реда, Беркли допуска „мъдър план“ — бог,

т. е. допуска нещо вън от „моите“ идеи. По този начин Беркли напуска собствената си философска позиция и отива към позициите на обективния идеализъм. Трябва да се отбележи, че Беркли беше „по-добросъвестен“ от своите ученици. Той постави редица въпроси, които следват от неговото решение на основния философски въпрос, и по такъв начин разкри противоречията на собствената си система. Неговите последователи — махисти, позитивисти и др., обявиха тези въпроси за „незаконни“. Но всяка идеалистическа система, доведена до логическия си край, дори по силата на собствените си аргументи, е дълбоко противоречива и абсурдна именно защото не е вярна.

В разглеждането на възгледа за причинността Беркли поставя един по-общ въпрос: за характера на общите идеи. Разглеждайки причинността като знак, Беркли дава номинистическо разрешение на този въпрос: „... аз не отричам абсолютно, че има общи идеи, но само че има абстрактни общи идеи... Една идея става обща, като се направи да представлява или замества всички други частни идеи от същия вид... Да предположим, че някой геометър доказва способа за разделяне една линия на две равни части, той начертава например една черта, дълга един инч: тази черта, която сама по себе си е една частна черта, е при все това с оглед на нейното значение обща; тъй като, както е определена тук, тя представлява всички частни линии, каквито и да са те; тъй че, което е доказано за нея, е доказано за всички линии, или, с други думи, за линията изобщо. И както тази частна линия става обща, като е взета като знак, така и мето линия, което, взето абсолютно, е частно, е станало общо чрез употребата му като знак“ (цит. съч., стр. 104).

Защо може обаче всяка частна линия да бъде „знак“ на всички линии? — на този въпрос Беркли не може да отговори. Отговорът е в обективно съществуващото отношение между общо и частно; в частното като проява на общото.

Но засегнал този въпрос, Беркли трябва да вземе отношение към постиженията на частните науки, в които се признава действието на общи закони. Неговата философия е враждебна на съвременното му естествознание. Той счита, че и науката борави с усети, абсолютизирайки описателния характер на науката на даден исторически етап. На всеки нов етап науката описва явленията. Описвайки тези явления, тя отговаря на въпроса „защо“, поставен от предишния етап. Коперник и Галилей описаха явленията; Нютоновата механика отговори на въпроса „защо“, поставен от тях, описвайки по-общите отношения; теорията на Айнщайн отговори на въпроса „защо“, поставен от Нютоновата теория...

Тази диалектика между описание и обяснение в развитието на науката Беркли не разбира, а и много позитивисти днес не разбират, обявявайки въпроса „защо“ за незаконен в науката, т. е. въпроса за

причините на явленията. Въпроса „защо“ Беркли отнесе към крайните причини, в разглеждането на които не внесе нищо ново.

Въпросите, които Беркли постави, бяха доведени до абсурдния им край от позициите на субективния идеализъм във философията на

Давид Юм (1711—1776 г.)

Юм показва, че субективният идеализъм, доведен до логическия си край, е абсурд, но заедно с това, че и метафизическото учение за субстанцията води до абсурд. Той показва както несъстоятелността на метафизиката, така и невъзможността тя да бъде преодоляна от позициите на субективния идеализъм и в този смисъл обяви „краха“ на философията. Не случайно днешните непозитивисти с голямо внимание и любов се връщат към Юм, не признавайки, че неговите позиции, доведени до край, не само са отрицание на метафизическия материализъм (който те отъждествяват с всеки материализъм), а и на субективния идеализъм. При това те не прибавят нито един съществено нов теоретически аргумент към казаното от Юм. И механицизмът, и субективният идеализъм можаха да бъдат преодоляни само от позициите на диалектическия материализъм.

Скептицизмът на Юм в теорията на познанието, както и изводите, които следват от това за причинността, са свързани с тогавашното ниво на естествознанието, което не даваше цялостна картина на света. Всеобщата връзка на явленията беше неизвестна; класическата механика преди всичко разглеждаше външните сили за изменението на нещата. Това е свързано и с абсолютизиране на крайността на обектите, търсене на последни причини за тяхното „поведение“, без да се разбира диалектиката на конкретното и всеобщото, на крайното и безкрайното.

Тази скептична линия беше набелязана още от древните скептици и Беркли. Юм възприе изходните позиции на философията на Беркли: усетите имат двойко съществуване, едното — мислено, в ума, другото — действително и вън от ума. Немислещите неща нямат собствено съществуване, различно от това като възприети от духа. Ние виждаме само привидност, а не действителните качества на нещата.

Скептицизмът се дължи на схващането, че между външните неща и нашите усещания има непроходима граница. Затова Енгелс, оборвайки субективния идеализъм, не започна с това да твърди, че съществуват материални неща, защото щеше да изпадне в логически кръг. Той започна с доказването на гносеологическия смисъл на практиката, в която нещата сами по себе си стават неща за нас, т. е. започва с премахване на тази граница, която субективният идеализъм издига. Затова Енгелс забелязва, че и възгледите на Юм за причинността могат да бъдат опровергани само с въвеждането на практиката в гносеологията.

Юм е съгласен с критиката на Беркли за съществуването на материалната субстанция, но довел този възглед до край, той отхвърля

и духовната субстанция. Остават да съществуват само идеи и впечатления. Да се поставя въпросът, откъде идват те, Юм смята за незаконен, тъй като задачата на философията според него е да изследва човешкия разум, а в него ние намираме само идеи и впечатления. Допускането на разлика между впечатления и идеи вече е в противоречие с изходния пункт на Юм. Нещо повече — той предполага и причинна връзка между тях.

Тези идеи са подредени. Юм премахва „мъдрия план“ на Беркли и смята, че съществуват само три принципа на връзки между идеите: сходство, близост във времето и пространството и причинност.

В основата на всички наши разсъждения, отнасящи се до фактите, е видно според Юм отношението на причина и действие. Без това отношение нашите заключения биха били съвсем ненадеждни. Затова, ако ние искаме да решим въпроса за природата на самите факти, то е необходимо да се изследва по какъв начин дохождаме до знанието на причината и действието. Това знание ние получаваме от опита. (Известно е, че Юм, както и всички идеалисти тълкуват опита като духовна дейност.) Юм разбира опита като сетивна, а не мисловна дейност. При опита имаме впечатления, а не идеи.

С твърдението, че причинната връзка се открива при опита, Юм иска да докаже, че причинната връзка е свързана с намесата на човека в хода на нещата. Без тази намеса не можем да констатираме причинната връзка, каквито и умствени способности да притежаваме. Докато диалектическият материализъм, въвеждайки практиката като критерий на истината, обръща внимание на обективния ход на нещата, който ни противостои, то Юм в опита насочва вниманието си към субекта, който открива тази причинна връзка, като твърди, че самият субект я създава.

Докато Хобс, Лайбниц, Спиноза изтъкваха количественото равенство на причина и действие, Юм, спрял се само на сетивността, абсолютизира границата между явленията, откъдето произтича неговият възглед, че действието не е в причината. Причинността не е субстанция, тя е отношение: „Не можем да намерим действието в предполагаемата причина даже по пътя на най-точното и щателно разглеждане: действието е свършено различно от причината и по силата на това никога не може да се открие в нея. Движението на втората билиардна топка е свършено различно от движението на първата и в първата няма нищо, което съдържа и най-малък намек за второто.“¹ Макар тук Юм да взема за пример механическото движение, и тук не е прав, доколкото движението на втората топка е получено в резултат на взаимодействието на първата топка и състоянието или движението на втората и в този смисъл съдържа в „снет вид“ движението на първата. Но причината като взаимодействие Юм не разбира, той иска да докаже, че между това, което ние наричаме причина, и

¹ Д. Юм, Изследование о човешеском уме, С. Петербург, 1902, стр. 29.

това, което наричаме действие, няма никаква връзка. Верен на този възглед, Юм отива по-нататък. Даже и след като действието ни е известно, връзката му с причината ни се струва произволна. Съществуват много други действия, които са длъжни да се представят на разума също така основателни. Това са аргументи, които напомнят в голямата си част аргументите на римските скептици.

Казано с езика на съвременната физика, Юм поставя въпроса за отношението между динамическите и статистическите закони, но този въпрос той не може да реши, пренебрегвайки всеобщото взаимнодействие.

Не случайно Ръсел, във връзка със схващането на Юм за причинността, което той в основата приема, твърди, че най-силен аргумент в полза на Юм дава съвременната физика. „Изяснява се, че простото правило „А се явява причина на В“ никога не се допуска в науката освен в качеството на грубо предположение на нейните ранни стъпала. Причинните закони, които замснят такива прости правила във високоразвитите науки, са дотолкова сложни, че никой не може да предположи, че те са дадени във възприятията... и нашата склонност да го приемаме може да се обясни със законите на привычката и асоциациите.“¹

Ръсел е прав само в едно: че възгледите на Юм са насочени против механицизма и че съвременната физика също нанесе съкрушителен удар на механицизма (по другите въпроси ще стане дума по-нататък).

От факта, че действието не може да се изведе от причината и обратно, Юм прави извода, че даже и в най-обикновените явления причината е също така непостижима, както и при най-необикновените, и че по пътя на опита ние само узнаваме честото съединение на обектите, не бидейки в състояние да постигнем тяхната връзка. Причинното отношение като пораждање, връзка, взаимодействие не съществува. Всички разгледани случаи създават у нас само привычка да вярваме, че едното явление поражда другото. Това, което наричаме причина, е всъщност навик. Ние наричаме причина това, след което нещо постоянно съществува.

Поставил извънредно интересния въпрос за вероятния характер на причинните връзки, Юм стига до извод, който го примирява и с механицизма, и с теологията. Причината е навик, всъщност има само проста последователност. Разбира се, науката не се спира пред простата последователност и не търси причината за нея в пошта.

Обаче възгледът на Юм за причината като просто следване има много по-дълбоко теоретическо основание: първо, непризнаване на индукцията и, второ, произтичащото от това отричане на необходимия, т. е. всеобщ характер на причинното отношение. Като отбелязва правилно сложността на причинните връзки, Юм не поставя въпроса

¹ Б. Р а с с е л, История западной философии, ИИЛ, 1959, стр. 687.

за обосноваването на индукцията, не стига до идеята за връзка между общото и единичното. Той абсолютизира единичния факт и не му остава нищо друго освен да отрече общия характер на причинната връзка. Ние нямаме право да правим със сигурност заключения дори от единичното за единичното, дори да сме сигурни, че утре ще изгрее слънце, вероятността да изгрее е толкова, колкото и да не изгрее. Понятия за причинността ние получаваме от опита като сетивно възприятие, но сетивното възприятие не съдържа необходимост.

От това схващане на Юм за причинността следва и затруднението, което той формулира, но не може да преодолее — как се получава „новото“ в действието. Според него това ново в действието не може да се изведе от причината, то остава необяснено. Нещата добиват статичен характер.

Обаче според Юм хората вярват в причинната връзка, защото са принудени да действуват, макар че не са в състояние дори и с най-прилежно изследване да узнаят основанията на всички процеси и да отстранят всички тези възражения, които могат да им се поставят. По такъв начин схващанията на Юм образуват затворен кръг: имам само впечатления откъде идват те, нямам право да питам; но тези впечатления ми говорят за причинна връзка, която не е действителна, тя е навик; аз вярвам и използвам този навик, защото съм принуден да действувам, но действувайки, аз не се уверявам в моя опит в съществуването на тази връзка, защото не мога да я овладяя.

Всички тези разсъждения на Юм страдат от дълбоко вътрешно противоречие — Юм непрекъснато предпоставя съществуването на материалния свят, т. е. на нещо, което ми противостои и противодейства, което очаквам да е „подредено“, и с това нарушава собствената си „логика“, т. е. прави незаконни допускания в границите на собствената си система.

В заключение трябва да се отбележи, че Юм постави редица въпроси за характера на причинната връзка в реакция на механичeskия материализъм и учението за субстанцията. Но тези въпроси той не можа да разреши от позициите на субективния идеализъм, като остана в плен и на механицизма, и на метафизиката.

С поставянето на тези въпроси философията на Юм бележи границата, до която може да стигне субективният идеализъм. Въпреки позоваването на новите открития на естествознанието по същество съвременният субективен идеализъм не отиде по-далеч от Юм.

Срещу субективния идеализъм и индетерминизъм на Юм противопоставят своя детерминизъм френските материалисти: Дидро (1713 — 1784 г.), Холбах (1723 — 1789 г.) и Ламетри (1709 — 1752 г.).

Френски материалисти от XVIII в.

Като идеолози на възходящата френска буржоазия френските материалисти се борят за възстановяване правата на здравия разум против скептичeskите, абсурдни системи на Беркли и Юм, както и

против теологията. Известна е оценката на Дидро за идеализма като екстравагантна система, която могат да създадат само слепци, но която е най-трудно да се опровергае, макар че е най-абсурдна за всички.

В страстната защита на своята материалистическа философия френските материалисти винаги имат предвид борбата със субективния идеализъм. Обаче те не успяха логически да преодолеят доводите на този идеализъм. Субективният идеализъм можа да бъде преодолян само от позициите на диалектическия материализъм с въвеждането на общественно-историческата практика в гносеологията като критерий на истината.

Френските материалисти призоваваха в решаването на основния въпрос на философията здравия разум — да се схване светът такъв, какъвто той е. Не изграждайки докрай последователна теория на познанието, те не можаха да нанесат действителен удар на субективния идеализъм, за чието разгромяване е необходим не само материализъм, но и диалектика.

Френските материалисти разбират, че основното в доказване на материализма е преодоляването на дуализма между дух и материя. За да се докаже, че нашите идеи са причинени от външния свят, то трябва да се докаже, че в основата си ние и външният свят сме единни — за да си взаимодействуват две неща, между тях трябва да има нещо сходно. Ламетри пише в „Човек-машина“: „Очевидно във вселената съществува само една субстанция и човек се явява най-съвършеното нейно проявление.“¹ Този възглед систематично излага Холбах, като отбелязва, че Декарт е първият, който е установил, че това, което мисля, трябва да бъде различно от материята. Човек е материя, той обладава идеи само за материята, има способност да мисли, следователно може да се направи заключението, че материята може да мисли. Ние не можем да си представим същество, което, без да бъде материя, може да действа на материята, нямайки с нея съприкосновение, и да получава импулси от материята чрез посредството на материални органи.

Това е правилна, но твърде обща постановка на въпроса. Когато трябва да обясни как мислим и какво представляват нашите представи, те, лишени от частнонаучен материал, защото тогавашното естествознание е било далеч от този въпрос, се затрудняват. Холбах смята, че да се познае един обект, това значи той да се почувствува. (От този възглед на Холбах някои — Деборин, Д. Михалчев — правят извод, че френските материалисти са агностици.) Този възглед не води до агностицизъм, защото Холбах счита, че движението е атрибут на материята, оттук признава всеобщото взаимодействие, а човек

¹ Ламетри, Избранные сочинения, М., 1925, стр. 223.

е също материално същество, следователно по принцип не съществуват такива материални обекти, които да не могат да си взаимодействуват с нас, т. е. да бъдат познаваеми.

На основата на връзката между материя и движение френските материалисти разглеждат природата като безкрайна верига от причини и следствия, непрекъснато произтичащи едно от друго.

Техните мисли за единството на материя и движение са действително блестящи. Използувайки законите на съвременната динамика и свързвайки ги с някои диалектически идеи на Лайбниц, Дидро във „Философски основания на материята и движението“ отбелязва, че когато телата се привличат, всички частички на телата взаимно се привличат. Движението не може да се откъсне от материята, защото това значи да си въобразим някоя сила, която съществува въвн от нея: молекулата, притежаваща определени свойства, присъщи на нейната природа, е сама по себе си деятелна сила — тя въздействува на друга молекула и търпи въздействие от нея. Материята не можем да си я представим в покой, това е толкова абстрактно понятие, колкото огън в покоящо се състояние. В основата на възгледа за откъсване на материята и движението според Дидро лежи възгледът, че материята е еднородна, което не е истина. Всяка молекула според него е съсредоточаване на три рода действия: действието на тежестта, което не е стремеж към покой, а е стремеж към механично движение, действието на вътрешните сили, свойствени на природата на молекулата, и действието на другите молекули върху нея. (Личи влиянието на Лайбниц, обаче материалистически интерпретирано.)

Всички тези възгледи на Дидро страдат от механицизъм. Той смята, че на малка маса може да съответствува голямо действие и обратно, но че масата зависи от движението, той и логически не допуска това. Френските материалисти не стигат до идеята за движението като начин на съществуване на материята, т. е. че всяка молекула като молекула е форма на движение на по-елементарните частици, че атомът е форма на движение на съставлящите го части и т. н.

Това обаче не подценява блестящите диалектически догадки на Дидро като тази, че има движение както в движещите се, така и в неподвижните тела.

Холбах систематизира тези възгледи, определяйки покой като равенство на силите (това е пак механистическо обяснение, защото покой не е просто равенство на силите, а динамическо равновесие на процесите). Той дори дефинира движението като начин на съществуване на материята, разбирайки под това неговата вечност. Холбах не е чужд на мисълта за кръговрата и количественото запазване на материята и движението. Холбах стига до идеята, че нещата се запазват благодарение на вътрешните си сили.

От възгледите на френските материалисти за движението като присъщо на материята следва възгледът за всеобщата свързаност

на нещата в природата: „Най-разнообразни вещества, свързани по хиляди начини, непрекъснато получават и съобщават едно на друго различни движения.“¹

Тези взаимни връзки са причинни връзки: вселената като коловозно съединение на всичко съществуващо представлява материя и движение; нейната съвкупност се разкрива като непрекъсната верига на причини и следствия. Обобщавайки възгледите на френските материалисти за причинността, Холбах определя: „причината, това е същество, приводящо в движение друго същество или произвеждащо някакво изменение в него. Действието, това е изменението, произведено от някакво тяло в друго тяло при помощта на движението“ (цит. съч., стр. 13). Те смятат, че причина и действие могат да сменят местата си. Всички те като войнствуващи атеисти и привърженици на науката се обявяват против крайните причини. Дидро счита, че редът на причинно-следствените връзки е безкраен и само човек, който не може да ги обхване, слага крайните причини. Законният въпрос на науката е не „с каква цел“, а „как“. Въпросът „как“ се извлича от наблюденията над съществуващото, а въпросът „с каква цел“ зависи от нашия ум и се намира в зависимост от прогреса на нашите знания. Достатъчно е и най-обикновеното явление, за да се докаже доколко изследването на тези причини е в разрез с истинската наука. Например, ако един учен на въпроса за природата на млякото отговори, че то е предназначено от природата за хранене на бъдещите животни, може ли по такъв начин да обясни въпроса за образуване на млякото?

Този възглед развива и Холбах, изтъквайки, че свръхестествените сили и крайните причини човек намесва там, гдето е безсилен да даде отговор на въпроса за естествените причини. В сложния ред на причини не всичко е известно на човека, но към откриване на неизвестното той се стреми. Порядъкът на цялата природа означава верига от причини и следствия, необходими за активно съществуване и запазване на нейната неизменна пълнота.

Оттук следва, че причинното отношение има общ характер.² На въпроса, поставен от Юм, как могат да се предвидят действия, които ние още не сме изпитали, Холбах отговаря: „Пак посредством опита. Благодарение на опита ние знаем, че аналогичните или сходни при-

¹ П. Г о л б а х, Система природы, М., 1940, стр. 12.

² Тъй като вече много пъти беше споменавано за общия характер на причинното отношение, трябва да се изясни, че авторът има предвид следното: когато говорим, че причинното отношение има общ характер, разбираме, че то е общо отношение за група еднородни предмети, т. е. то е закон за даден кръг явления. В цялата работа се има предвид това значение на т. нар. о б щ о о т н о ш е н и е.

Известно е, че се говори и за всеобщ характер на причинността, т. е. че всяко явление има своя причина, че всичко е свързано. Този последен въпрос обаче в историята на философията е подчинен на по-общия въпрос за практическото отношение като общо отношение, за което и става дума тук.

чини произвеждат аналогични или сходни действия.“ За да отговорят на този въпрос, френските материалисти считат, че всички причинни връзки са необходими, абсолютен детерминизъм цари в природата — всичко, което наблюдаваме, е необходимо и не може да бъде по друг начин. До този общ възглед те стигат, защото смятат, че случайното е безпричинно явление, а такова безпричинно явление няма в природата, следователно обективно случайността не съществува. Тя се явява единствено поради незнание, т. е. е субективна категория. Дидро в „Разговор на Даламбер с Дидро“ отбелязва, че случайни наричаме явленията в етиката, политиката и пр., тъй като при явленията, с които те се занимават, причината е твърде изменчива. Измененията са твърде мимолетни, за да можем безпогрешно да разчитаме на определено действие. Увереността, с която очакваме гнева на възбудения от някаква несправедливост човек, не е равностойна на увереността, че тяло, блъскащо по-малко тяло, ще го застави да се движи.

Детерминизмът на френските материалисти е отражение на законите на класическата механика в тогавашното им тълкуване. Този възглед е отражение на физиката, на нейния „макроетап“, когато телата и силите се разглеждат във възможната степен изолирано от странична намеса, която при разглеждане с определено приближение няма практическо значение.

Философски погледнато, техният възглед страда от неразбирането на диалектиката между общо и единично, т. е. от схващането за еднаквост на връзките без съподчинение на общо, частно и единично, неразбиране на взаимодействия от различен порядък.

Този метафизически възглед Холбах ясно формулира: „Ако ние започнем да съдим за причините по техните следствия, то във вселената няма въобще незначителни причини. В природата, в която всичко е свързано, в която всичко се намира във взаимодействие, всичко се движи и видоизменя, образува се и се разрушава, няма нито един атом, който не би играл важна и необходима роля, няма такава нищожна молекула, която в подобна обстановка не би произвела поразително действие“ (цит. съч, стр. 147).

Забележката „в подобна обстановка“ не изменя с нищо възгледите на френските материалисти за необходимостта. Преди всичко диалектическото взаимодействие на случайност и необходимост няма смисъл, отнесено към „природата въобще“. То има смисъл при разглеждане на конкретните взаимодействия и отношения на общо и единично. Известна е оценката на Енгелс, че абсолютизирайки необходимостта, френските материалисти я приравняват със случайността. Тази оценка на Енгелс има съществено значение в оценката на отношението на френските материалисти към поставения от Юм въпрос за това, можем ли от единичните причинни връзки, които установяваме, да предвидим с необходимост бъдещите. Принизявайки необходимостта на случайността, те не опровергаха логически Юм. Според техния възглед всяко частно положение се издига в края на

краищата в закон, не съществуват различни по общност отношения — тогава как можем да предвиждаме бъдещите явления?

Възгледът на френските материалисти обаче бе не само исторически оправдан, но и исторически необходим, той беше насочен против всеки идеализъм, който във всички случаи абсолютизираше човешкото съзнание. В техните възгледи човек заема скромно място в природата, необходимата верига на причинно-следствени връзки и е подчинен на тях. В прекрасна форма това изразява Холбах: „О, човек! Нима ти никога не разбираш, че ти си еднодневно същество? Всичко се изменя във вселената, природата не съдържа в себе си никакви постоянни форми, а ти си въобразяваш, че твоят род не може да изчезне и трябва да съставя изключение от всеобщия закон, съгласно с който всичко се мени“ (цит. съч., стр. 55).

Този възглед, доведен до логическия си край, е фатализъм. Френските материалисти не стигнаха до съзнанието на този логически извод от собствените им възгледи. Особено при изменението на обществото те считаха, че е необходима активна намеса на човека (но затова пък там те признаваха обективните исторически закони).

Страстни защитници на материализма и необходимостта в природата, те насочиха човешкия разум да търси зад всичко, което му се струва случайно, обективната необходимост. По този начин те напълно изгониха теологията от философията.

Главният недостатък на схващането на френските материалисти за причинността е неразбиране диалектиката на общо и единично. Поради това те не можаха да док а ж а т общия характер на причинната връзка. За това им попречи и механистическото разбиране на причинната връзка като външна по отношение на явленията. Техният възглед за причинността не се връща към причината като „субстанция“. Френските материалисти се опитаха материалистически да разрешат въпроса за причината като отношение. Затова те говорят за причинност като „закон“ на нещата. Но техните възражения срещу субективно идеалистическото схващане за причинността като отношение имат абстрактен характер.

Пред тези въпроси се изправя и се опита да ги разреши

Емануил Кант (1724 — 1804)

Към разрешаването на основния философски въпрос за отношението между субект и обект Кант тръгна от въпроса, поставен от Юм, и тясно свързаното с него разбиране на причинността. Според Кант Юм никога не се е съмнявал в това, че понятието за причинността е необходимо за изучаване на природата. Въпросът е в това, има ли понятието причинност, независима от всякакъв опит вътрешна истинност, и оттук — неограничено от отделните предмети на опита приложение, т. е. поставя се въпросът за произхода на причинността като общо понятие.

Кант счита, че същият въпрос важи не само за причинността, а и за редица още общи понятия.

Кант разбира, че отговорът, който дава Юм на въпроса за същността и на общото и неговото отношение към конкретните неща, води до абсурд. Той се стреми да се разграничи от идеализма и да излезе от неразрешимите противоречия, до които води субективният идеализъм на Юм.

Кант счита, че съществуват вън и независимо от нас „неща в себе си“, от които до нас идват впечатления. Тези неща са причина за нашите усещания, но ние знаем само нашите усещания, а не същността на вещите сами по себе си. Известна е оценката, която дава Ленин на този възглед на Кант — допускането на „вещта в себе си“ е материализъм, но обявяването ѝ за непознаваема води до агностицизъм и оттук — към идеализъм. Трябва веднага да се добави, че още с изходната си теза Кант допуска противоречие, защото твърдението, че „вещите в себе си“ съществуват, вече предполага, че ние знаем нещо за тях, а допускането, че те са непознаваеми, ни отнема правото да твърдим, че съществуват. (Буржоазните философи твърде много се занимават с Кантовото „нещо в себе си“. Якоби твърди, че без „вещ в себе си“ не може да се влезе в Кантовата философия, но с „вещ в себе си“ не може да се остане в нея. Но като изтъква това противоречие, той има предвид, че с въвеждането на „вещ в себе си“ Кант се спасява от пътя на Юм, а с твърдението, че тя е непознаваема — от наивния материализъм, от който Кант се отказва под влияние на Юм. Винделбанд обаче смята, че не е противоречие да мислим „вещта в себе си“ чисто хипотетически, като „проблема“, като нещо, реалността на което не може нито да се потвърди, нито да се отрече. Последния възглед защитават всички неокантианци.)

Гносеологическата основа на възгледа на Кант за непознаваемостта на „вещите в себе си“ е абсолютизирането на относителността на нашите знания за външния свят, обявяването на още непознатото за непознаваемо въобще. Класовата същност на неговата непоследователност е в края на краищата компромисният, съгласенски по отношение на феодализма характер на немската буржоазия. Обаче за разлика от времето на Лайбниц френската буржоазна революция се извършва, естествознанието прави гигантски крачки напред и затова страхът на Лайбниц от черквата липсва при Кант.

Своята изходна позиция Кант определя така: „Идеализмът се състои в твърдението, че съществуват само мислещи същества, а останалите вещи, които ние мислим, че възприемаме във възприятия, са само представи на мислещите същества, нямащи вън от тях всъщност никакъв съществуващ предмет. Аз, напротив, говоря: на нас са дадени вещи в качеството на намиращи се вън от нас предмети на нашите чувства, но за това, какви те могат да бъдат сами по себе

си; ние нищо не знаем, а знаем само техните явления, т. е. представите, които те произвеждат в нас, действайки на нашите чувства.“¹

От тези „вещи в себе си“, според Кант у нас идват усещания. Но това още не е „опитът“. Тези усещания са хаотични, на тях не е присъща всеобщност и необходимост. Порядък в тях внасят априорните форми на нашето съзнание — пространство, време, причина. За Кант самият опит не би бил възможен, ако на съзнанието не е известно нищо освен възприятията. Ние не бихме могли да схванем, че нещата са подредени едно след друго, ако нашето съзнание не ги подреди. Аз не мога да узная, че нещо е причина на друго, ако нямам знание за причина. Това е всъщност доказателството на Кант за съществуването на априорните форми. Ако според него не определим предмета към някоя обща форма (ако не знаем що е причина, пространство, време), то е невъзможно да имаме каквото и да е познание за предмета. Априоризмът на Кант се ражда от разглеждане отношенията и поспециално причинните отношения като нещо външно по отношение на нещата и от откриване същността от явлението. Кант също разкъсва общото от единичното му проявление, като твърди, че в единичното по принцип не може да се съдържа общото, в явлението да се види същността. Но това общо той не отрича подобно на Юм, напротив, то съществува, но само като априорна форма на съзнанието.

Така образуваният обаче опит, макар и да ме научава за това, какво съществува и как съществува, той никога не ми показва, че това е необходимо така да бъде, а не иначе и следователно опитът никога не ми дава познание за природата на вещите „сами по себе си“. Опитът и формите на съзнанието — категориите, могат да се прилагат към възприятията, но нямаме никакво право да твърдим, че те могат да се прилагат към „вещите сами по себе си“.

По този начин Кант отрича обективното съществуване на причината. Остава да насочим вниманието си към това, как той я разбира като форма на съзнанието.

Същността на тези априорни форми не е в това, че те по време предшествуват опита, а в това, че по същество те излизат зад пределите на възприятията. По никакъв начин чрез възприятията не може да се обоснове всеобщността и необходимостта.

Отношението между възприятията, разсъдъчната форма (причинността) и опита (така, както той го разбира), а оттук и отношението между общо и единично Кант изяснява със следния пример: „...когато слънцето осветява камъка, то той става топъл — това съждение е просто съждение на възприятието и не съдържа никаква необходимост; колкото и често ние това да възприемаме, можем да кажем само, че възприятията обикновено са свързани по този начин.

¹ Е. Кант, Прологомени ко всякой будущей метафизикъ, М., 1893, стр. 51—22.

Ако аз кажа: слънцето загрява камъка, то тук вече с в р ъ х възприятието се внася още разсъдъчното понятие за причина, свързващо необходимо с понятието слънце, понятието топлина и синтетическото съждение става необходимо, всеобщо, следователно обективно и от възприятие се превръща в опит“ (цит. съч., стр. 71).

По такъв начин Кант отговаря на въпроса, възможни ли са синтетически съждения априори, т. е. възможно ли е в опита да се съдържа общо отношение, в случая — причинна връзка. Ставайки необходимо, това съждение според Кант става и обективно, т. е. принадлежи не само на моето съзнание, а на възприятието за камъка и слънцето — на възприятието на всички хора.

В този възглед, макар и идеалистически обърнат, отнасящ се само до познанието, се съдържа догадка за диалектиката на общо и единично. От една страна, той утвърждава, че опитните съждения са винаги случайни, но схваща, че необходимото твърдение — слънцето загрява камъка — се съдържа в опитното твърдение. Дотук това е така. (За отношението между общо и единично диалектическият материализъм счита, че всяко единично е израз на общото и че това общо се познава чрез познаването на единичното.) Обаче оттук нататък Кант тръгва по погрешен път, като твърди, че в опитното твърдение се съдържа необходимото твърдение посредством понятието за причина и следователно ние се научаваме на необходимостта не от опита, а обратно, самият опит съществува само чрез това прибавяне на разсъдъчното понятие към възприятието. От този възглед на Кант следва изводът: първо, че общото (причината) не съществува обективно, във и независимо от нас, то е форма на съзнанието и, второ, че като отношение то е външно по отношение на единичните неща.

Схващанията на Кант, специално за причинността, страдат и от едно друго дълбоко противоречие: ако се твърди, че причината е факт на съзнанието, в какъв смисъл тогава се твърди, че „нещата в себе си“ са причина за нашите възприятия. Кант не може да излезе от това противоречие. Ако остане с причината като форма на съзнанието, трябва да ликвидира зависимостта на нашите възприятия от „нещата в себе си“, т. е. материалистическата тенденция в своята философия. Ако запази обусловеността на нашите възприятия от нещата в себе си, трябва да ликвидира априорността на причинността, т. е. идеалистическата тенденция. Философията на Кант показва, че няма „ничия“ земя между идеализма и материализма във философията.

В заключение Кант така изразява своето решение на въпроса за причинността, поставен от Юм: „априорните форми (причинността) имат своето основание само в отношение на разсъдка към опита, но не така, че тези закони да се извеждат от опита, а, напротив, опитът се извежда от тях, което на Юм никога не е дошло на ум“ (цит. съч., стр. 88). Тъй като разсъдъкът не може да черпи закони от природата, която ни се пред-

ставя във възприятията, а от тях, че не може да се стигне до закони, е доказал Юм, то разсъдъкът приписва своите закони на природата.

Кант стига до това решение, защото не може да преодолее основния порок на субективния идеализъм — схващането, че нашите усещания не ни свързват с външния свят, а са преграда към него.

Справедливо е обаче да се отбележи, че материалистически разчетен, възгледът на Кант за общите категории има голямо значение. Ленин отбелязва, че тези категории (т. е. общото) са закрепени в съзнанието на човека, милиарди пъти повтаряща се негова практика, и така образували се, имат грамадно значение в развитието на човешкото познание. Но Кант остана далеч от възгледа за единство на историческо и логическо.

Несъзнателно Кант на това именно се позовава, защото в противен случай как ще се обясни, че винаги виждам дадени предмети по един и същ начин подредени в пространството и ако „нещата в себе си“ са извън времето, на какво основание при причинното отношение имам възприятие за А преди възприятие за В?

В учението си за категориите и в таблицата на самите категории, както и в своите антиномии Кант не е чужд на идеята за диалектичката връзка между понятията. В отделните групи категории: количество, качество, отношение и модалност, той допуска идеята за движение, за преминаване на категориите една в друга. Той отбелязва, че в категориите величина и качество се набелязва процес от единичност към всеобщност. Но тази идея Кант не развива. Неразвита остава и диалектичката идея, изказана относно категориите: субстанция, причина и взаимодействие. Кант смята, че в основата на причината и действието лежи понятието за субстанцията и нейните свойства. Изменението на субстанцията и нейните свойства води до категорията за причина и действие, които пък водят към взаимодействието. Тази идея намира по-нататък развитие в логиката на Хегел.

Наред с тези категории, които изразяват обективни отношения, Кант разглежда и категориите по модалност. Тези категории, както правилно отбелязва Хегел, изразяват отношението на мисленето към предмета, а не обективните отношения между нещата. Това е първият недостатък и, второ, разделяйки категориите по отношение от категориите по модалност, Кант откъсва причинността от необходимостта и случайността и по такъв начин приема метафизическото разбиране за причинността.

Диалектичката идея за противоречивостта на понятията Кант изрази в „застинал вид“ чрез своите антиномии, които той счита диалектически твърдения на чистия разум, всяко от които противоречи на другите. Тези антиномии се отнасят до крайността и безкрайността на света във времето и пространството, до простия и сложния характер на всичко, до свободата и необходимостта и до съществуването на необходимо същество.

Още Хегел посочи, че всъщност всяко понятие е антиномия, доколкото е противоречиво в самата си същност, и че Кантовите антиномии на разума се състоят в това, че в единия случай като основание се слага едно определение на понятието, а в другия със същата необходимост — друго. Рационалният смисъл на тези категории според Хегел се състои в това, че всяко абстрактно определение на разсъдъка, взето като такова, непосредствено преминава в своята противоположност. Кант обаче не показва преминаването на категориите една в друга. Той не стигна до извода, че светът е безкраен във времето и пространството, а смята, че се състои от крайни във времето и пространството неща, че всяко нещо е просто като част от по-обща система и сложно като състоящо се от части, че свободата е осъзната необходимост и пр. Абсолютно противопоставяйки мисленето на „нещата в себе си“, Кант не можа да стигне до диалектиката на самото мислене. Хегел стигна до диалектиката на мисленето, приемайки единството на мисленето и предметите въз основа на обективноидеалистическото решение на основния философски въпрос, и на тази основа критикува антиномиите на Кант, като „предугади“ действителната, обективна диалектика на нещата и явленията.

Априоризмът на Кант, колкото и това да звучи парадоксално, е свързан с развитието на съвременното му естествознание. Известни са заслугите на Кант към естествознанието. Тук обаче става дума за друго. По времето, когато живя Кант, тържествуваше Нютоновата механика, направени бяха редица открития в химията, биологията и пр. Естествознанието беше натрупало значителен емпирически материал, но не беше още стигнало до откриването на частнонаучни закони, които да разкрият връзката и взаимодействието между различните форми на движение на материята. Откриването на такива закони предстоеше. В такава връзка е правилна забележката на Фойербах, че онова, което по-рано е било работа на опита, сега става работа на разума. Нютоновата идея за абсолютното пространство и време Кант превръща в схващането за пространството и времето като форми на съзнанието. Схващането на Нютон за абсолютното пространство и време беше една метафизическа идея, която лесно подхрани идеализма на Кант. От друга страна, идеалистически обобщавайки съвременното ѝ естествознание, по този въпрос философията на Кант оказва съществено влияние за по-нататъшното му развитие.

Значението на философията на Кант по въпроса за причинността е, че макар да не отива по-далеч от Юм в признаването на обективната причинност, то той се различава с признаването на причинността като общо отношение, като обективна категория на познанието, но не на нещата. Докато за Юм не само общите отношения не съществуват, но и общите думи нямат смисъл, т. е. той отрича общото и в номиналистически смисъл, то Кант възстанови на идеалистическа основа признаването на общото.

Освен това макар в застинала форма той изрази идеята за преминаването на категориите една в друга и за техния противоречив характер.

Тази идея намери израз в по-нататъшното развитие във философията на Хегел.

III. Причинността като диалектическо взаимодействие в идеалистическата философия на Георг Вилхелм Фридрих Хегел (1770 — 1831 г.)

Възгледите на Хегел за причинността са следствие от решението, което той дава на основния въпрос на философията.

Хегел се обявява против Кантовото непознаваемо „нещо в себе си“, което смята за празна абстракция. „Нещото, в себе си“ като единично според Хегел е нереално. Хегел, както отбелязва Ленин, изисква абстракция, която да отговаря на същността. Тази същност е „обективното познание на нещата“. Тя е обективна именно защото е същност на нещата. Но като същност тя е мисъл. Следователно истинската същност на нещата е мисълта — основният философски въпрос е решен обективноидеалистически. Единичното не е реално. Реално е общото понятие, същността. Реалността на единичното има смисъл само дотолкова, доколкото е страна, израз, проява на общото, на мисълта. Хегел пише: „Истинската обективност на мисленето се състои, напротив, в това, че мислите са не само наши мисли, а заедно с това са същността на вещите и въобще всичко това, което се явява за нас предмет, същност на тях в себе си.“¹

Хегел се опитва да докаже своето твърдение, обявявайки се против емпиризма и субективизма на Кант. Според него, когато разглеждаме кой и да е предмет, например къс захар, намираме, че той е твърд, бял, сладък и пр. Ние казваме, че всички тези свойства са обединени в един предмет, но според Хегел това единство не се явява предмет на усещанията.

Така стои работата и когато разглеждаме две събития, които се намират в отношение на причина и следствие. Възприемаме тук две отделни събития, следващи едно след друго във времето. Но че едното от събитията е причина, а другото следствие, това не се възприема, а съществува само за нашите мисли. Оттук Хегел не тръгва нито по пътя на Юм, който отрича съществуването на общото дори и като дума, твърдейки, че думата „котка“ е толкова нереална, що се отнася до „котка въобще“, както и същото понятие, нито по пътя на Кант, който обяви общото за „априорна форма“. Хегел твърди, че макар категориите на мисленето като такива да принадлежат на мисленето, от това не следва, че те са само наши определения. Те са

¹ Хегел, Соч., т. I, М., 1929, стр. 86.

заедно с това определения и на самите предмети, но като тяхна идеална същност.

Обективноидеалистическият път, по който тръгна Хегел в разрешаването на този въпрос, е логическо продължение на линията на идеализма в буржоазната философия. От непоследователния материализъм на Лок Беркли и Юм тръгнаха по пътя на субективния идеализъм, пътя на „поглъщане“ на обекта от субекта, на субективизиране на обективния свят. Кант тръгна по друг път. За да спаси идеализма, той, разграничавайки се от субективния идеализъм, тръгна по пътя на „извеждането“ на обекта от субекта, по пътя на обективизиране на нашите мисли. Този път през Фихте и Шелинг завърши с Хегел в обективно-идеалистическата му система, обявяваща тъждеството на субект и обект в „абсолюта“. С това идеализмът по принцип изчерпа своите възможности. (За ирационализма в буржоазната философия тук не става дума.) Завършената идеалистическа система на Хегел, от друга страна, е реакция на френския материализъм. Критикувайки емпиризма, Хегел всъщност критикува и материализма: щом реално съществуват само конкретни неща, а материята е абстракция, значи реално съществува не материята, а мисълта, понятието. Идеалистическата система на Хегел е реакция на Френската революция, изразявайки противоречивата същност на немската буржоазия: революционна в идеите си, безсилна, съгласненческа и правеща отстъпки на феодализма в практическия живот.

Критикувайки емпиризма, Хегел не го преодоля, защото счита, че в явлението, в свойствата не ни е дадена същността (всъщност, когато възприемаме захарта, ние не възприемаме отделно бялото, твърдото и пр., а възприемаме захарта като цяло, като единство, като захар именно, изразена в тези свойства, т. е. същността се проявява в явлението. В противен случай не е възможно да я узнаем). Второ, той разглежда връзката (причината в конкретния случай) като нещо външно от самите предмети. Обаче, когато възприемаме факта, че движението се камък счулва стъклото, ние възприемаме и взаимодействието между тях.

Това основно изходно положение в гносеологията на Хегел противоречи на диалектическия му метод, в който той разглежда явлението като съществено и причината като взаимодействие. Но това разглеждаше той прави за понятията, а не за материалните неща.

Обективизирайки нашите мисли, Хегел заличава всъщност границата между субект и обект: всичко става обективизирана, обективна мисъл, абсолютен. Въпросът за познаваемостта на света, поставен от Юм, е разрешен на базата на идеалното единство на субект и обект — оттук положителният отговор, който Хегел дава на този въпрос.

Причинността като взаимодействие между обективни, материални, независими от всяко мислене предмети Хегел не признава. За него тя съществува само като проява на идеята. Но това, което е важно в

разглеждането на Хегеловото схващане за причинността, е, че той за първи път в историята на философията разгледа причинността като диалектическо взаимодействие. И затова неговите възгледи по този въпрос „материалистически прочетени“ имат голямо значение за оформяне на марксистическото схващане за причинността.

Заел се да даде единно обяснение на всичко чрез „превръщанията на абсолюта“, Хегел поставя в основата на своята система взаимодействието, на което подчинява и причинността. По този повод Ленин отбелязва: „Когато четеш Хегел за каузалността, на пръв поглед изглежда странно защо той така сравнително малко се е спрял на тази любима на кантианците тема. Защо? Та за това, защото за него каузалността е само едно от определения на универсалната връзка, която той е обхванал много по-дълбоко и всестранио още преди, в цялото си изложение, подчертавайки в и а г и и от самото начало тази връзка, взаимните преходи...“¹

Диалектическият метод на Хегел е изграден върху две основни изисквания, които отразяват най-общите определения на обективната действителност: необходимост на взаимната свързаност и осъществяване на тази връзка благодарение вътрешните противоречия на самото понятие.

В тези основни положения Хегел в абстрактен вид отрази големите постижения на естествознанието — главно математиката на безкрайно малките величини и в по-малка степен постиженията на химията. Обаче във от своята логика, във философията на природата, Хегел, спасявайки „абсолютния дух“, наядна на природата изкуствени схеми. Колкото и парадоксално да е, в логиката той отрази обективната диалектика, а на природата, обяснявайки я идеалистически, наядна най-метафизични конструкции.

При разглеждане на причинното отношение Хегел започва от субстанцията и стига до общия характер на взаимодействието. „Субстанцията е п р и ч и н а, доколкото тя, от една страна, в противоположност на своя преход в акциденталност, е рефлектирана вътре в себе си и по такъв начин е п ъ р в и ч н а вещь; от друга страна, тя заедно с това поражда като отрицателно на самата себе си някакво действие, някаква действителност, която по такъв начин е само определена, обаче благодарение на процеса на действаването заедно с това е също и необходима действителност“ (цит. съч., 225). „Преведено“ това положение у Хегел значи: причинното отношение е свързано, от една страна, с границата, с относителната устойчивост на нещата, а, от друга, с непрекъснатото тяхно взаимодействие. Всеки предмет „се стреми“ да се запази като такъв, той е устойчива качествена определеност. От друга страна, запазвайки се като такъв, той, имайки разнообразни свойства, израз на вътрешната същност на предмета относно другите предмети, непрекъснато причинява някакво действие. Основното обаче е

¹ В. И. Ленин, Философски тетрадки, Изд. на БКП, 1956, стр. 138.

„субстанцията“ или съществуването на относително устойчиви предмети. Без такава относителна устойчивост на предметите не е възможно причинно отношение.

Това е първият съществен момент в Хегеловото разбиране на причинността, използван от марксистическата философия.

Оттук следва и определението, което Хегел дава на причината: „тъждеството на причината в себе си, в нейното действие е снимане на нейната мощ и отрицание и затова е безразлична към различните форми на единство, с д ъ р ж а н и е“ (т. V, стр. 677). Следователно причината е тъждествена с действието, в което тя и отричайки се, и запазвайки се, се сменя. Тази мисъл на Хегел може да се разбира като количествено равенство на причина и действие. Това твърдение е свързано с възгледа на Хегел, че не просто дадено тяло е причина за дадено явление, а една от страните, едно от свойствата на това тяло. Когато казваме, че камъкът е причина за счупване на стъклото, то всъщност не камъкът като цяло е причина с всички негови свойства: цвят, мирис, строеж, а движението на този камък. Оттук възгледът на Хегел, че причината е движение, което при взаимодействието угасва по форма, но се запазва количествено.

Това е вторият съществен момент в Хегеловото разбиране на причинността.

Третият момент е свързан с относителността на причината и следствието в общото взаимодействие с това, че те менят местата си. Обаче относителността на определяне на едно явление като причина, а друго като следствие Хегел вижда и в това, че една причина е причина не само на дадено действие, а на самата себе си. Очистен от абстрактността на разглеждането, този възглед на Хегел е рационален в смисъл, че при причинното отношение се поражда не само действие, но се изменя и самата причина.

Тези възгледи на Хегел тук са представени в „най-материалистическата“ им онтологическа форма с оглед на задачата да се покаже развитието на схващането на причинността. Когато обаче говори за промяната на причината сама в себе си, Хегел има предвид промяна на понятието. Това твърдение е свързано с триадния характер на изменението, приет от Хегел.

Сигнал обаче до взаимодействието, Хегел счита, че то е най-близкото до истината определение, но не е достатъчно. Така например, ако се разглежда отношението между нравите на спартанския народ и неговото държавно устройство, то нравите на спартанския народ можем да разгледаме като причина за държавното устройство, а държавното устройство — като следствие. Но и държавното устройство може да се разглежда като причина, а нравите — като следствие. По този начин обаче няма да разберем нито едното, нито другото. Удовлетворението се получава само тогава, когато познаем, че тези две страни, а също и всички останали страни имат свое основание в понятието.

Този път от причината и действието към взаимодействието и оттам към понятието е път от единичното към общото. Материалистически преведена, тази мисъл на Хегел означава, че не е достатъчно да стигнем до причинното отношение като взаимодействие, а е необходимо за действителното му познаване да открием общия характер на причинното отношение. Това значи да се стигне до закона на цялото. Истината за единичното взаимодействие може да бъде разбрана само на базата на цялото.

Аналогично на причина и действие Хегел разглежда логическия закон за достатъчното основание, което той счита, че винаги е достатъчно, щом има дадено следствие. Като понятия основанието и следствието могат да бъдат определени едно с друго — оттук не се добират до действителните отношения между тях. Тяхното действително взаимоотношение ние стигаме, когато разберем според Хегел „понятието“ на явленията, т. е. закона, на който те се подчиняват. В този смисъл у Хегел действащите и целните причини, отразени в понятието за дадено явление, съвпадат. Последното основание на всичко е божествената идея: „Те имат основание на своето битие не в самите себе си, а във всеобщата божествена идея“ (т. I, стр. 93).

Така във връзка с причинността се стига до отношението между случайност и необходимост. Този въпрос Хегел разрешава диалектически.

Въпросът за отношението между случайност и необходимост Хегел свързва с въпроса за отношението между общо и единично. Действително само върху тази основа може да се разбере отношението на случайност и необходимост. „Случайното е въобще само нещо такова, което има основание за своето съществуване не в самото себе си, а в друго... Случайното е действително в значение на нещо само възможно.“

Ние в съответствие с това разглеждаме случайното като нещо такова, което може да бъде, а може също така и да не бъде, което може да бъде такова, а също и друго, чието битие и небитие, битие от този или друг род има своето основание не в самото себе си, а в друго“ (цит. съч., стр. 243).

От друга страна, като такова явление, което има основание в друго явление и е субстанциално, Хегел разглежда единичното, а такова, което има основание в самото себе си, е необходимо или общо. Необходимото е общо, което се проявява във и чрез отделните неща, явления, които са случайни дотолкова, доколкото ако необходимостта не се прояви в едно конкретно явление, то тя може да се прояви в друго. Затова случайността Хегел свързва с възможността в действителността в смисъл, че е възможно и едно, и друго явление. Обаче веднъж появила се, случайността е израз на необходимостта.

Хегел определя задачата на науката и философията по следния начин: зад видимите случайности да познае необходимостта. При това той подчертава, че случайността не е наша субективна представа и не може да бъде отстранена.

В схващането си за причинното отношение Хегел преодоля схващането за причинността като механическо взаимодействие, схващането, че причината е някаква субстанция (материя или движение), която се пренася от тяло в тяло.

Това обаче той направи, разглеждайки причинността, както и останалите категории абстрактно, като движение и изменение на понятията. Хегел беше чужд на мисълта, че на материалните неща е присъща диалектика.

Гениалната заслуга на Маркс и Енгелс като създатели на марксистическата философия е, че те доказаха съществуването на външния свят, познаваемостта на този външен свят и това, че на този външен свят е присъща диалектика. Категориите на мисленето не са „априорни форми“, които прилагаме към възприятията, а отражение на общите отношения между конкретно съществуващите материални неща. В този смисъл К. Маркс превърна Хегеловата диалектика от абстрактна в конкретна и затова неговият диалектически метод е право противоположен на Хегеловия.

Б. МАРКСИЧЕСКО СХВАЩАНЕ ЗА ПРИЧИННОСТТА¹

Марксистическото схващане за причинността е подчинено на решаването на основния философски въпрос. Абсолютното противопоставяне на субект и обект — приемането, че нашите усещания са преграда към външния свят, — това е дълбоката гносеологическа основа на отричането на причинността.

Марксизмът решава основния философски въпрос в смисъл, че материята е първична, а съзнанието — вторично. Съзнанието е свойство на високоорганизираната материя. Възможността да се познава външният свят произтича от неговото материално единство. Следващият въпрос обаче е дали нашето познание съответствува на външния свят? За да се отговори на този въпрос, за първи път в марксистическата гносеология е въведена практиката като критерий на истината. Гносеологическият смисъл на въвеждането на практиката като критерий на истината е, че чрез човешката общественно-историческа практика ние се убеждаваме в съответствието на нашите знания с външния свят. Заедно с това обаче марксистическата философия разглежда субекта и обекта като противопоставени, но само в рамките на основния гносеологически въпрос. На нас като познаващи същества ни противостои материален обективен свят.

¹В тази част от работата авторът няма за задача да разгледа всички въпроси, свързани с марксистическото схващане за причинността. Целта на автора е да даде основното в марксистическото понятие за причинност, като обърне внимание на някои моменти, които по негова преценка не са намерили достатъчно място във философската литература по този въпрос.

На тази база марксистическата философия разглежда причинността като обективно съществуващо отношение, което ние сме в състояние да опознаем.

Но какво разбираме под причинност, що е причина, що е следствие?

За оформяне на марксистическото понятие за причинността ние намираме указания в „Капиталът“, „Диалектика на природата“, „Философски тетрадки“, „Материализъм и емпириокритицизъм“.

Съвременното естествознание бележи грамадни успехи. При новите открития се рушат старите понятия в частните науки, чувствава се необходимост от нови понятия, нови обобщения. В граничните области на физиката, химията, т. е. областите, до които те в момента са стигнали, грамадно значение придобива тълкуването на общите философски категории. Грамадно значение за бъдещата крачка напред в науката имат схващанията върху общите отношения между нещата, тъй като само благодарение на тях можем да предвиждаме въз основа на известното възможните пътища на следващия етап в развитието на науката. Идеализмът бърза чрез своите спекулации да „реши“ поставените от науката въпроси и по този начин да се подслони под откритията и науката. Неговите несполучливи опити в това отношение Ленин разобличи в „Материализъм и емпириокритицизъм“. Разобличавайки идеализма, Ленин даде методологически указания за развитието на частните науки. Истинският смисъл на някои Ленинови изказвания едва сега става ясен на много частнонаучни работници; напр. въпросът за неизчерпаемостта на електрона, за отражението като общо свойство на материята.

Един въпрос, който Ленин постави пред философските работници, беше въпросът за причинността. Гениално прозрял бъдещото развитие на науката, Ленин писа, че въпросът за причинността има грамадно значение за определяне линията във философията на един или друг нов „изъм“.

Известно е, че в съвременната физика основният теоретически въпрос е въпросът за детерминизма или индетерминизма при обясняване на явленията в микромира. В биологията един от основните въпроси е въпросът за причините на изменение на живите организми. Мичуринското учение на практика доказва ролята на външните условия за изменението на организма, но теоретическият въпрос остана: какво трябва да разбираме под външни условия и ако те са причина за изменението в организма, то не противоречи ли това на основното твърдение в марксистическата философия, че източник за изменение е борбата на вътрешните противоположности. В областта на правото основната проблема във връзка с вината е определение на понятието причина. Това са въпроси, които поставя развитието на частните науки.

В съвременната буржоазна философия въпросът за причинността интересува главно неотомистите и позитивистите.

Томистите се съгласяват с марксистическото схващане за отношението между причина и следствие и поставят въпроса за целните принципи. Те смятат, че марксизмът допуска противоречие, като признава в рамките на диалектическия материализъм само действащите причини, а в историческия материализъм говори за цел и за организиране на работническата класа за осъществяване на социализма (вж. G. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, Wien, 1956).

Целните причини бяха отхвърлени още от Хобс и френските материалисти, които блестящо показаха несъстоятелността на такива възгледи. Известно е, че когато в историческия материализъм се говори за социализма като цел, се има предвид не тази цел като причина, а обективно действащите обществени закони, които хората могат само да опознаят и да съобразят с тях своята практика. (Що се отнася до нереални цели, които хората могат да си поставят, то тези цели се определят от неправилното познаване на обективните закони.) В този смисъл, доколкото се поставя въпросът с „каква цел“, на него може да се отговори само с разкриване на обективните причини. Въобще, както и да се поставя въпросът за „целта“, тази цел в края на краищата се определя от обективно действаща причина.

Позитивизмът поставя въпроса за общия, необходим характер на причинното отношение, повдигайки общите теоретически аргументи на Юм за необосноваността на индукцията, и ги допълва с неправилно интерпретиране на някои съвременни открития главно в областта на физиката. Най-ясно тези възгледи формулира Ръсел.

Причинните закони според Ръсел се използват за разширяване на нашите знания и затова трябва да бъдат приложени към това, което в момента не е дадено. Причинният закон трябва да бъде общ. Постоянното в него трябва да не са относимите неща, които могат да варират, а отношението между това, което е дадено, и това, което е извлечено. Освен това един причинен закон трябва да включва и временно отношение. Дефинирал така изискванията към причинния закон, Ръсел поставя въпроса: каква е сигурността, че причинните закони са били налице в миналото? Основание да вярваме в тях е еднообразието или следването на единичните неща. Тези еднообразия обаче са приблизителни и те намаляват, колкото повече се усложнява областта, която изследваме. Това обаче не е доказателство, а по-скоро някаква животинска вяра в причинността. Следователно нямаме логическа сигурност да твърдим, че причинните закони са били налице в миналото.

Вторият въпрос е: какво основание имаме да считаме, че причинните закони ще са валидни в бъдеще или че са били налице в ненаблюдаваните части от миналото? Тук Ръсел, използвайки аргументите на Юм, твърди, че от наблюдаваното еднообразие в миналото нямаме логически основания да заключаваме за бъдещето. Принципът, който може да бъде включен в изграждане на твърдения за бъдещето, е принципът на индукцията. Обаче самият този принцип

трябва да бъде обоснован. Той не може да бъде обоснован със самата причинност. Тъй като той не може да бъде доказан или отхвърлен чрез опита, може да се приеме само като един априорен принцип. Изводите, които можем да направим за бъдещето въз основа на такъв принцип, са вероятни. Тази вероятност трябва да бъде значително повече от половината, за да може интересуваният ни принцип да бъде наречен причинен закон. В обосноваване на индукцията Ръсел въвежда пет постулата, необходими за признаването на научния метод: на квазипостоянството, на независимите причинни линии, на пространствено-временната непрекъснатост на причинните линии, на общия произход на сходните структури и аналогията. Обаче и те не спасяват вероятния характер на умозаключението за бъдещето.

Обосноваването на индукцията, а оттук възможността да предвиждаме бъдещето трябва да се търси не в никакви априорни принципи, а в обективната действителност. Това е признаването на връзката между единичното и общото.

Известно е, че учените-физици, създатели на съвременната физика, нямаха еднакво отношение към въпроса за причинността. Докато Айнщайн, Планк, де Бройл бяха за детерминистическо тълкуване на явленията в микромира, то Бор, Борн стояха на позициите на т. нар. индетерминизъм. При това в голямата си част и тези, които бяха за детерминизъм, и тези, които бяха против такова тълкуване, оставаха в плен на старото механистическо схващане за причинността, лишено от диалектика. Напоследък обаче голяма част от учените-индетерминисти доближават своите гледища до детерминизма, коригирайки старите си схващания.¹

При това самите учени-физици поставят въпроса за отношението между съвременната физика и философия, въпроса за значението на общите понятия и по този начин доказват, че позитивизмът е исторически изживян, че съвременната наука не може да се развива без философия, че сега физиката е изправена пред необходимостта да се дадат нови теоретически обобщения, за което е необходимо правилно разбиране и прилагане на общите понятия. Не случайно мнозинството позитивисти бързат да напуснат областта на физиката, т. е. на науката за външния свят, и се опитват да се приютят при „анализа на езика“.

В марксистическата литература, предимно съветска, излязоха немалко книги, статии и пр. по въпроса за причинността и съвременната физика, авторите на които в по-голямата си част са компетентно запознати с физиката. Разрешавайки обаче детерминистически въпросите, повдигнати от съвременното развитие на физиката, някои от тях говорят за „нови форми на причинността в микромира“. Срещат се схващания за механически, химически, физически, биологически

¹ Вж. Квантовая физика и философия, Н. Бор, Успехи физических наук, януарь, 1959.

и други причини, т. е. толкова вида причини, колкото форми на движението на материята има. Целта тук не е да се прави критически анализ на излязлата литература, обаче такива схващания водят до подменяне на философското разглеждане на проблемите с частнонаучно. Философията, обобщавайки частнонаучните постижения, е философия именно затова, защото дава общи понятия, които отразяват общите отношения в областта и на механичните явления, и на физическите, и на химическите, и на обществените. Ако има за различни форми на движението на материята и за различните етапи на задълбочаване знанията ни за тях от гледище на марксизма различни понятия, това значи, че ние не сме открили общото причинно отношение между всички явления, т. е. не сме изградили марксистическо философско понятие за причината. Би могло да се възрази, че във философията се говори за различни форми на движение на материята, а причинността е тясно свързана с тях. Обаче дотолкова, доколкото формите на движение на материята са обект на философско разглеждане, се изследват не конкретните закономерности, а всички движения, тъй като всички движения са начини на съществуване на материята и като такива те преминават едно в друго.

Когато ние ще изясняваме що е причинно отношение, трябва да не забравяме, че като твърдим, че движещият се камък е счупил стъклото, че външните предмети са причина за нашите мисли, че организмите се изменят под влияние на външни условия и че базата определя надстройката, разглеждайки тези отношения като причини, ние сме длъжни да посочим едно и също общо отношение, което лежи в тяхната основа и се проявява в различните конкретни условия, но все като причинно отношение.

В основата на марксистическото схващане за причината е разбирането за единството на материя и движение. Диалектическият материализъм разглежда движението като начин на съществуване на материята и с това решава въпроса за свързването на материята и движението. Движението е начин на съществуване на материята в смисъл, че всеки материален предмет като такъв е форма на движение на съставлящите го части: тялото като определено тяло е определен начин на движение на молекулите, молекулата не е никакъв пакет, пълен с атоми, а форма на движение на атомите. Обаче като форма на движение на съставлящите ги части отделните материални предмети са различни и са устойчиви за по-голям или по-малък период от време. Те са устойчиви, докато процесите вътре в тях се намират в динамическо равновесие и енергията вътре в тях между частиците е по-голяма от енергията на взаимодействието им с други, заобикалящи ги предмети. Отделните, ограничени във времето и пространството предмети са във взаимна връзка, т. е. непрекъснато си взаимодействуват. За взаимодействието са съществени два момента: че между тях има нещо общо и че те са различни. Ако бяха абсолютно различни, не биха си взаимодействували, т. е. процесите в единия

предмет не биха продължили в другия; ако са абсолютно еднакви, между тях не би имало граница и за взаимодействие не би имало смисъл да се говори.

Причината е свързана с взаимодействието. Тя е момент от всеобщата връзка. За да твърдим, че между два предмета има причинно отношение, това значи да твърдим, че те си взаимодействуват. Но какво взаимодействие е именно причинната връзка, или причината?

В учебника по диалектически материализъм „Основы марксистской философии“, М., 1958, стр. 195, пише: „Явлението, което предизвиква друго явление, се проявява по отношение на него като причина. Резултатът на действието на причината е следствие. Причинността е такава връзка между явленията, при която всеки път, когато съществува едното, следва след него и другото.“ Формулата на така определената връзка е „А е причина на Б“. Така поставен въпроса ние срещаме още у френските материалисти, пък дори и у Хобс: между причината и следствието има взаимодействие. Това не е нещо ново. Този възглед обаче води до схващането, че връзката е вън от причината и следствието. А е причина, Б е следствие, а причинното отношение е трети момент към съотносимите неща. От такава позиция трудно бихме водили борба с неокантианството и въобще със субективния идеализъм, чийто главен аргумент против причинността е именно това, че връзката е външна по отношение на съотносимите явления. Ако преведем разглежданите становища на езика на известния от историята на философията пример с камъка, който счупва стъклото, работата би изглеждала така: механическият материализъм разглежда камъка като причина за счупване на стъклото (А е причина на Б); Хегел разглежда не камъка, а движението на камъка като причина за счупването на стъклото (движението на А е причина на Б).

Действителното отношение би могло да се определи така: „взаимодействието между стъклото и движещия се камък е причина да се счупи стъклото“, или: „причината за изменението на явлението А е взаимодействието между А и Б“. Същественото, на което се обръща внимание, е, че самата причина е взаимодействие между явлението, което съществено се изменя в някое друго явление. (Това взаимодействие има и количествено определена страна в смисъл, че не всякаква сила на взаимодействие води до счупване на стъклото. Това е обаче страничен момент. В този смисъл може да се разбере причината като момент от всеобщата връзка. Смисълът на такова разглеждане е да се внесе отношението между причина и следствие вътре в даденото явление, измененията на което анализираме. Причината за изменение на телата не са външните сили по отношение на тях, а взаимодействието на тези сили със силите вътре в самото тяло. Това, което се отнася за телата, важи за всеки процес или явление, което има единна ка-

чествена определеност и известна устойчивост. Затова разглеждането на явленията е аналогично на това на телата.)

Това взаимодействие, т. е. причината за изменение на тялото А, се определя не само и главно от външното влияние, а от това, как вътрешните процеси в тялото „ще посрещнат“ външното влияние. Това взаимодействие, което е причина за изменение на тялото, не е вън от тялото, а вътре в него — взаимодействие вън от тялото или взаимодействие между телата са невъзможни. Когато се говори за причинното отношение като връзка между причина и следствие, естествено е да се зададе въпросът, къде е тази връзка. Процесите траят, самата връзка има чествена определеност и трае във времето. Къде? — В самото тяло, чието изменение е следствие от взаимодействието между него и някакви външни сили. При това: „външни“ сили имат съвсем условен смисъл, доколкото произхождат от другите предмети или явления. Но при взаимодействието те престават да бъдат външни, те се асимилират от процесите вътре в тялото или явлението. Самата причинна връзка може да се разглежда като характеристика на измененията на свойствата на тялото в два последователни момента на неговото съществуване.

При такава постановка на въпроса добива по-голяма яснота проблемата в съвременната физика за отношението между изучавания микрообект — електрон, и т. н., описан квантовомеханически, и прибора, описан класически. Класическата физика преди всичко борава с макрообекти, които се движат с неголеми (по отношение скоростта на светлината) скорости. В редица случаи тези обекти се наблюдават с помощта на прибори. Обаче поради споменатата характеристика на обектите, предмет на класическата физика, взаимодействието между прибора и обекта може да се пренебрегне или ако трябва, да се компенсира (а такова взаимодействие винаги има — друг е въпросът, дали това взаимодействие съществено изменя обекта, който изучаваме).

В квантовата механика поради това взаимодействието съставлява неразделна част от явленията. Преди Бор считаше, че това взаимодействие не е контролируемо по принцип. Сега той се отказва от този си възглед. При това в областта на прилагане на класическата физика свойствата на тялото по принцип могат да бъдат открити с една експериментална постановка. Получените данни могат да бъдат свързани и да се получи една непротиворечива картина за поведението на изучавания обект.

При квантовите явления всеки опит да се изследва цялостно дадено явление изисква изменение в експерименталната постановка, и то изменение, несъвместимо с определеността на даденото явление, станала известна при първата постановка. Затова данните за атомните обекти в квантовата физика, получени при помощта на различни експериментални постановки, се намират в своеобразно допълнително отношение едни към други. Макар че тези данни са проти-

воречиви едни на други, комбинирани, те дават изчерпателна характеристика на обекта. Оттук самият Бор прави извод, че и при квантовата механика е възможна пълнота на описанието, към което се стреми класическата физика, ако се вземат под внимание всички експериментални постановки. По този начин Бор преодолява схващането на индетерминизма относно квантово-механичните явления.

Смисълът на принципа на допълнителността, тълкуван материалистически, е, че микрообектите поради взаимодействието с прибора се проявяват като частици или като вълни — т. нар. двойствен характер на микрообектите. Следователно причината един микрообект да се прояви като вълна или като частица е във взаимодействието му с прибора, т. е. причината е взаимодействието между него и нещо вън от него. Но това взаимодействие за частицата не е в пространствен смисъл между нея и прибора, а изменение вътре в нея, т. е. това взаимодействие е изменение на нейната същност. (Изменението на прибора при това взаимодействие тук не представлява интерес.)

Аналогичен е случаят с отношението между организъм и среда. Най-общо поставен, този въпрос е, че организъмът се изменя под влиянието на средата; средата, външните условия са причина, а изменението — следствие. Това е грубо и справедливо предизвиква реакция: „А какво става с вътрешната определеност на организма?“ В същност причина за изменението на дадения организъм не е средата, а взаимодействието между организма и средата. При това отношението между взаимодействието и изменението е право пропорционално: колкото по-голяма е енергията на взаимодействието, толкова по-съществени са измененията (посоката на изменението може да бъде различна). Оттук е неправилно да се говори за „външни условия“ в общо. Организъмът съобразно със своята структура, т. е. съобразно със своите вътрешни противоречия, изисква едни или други условия, с които си взаимодействува. За живия организъм например никакви условия не са никакви елементи във въздуха, с които той не си взаимодействува. Съвършено ясно е, че ако не беше така, при едни и същи външни условия различните организми биха се развили по еднакъв начин. Следователно това, което наричаме „външни условия“, е строго определено за конкретен обект. Това са явленията, с които този обект поради своята вътрешна същност може да си взаимодействува.

В общественния живот се казва, че базата е причина за изменение на надстройката. Но не производствените отношения, базата, са причина за изменение на възгледите на хората, а причина е взаимодействието между производствените отношения и съзнанието, т. е. осъзнаването на тези отношения. Това осъзнаване може да обхваща една или друга страна на тези отношения в зависимост от историческите и други условия. Друг е въпросът, че човек не може да не се

подчини на това взаимодействие, т. е., че тази връзка има закономерен характер.

Въпросът за познанието на външния свят е много сложен и там причина за познанието не са просто външните предмети, а взаимодействието ни с тях.

По-общо изразено, взаимодействието е причина, а относителното равновесие на процесите в резултат на взаимодействието (или новата качествена определеност) — следствие. Обаче при покой на тялото именно защото покоят е динамическо равновесие на процесите, взаимодействието между частите на тялото непрекъснато се променя и това взаимодействие вътре в тялото е причина за изменение на тези връзки и впоследствие на цялото тяло. В този смисъл причината и следствието менят своите места и това, което тук е причина, там е следствие.

Причината като взаимодействие на тялото с един външен фактор води до появата на нещо ново, защото това взаимодействие се определя не само от обекта, който действа, но и от вътрешните връзки в предмета, който се изменя. Така може да се разбере въпросът, който Хегел още постави, как от малки причини се получават големи следствия. Това обяснява и защо енергията, която се получава при ядрено разпадане или при химическите реакции, е по-голяма от енергията, с която сме действували. Защото не просто външната енергия е причина, а взаимодействието между нея и системата, която се разпада, е причина, която нарушава равновесието в системата и се отделя много по-голяма енергия. В противен случай нищо ново не би се появило в света.

Но тогава какво отличава отношението причина — следствие от взаимодействието? Защо В. И. Ленин пише, че само взаимодействието е още нищо?

При причинното отношение ние се интересуваме не само от взаимодействието, а и от резултата на това взаимодействие — посоката му. Взаимодействието между камъка и стъклото е причина както за счупване на стъклото, така и за спиране движението на камъка, но ние изолираме едното явление от другото, за да изследваме спецификата им. Затова причината и следствието имат значение като момент от всеобщата връзка.

Обаче при взаимодействието на едно тяло с друго освен качественото изменение на цялото тяло (само когато имаме качествено изменение на тялото като цяло, говорим, че взаимодействието, в резултат на което е получено, е причина) може да се изменят само някои части от тази цялост. Това взаимодействие на явлението А с явлението Б, при което не се изменя цялото явление А, а само части от него или страни, или свойства, или се изменя по степен, ние наричаме условие за явлението А. Разбира се, количествените изменения също имат

причина. Ние говорим за причина на количествените изменения. Но тази причина е причина именно за изменение качествено на една страна или част на тялото, което качествено изменение на една страна или част от тялото се отразява като количествено изменение на това тяло и в този смисъл е условие за неговото съществуване. За цялото тяло обаче причина е взаимодействието, в резултат на което то губи качествената си определеност като такова.

Взаимодействието, което е причина за изменение на някои страни на тялото, за цялото тяло, е условие. Широко известен е примерът, че въздухът е условие за човека. Това значи, че при взаимодействието между човека и въздуха се изменя не целият човек, за което става дума, а една негова част — например обмяната на веществата. Но взаимодействието между човека и кислорода във въздуха е причина за промени в кръвта на човека — значи причината за изменение на частите е условие за целия организъм или води до количествени промени в него. Известно е, навлизането на съветската армия в нашата страна бе условие за победата на Деветосептемврийската социалистическа революция 1944 г. в България, т. е. с навлизането си тя ускори разрешаването на конфликта между работническата класа и буржоазията, а взаимодействието между работническата класа и буржоазията е причина за извършването на социалистическата революция. Ако всяко взаимодействие между тялото и средата би било причина, то би изчезнало относителното постоянство на нещата. Но какво представлява тогава причинното отношение? Причинното отношение е общата характеристика на причината и следствието, т. е. законът на това взаимодействие. (Отношението между две или повече явления като тяхна обща характеристика не може да бъде нещо „трето“ вън от тях. Щом е обща характеристика, те представляват в известен смисъл единство. Дори отношението, по-малко и по-голямо, не е възможно вън от двете тела. То е общата им характеристика, взета като единство.) В случая с камъка причинното отношение може да се изрази: „при взаимодействие между камъка и стъклото то се счупва“, или законът за взаимоотношението между база и надстройка изразява причинното отношение между тях, т. е. обективната им, независима от нашето съзнание обща характеристика. Но не всяка обща характеристика на два или повече предмети изразява причинно отношение. Например обща характеристика на предметите е, че те са материални, но това не е причинно отношение между тях. Причинното отношение е такава обща характеристика между два или повече предмети, която засяга взаимодействието им. Всяка обща характеристика на взаимодействието на два предмета (а ясно е, че това взаимодействие се определя от вътрешната същност на тези предмети) е причинно отношение.

Такъв смисъл имат забележките на В. И. Ленин към „Логиката на Хегел“. Хегел пише: „Ако се спрем на това да разглеждаме дадено съдържание само от гледна точка на взаимодействието, такъв начин на разглеждане всъщност ще бъде съвсем безсмислен.“ (Ленин е подчертал и отбелязал: „само „взаимодействието“ — равно пустота“.) В този случай ще имаме работа само със сухия факт и отново остава незадоволено искането за опосредствуване, в което именно преди всичко се състои въпросът, когато се прилага отношението на причинност: „... двете страни по отношението трябва да ти признаем за моменти на третото по-високо определение, именно понятието“.¹ В. И. Ленин отбелязва на полето: „Искането на посредство (връзка), ето за какво става дума при прилагане отношението на причинността.“ Значи В. И. Ленин разглежда „връзката“ с искането на Хегел да се стигне до понятието. Връзката между причината и следствието е законът, общото отношение, на което те се подчиняват. Това общо обективно отношение ние узнаваме, анализирайки конкретните причинно-следствени връзки, в които то се проявява.

Така стигаме до въпроса за общия характер на причинните отношения. Може ли въз основа на известните ни единични причинно-следствени връзки да съдим за бъдещите? Това е главният въпрос и в съвременната буржоазна философия, и в индетерминистичното тълкуване на явленията в съвременната физика.

В основата на възгледа, че причинното отношение няма общ характер, ако е почерпено от опита, стои неразбирането на обективното отношение между общото и единичното и във връзка с това отношението между случайно и необходимо. Основание за тях за това е фактът, че единичните неща се променят, а общите отношения траят. Повтаряне на единичните явления в конкретното им многообразие е невъзможно — твърди диалектическият материализъм. Обаче всяко единично явление съдържа в себе си нещо общо от вида или класа от явления, към които принадлежи. Това общо може да се прояви само чрез конкретното явление.

Общото отношение, законът на дадени явления, е необходимостта, но това общо отношение се проявява в единичното, което като единично е случайно. Случайно не защото необходимостта може да се прояви във и независимо от конкретните неща, а защото това единично е конкретно, неповторимо като единично и ако не е то, общото отношение би се проявило в друго единично.

В този смисъл не може да се твърди, че законите в класическата механика са необходими, а законите в квантовата механика случайни. Това заключение се прави, като се има предвид динамическият характер на едните и статистическият характер на другите. Възражавайки против абсолютизирането на законите на класическата меха-

¹ Цит. по В. И. Ленин, Философски тетрадки, Изд. на БКП, 1956, стр. 138—139.

ника, М. Борн поставя въпроса, „възможно ли е предсказанието в класическата механика“ — и отбелязва, че механическият детерминизъм в общоприетия смисъл има значение само в абстрактно математическо пространство, в което точката може да бъде определена с абсолютна точност. Оттук той смята, че законите на класическата механика трябва да се формулират статистически. „Не въвеждането на индетерминистическото статистическо описание отличава квантовата механика от класическата механика, а други черти, преди всичко схващането за плътността на вероятностите...“¹

Тук преди всичко са смесени два въпроса: 1) по отношение на случайността има ли качествена разлика между законите в класическата механика и квантовата механика и 2) ако тези закони са статистически, дали те са индетерминистически? (Веднага трябва да се отбележи, че Борн разбира детерминизма в лапласовски вид и от наличието на случайности при проявата на физическите закони стига до агностицизъм.)

При т. нар. динамически закони се смята, че ролята на случайността е сведена до нула и че тя може да се отчете. Следователно, ако ние с точност знаем началното състояние на системата, може да определим състоянието ѝ във всеки следващ етап. Значи ли това, че там няма случайност? Всъщност всеки закон като общо и необходимо отношение на конкретните неща се проявява чрез конкретните неща и в този смисъл чрез случайностите: „необходимостта си проявява път през случайностите“; „случайността е форма на проявление на необходимостта“. Нито един динамически закон в конкретно то си проявление в обективната действителност не може да се прояви въвн от случайностите, защото единичното е неповторимо, ограничено, относително постоянно, а общото отношение, проявяващо се чрез него, се проявява винаги чрез случайности. Колкото по-сложни са явленията, толкова в по-голяма степен единичните неща са различни и толкова в по-голяма степен играят роля случайностите. Но тези случайности се подчиняват на необходимостта на общото отношение, те са ограничени от нея. Дори и при най-простия случай — получаването на вода, действава един общ причинен закон и ние знаем, че две капки вода навсякъде имат един химически състав. Но две капки вода не са еднакви — те най-малко се различават по място и време, защото и този закон се проявява чрез единичното, конкретното и в този смисъл чрез случайното. И при най-сложните явления въпреки грамадното разнообразие на единичното проявление се проявява общ закон.

Ако се върнем в областта на физиката, установяваме, че метафизическият механистически детерминизъм не е прав не само относно съвременната физика, но и относно класическата механика, като откъсва необходимостта от случайността. Всички опити за индетер-

¹ Max Born, *Physik im Wandel meiner Zeit*, Berlin, 1958.

министично тълкуване на квантовата механика се дължат на механистично откъсване случайността от необходимостта. Да твърдим, че и в квантовата механика случайността се подчинява на някаква необходимост, т. е. че действуват причинни закони, изхождаме от следните по-общи положения: първо, че всяка материална частица притежава вътрешно движение, т. е. е начин на движението на някакви по-елементарни страни; второ, че въздействията между телата се предават с крайно голяма скорост (тази скорост не може да бъде по-голяма от скоростта на светлината); нещата имат някаква траеща във времето качествена определеност; трето, процесите са необратими в смисъл, че началото на един процес не може да стане негов край.

Въз основа на това можем да заключим, че взаимодействието на елементарните частици с прибора се подчинява на някакви по-общии закони, които не са известни. Вероятностният характер на законите в съвременната физика показва, че в самата вероятност има нещо, което трае, т. е. че самата вероятност се подчинява на някакви закони. Вероятностният характер на законите на съвременната физика само изразява степента на нашето познание на законите на микромира и сложността на описваните явления.

Най-дълбокото философско основание на твърдението, че причинното отношение има общ характер, е наличието на повтарящи се обекти и относителното постоянство на тези обекти. От наличието на еднакви в основата си относително постоянни обекти се определя и постоянството на отношението между тях. В постоянството на обектите и отношенията ние се уверяваме в процеса на практиката. Само в процеса на практиката може да се докаже общността на причинното отношение. Това е най-дълбокият смисъл на твърдението на Ф. Енгелс, че въпросът за причинността не може да бъде разрешен вън от практиката. Това има предвид и В. И. Ленин, когато твърди, че категориите на диалектиката са закрепена в човешкото съзнание милиарди пъти повторена практика.

Относителното постоянство на обектите признава и съвременната физика, обосновавайки се с приемането на пределна скорост — скоростта на светлината. Факт е, че елементарните частици от един вид имат еднакви свойства. Те са относително устойчиви като такива и логично е да се предположи, че и отношенията между тях имат закономерен характер. Не случайно създателят на съвременната теория за относителността Айнщайн твърдо вярваше и защитаваше детерминизма.

Значението на съвременната физика за философията е, че развитието на физиката по недвусмислен начин посочи крушението на механицизма и необходимостта от диалектико-материалистическо обобщение и главно необходимостта от диалектическо обобщение. Мнозинството физици, които тръгнаха по пътя на индетермини-

зма, главно не разбираха диалектиката и главно диалектиката между общо и единично, между необходимо и случайно.

Методологичната роля на марксистическата философия се състои в това, че дава на естествознанието понятия за най-общите отношения в материалната действителност, които, именно защото са най-обща, са и най-постоянни — свързани са с постоянството не на дадени конкретни вещи, а с постоянството на материалните обекти и тяхното движение като начин на съществуването им.