ИВАНКА АПОСТОЛОВА

ЗА ЛОГИЧЕСКИТЕ ПРЕДИМСТВА НА ДИАЛЕКТИЧЕСКИЯ МАТЕРИАЛИЗЪМ ПРЕД СУБЕКТИВНИЯ ИДЕАЛИЗЪМ

Повод за написването на тази статия е критиката на Г. Ветер срещу диалектическия материализъм.[1] Най-съществено в тази критика е твърдението, че диалектическият материализъм не превъзмогва изходния пункт на наивния реализъм: диалектическият материализъм предпоставял материалистическото решение на основния философски въпрос. С това Ветер иска да покаже, че диалектическият материализъм няма никакви *логически предимства* пред обективния идеализъм. (Иронична забележка за материализма в същия смисъл прави и Ръсел в своята „История на философията"). Ветер пише: „Разбира се, теорията на отражението не дава никакви критически доказателства за действителната мощ на човешкото познание, но тя и не превъзмогва изходния пункт на наивния реализъм. Както видяхме горе, критическото напътствие трябва да бъде разгромено чрез позоваване на практиката и, поточно, чрез провъзгласяване на диалектическото единство на теорията (познание и мислене) и практиката, конкретно — стопанско-производствения процес. Това доказателство обаче не издържа една обстойна критика. Макар критико-познавателното изследване да не може да започне с универсално съмнение, то в теорията на познанието на съветския диалектически материализъм се предпоставят твърде много оспорвани предпоставки или такива, които трябва преди това да се докажат, за да важи тя като истинска теория на познанието. Така, те предпоставят не само наличието на външния независим свят, но и още една, отклонена от правия път теза, която сама трябва да бъде резултат от предварително обстойно изследване — (такава теза е) валидността на историческото познание, в което е включена диалектико-материалистическата теория на познанието и което се приема като завършен, разбиращ се от само себе си факт".[2]

Критиката на Ветер може да се сведе до следното: за да се докаже обективността на практиката като критерий на истината, в диалектическия материализъм се предпоставя външният независим от нашето съзнание свят. Т. н. втора предпоставка отпада, защото самата практика, според диалектическия материализъм (както твърди и Ветер), снема в себе си историческото развитие.

Следователно въпросът се свежда до една предпоставка. Оттук нататък диалектическият материализъм е стройна логическа система, което отбелязва и Ръсел.

Независимо от критиката на Ветер, *въпросът за логическите предимства на диалектическия материализъм,* пред всяка друга философска система е особено важен. Именно защото диалектическият мате-

---

[1] Вж. *G. Weter,* Der dialektische Materialismus, Wien, 1956.
[2] Пак там, стр. 534.

риализъм има такива предимства може да се отговори на критиката на буржоазната философия и няма основание да се премълчава който и да е въпрос. Още повече, че премълчаваните въпроси продължават да съществуват.

*

Верността на основното положение на диалектическия материализъм — материалистическият отговор на основния философски въпрос — може да се докаже по два начина: по отношение на идеализма и независимо от идеализма.

Ако трябва верността на основното материалистическо положение да се докаже в спор с идеализма, то необходимо и достатъчно условие за водене на теоретически спор е да има поне две страни, които по един и същ научен проблем поддържат различни несъвместими гледища — едната казва „а", другата — „не-а". Такова условие е налице: диалектическият материализъм твърди: материята е първична; идеализмът твърди: материята не е първична. Отговорът на кантианците на основния философски въпрос е вътрешно противоречив и той няма да бъде разгледан. Те твърдят: външен свят съществува, но това не може да бъде доказано. Ако това не може да бъде доказано, те нямат право да твърдят, че той съществува. Вярна е или първата част на твърдението им — и тогава това е материалистически отговор, или втората част на твърдението им — и това е идеалистически отговор, защото остава да съществува само „аз-ът", който твърди това. Дуализмът не може да бъде страна в спора (това ще бъде обосновано по-нататък).

Що се отнася до условията за решаването на спора, те са:

1. Наличност на принципите, които се приемат и от двете спорещи страни.

2. Възможност за извличане (с логическа необходимост) от тези принципи решението на спорния проблем.

Вековният спор между идеализма и материализма се опира на факта, че и идеализмът, и материализмът спорят за характера на това, което *съществува*. И идеализмът, и материализмът приемат, че нещо съществува. Ако не биха приели това, то не би имало база за спор. Спорът започва, когато се постави въпросът: какво е то?[3] И за Беркли масата съществува, но като мое усещане. И за нас масата съществува, но съществува обективно.

Че нещо съществува — това не се доказва в никоя философска система. Субективният идеализъм се опитва да докаже, че масата съществува като мое усещане, а диалектическият материализъм доказва, че съществува обективно. Така че приемането, че нещо съществува не е предпоставка на диалектическия материализъм, а на всяка философия. Въпросът за предпоставянето в дадена философска система започва след това — в отговора за характера на съществуващото. Именно затова основният въпрос на всяка философия не е въпросът за отношението между съществуващо и несъществуващо.

Известно е, че по какъвто и начин различните философи в различни времена да формулират задачата, при своите философски дире-

[3] Може да се каже, че обективният идеализъм допуска съществуването на една „друга действителност" (свят на идеите, абсолютен дух и т. н.). Но обективният идеализъм стига до допускането за тази друга действителност, когато иска да изясни характера на съществуващото. Всички обективни идеалисти започват с разглеждането на това, което съществува и главно на „общото" в него. Не можейки да обяснят това общо те го пренасят в един друг свят.

ния те винаги разглеждат въпроса за отношението между битие и съзнание (за целта на това изследване разлика между понятията битие, материя, обективно съществуващ външен свят не се прави).

Едно широко използувано доказателство във всички науки и особено в математиката (симпатиите на повечето идеалисти към която са известни), се опира на логическия закон за противоречието. (Всички идеалисти приемат формално-логическите закони). Ходът на доказване е следния: ако по един и същ проблем се поддържат две несъвместими гледища, то се приема едното от тях; доказва се, че то е логически противоречиво; следователно вярно е другото твърдение. Известно е също, че логически противоречива може да бъде само система, в която се среща поне едно логическо противоречие — конюнкцията а. а (а и не-а). Спорът ни с идеализма би могъл да тръгне по същия път: приемаме отговора на основния философски въпрос даден от идеалистите; доказваме, че всяка тяхна система е логически противоречива; ако това се докаже, логически е доказано обратното — верността на отговора, който диалектическият материализъм дава на основния философски въпрос.

*

Известно е обаче, че исторически срещу материализма не стои идеализъм изобщо, а конкретни негови разновидности. При едно прецизно разглеждане всички те се разделят на две големи групи: субективен идеализъм и обективен идеализъм. Дуализмът няма свое собствено място. (А и исторически взето чисти дуалисти няма). Строго погледнато позицията на дуализма не е отговор на основния философски въпрос. Основният философски въпрос е въпрос за *отношението* между материя и съзнание. Но ако ликвидират отношението, разбрано като зависимост между материята и съзнанието, те ликвидират материята, защото макар да твърдят, че тя съществува успоредно със съзнанието, те не могат безотносително към съзнанието да докажат съществуването ѝ. Затова исторически на дуалистически позиции малко философи се задържат. Обикновено техният път води към идеализма.[4]

Страна в спора с диалектическия материализъм по въпроса за доказване верността на основната материалистическа теза не може да бъде и обективният идеализъм. Доколкото привържениците на обективния идеализъм поставят в нейната основа едно ирационално духовно начало, с тях не може да се води логически спор. Доколкото обаче те се опитват да докажат или поне да уточнят изходните си позиции, техният „обективен дух“ е родово съзнание, едно пределно обобщено „Аз“ на субективния идеализъм. Това показва, че обективният идеализъм логически може да бъде сведен до субективния идеализъм[5]. А и историческото разглеждане ни води до такива заключения. Ако се опитаме пределно да опростим развитието на буржоазната философия от Лок до Хегел, ние ще разкрием следният път: с постановката на въпроса за първичните и вторичните качества и с обявяването на

[4] Няма начин логически да се докаже безотносителното съществуване на материята и съзнанието. Ако те се разглеждат като резултат от нещо друго, то се поставя въпросът за характера на това „друго“.

[5] Проблемът за „общото“ е това, което главно занимава обективния идеализъм. Анализирайки нашето съзнание Платон намира в него „общото“. Съществуването на това общо той не може да изведе от единичните неща. В света около нас, според него, общото го няма. Затова той въвежда света на идеите. Но всъщност общото в съзнанието е *доказателство* за съществуването на света на идеите (от друга страна „обективна идея“ е понятие равно по логически смисъл на „дървено желязо“).

последните само за субективни Лок „внесе“ част от свойствата на материалния свят в съзнанието. Тъй като в непоследователния, метафизически материализъм на Лок не бе посочен достатъчно обоснован критерий за разграничаването на вторичните от първичните качества, то Беркли съвсем справедливо — със същата логика, с която Лок обяви за субективни вторичните качества — обяви за субективни и първичните качества. Заедно с това бе ликвидирана „материалната субстанция“ на метафизическия материализъм, разбирана като „подпорка“ на качествата. Беркли „внесе“ част от свойствата на материалния свят в съзнанието, субективизира външния материален свят. Отношението субект-обект бе ликвидирано в полза на субекта. Остана духовната субстанция. Без да напуска изходните позиции на Беркли, Юм с неумолима логическа последователност ги доведе до техния завършек — усъмни се и в съществуването на духовната субстанция. Остана „поток от впечатления“. Това бе крах на философията. Кант се появи, за да докаже, че е възможна философия. С него в историята на философията започна една друга операция — „обективизиране“, „изнасяне“ на обекта от субекта. Част от идеалните форми Кант обяви за общовалидни — т. н. априорни форми на мисленето. Този път бе завършен от Хегел, който преодоля непоследователността на Кант и обективизира напълно субекта — всичко е форма на абсолютната идея. Значи обективният идеализъм на Хегел също ликвидира отношението обект-субект пак в полза на субекта, разбран вече не като конкретен, а като абсолютен дух. С това идеализмът извърви всички пътища и по принцип изчерпи своите възможности.

Ето защо логически погледнато на диалектическия материализъм и на материализма изобщо противостои субективният идеализъм.

За да се докаже правилността на изходната позиция на диалектическия материализъм, трябва да се застане на позицията на субективния идеализъм и да се докаже неговата вътрешна противоречивост (като система). Доказването на вътрешната противоречивост на субективния идеализъм може да се извърши като го разглеждаме в „чист вид“, като теза, като модел, или като разглеждаме схващанията на неговите най-видни представители. Съвременната буржоазна идеалистическа философия показва, че никакъв нов по същество аргумент, вън от традиционните аргументи на Беркли и Юм, не се посочва. Ново по същество решение не се среща. Самият Ръсел в своята „История на философията“ признава, че Юм е философ, всеки възглед на когото той приема. (В едно по-късно изследване по история на философията Ръсел пренася своята обич върху Кант. Това е много интересно, погледнато от две страни. От една страна се оказва, че позициите на Юм са неудържими и затова се преминава към позициите на Кант, които, макар и противоречиви, хвърлят някакъв мост към външния свят. От друга страна в индивидуалното развитие на Ръсел като философ като че ли се повтаря част от историческия път на идеалистическата философия. Това потвърждава, че идеалистическата философия е изчерпила своите възможности... Още Ленин в „Материализъм и емпириокритицизъм“ показа, че колкото повече опити прави съвременната идеалистическа философия да прикрие произхода си, толкова повече се разкриват роднинските ѝ връзки, които през философията на Фихте водят към Беркли).

---

[6] Това не е съществено противоречие в системата на Беркли. То се разглежда между другото — като илюстрация.

Още във „Въведението“ към своите „Принципи на човешкото знание“ Беркли допуска логическо противоречие. Обявил война на „абстрактните идеи“ като най-главна мъчнотия за преодоляване от човешкото знание, той допуска образуването на идеи за единичните неща[6]. „...Аз намирам наистина в себе си способност да си въобразявам или представлявам идеите за единичните неща, които съм възприел, и да ги съединявам и разделям по разни начини... Така идеята за човек, която аз си образувам, трябва да бъде идея за бял или черен или тъмножълт, прав или прегърбен, висок или нисък или със среден ръст човек“.[7]

По-нататък той отбелязва, че не отрича съществуването на общите идеи, а само на абстрактните общи идеи. Една идея, която разгледана сама по себе си е частна, става обща като се направи да представлява или замества всички други частни идеи от същия вид, т. е. когато стане знак за другите неща.

Веднага трябва да се отбележи, че щом отрича съществуването на абстрактните идеи, той не може да докаже съществуването и на единичните идеи. Дори идеите за единичните неща, доколкото са идеи, са абстрактни[8]. За да бъде последователен Беркли трябва да стигне до отричане на идеите въобще, на представянето, въобразяването изобщо. Нещата могат само да се посочват — мисъл, до която стигат много по-смели негови учители в древна Гърция.

Това противоречие бе посочено, за да се види, че дори да се спре дотук, вече е изпълнено необходимото и достатъчно условие за обявяването на учението на Беркли за вътрешно противоречиво — намерена е поне една конюнкция а. а.[9] Своите принципи на човешкото знание Беркли изгражда върху общоприети неща. Въпреки че във „Въведението“ изтъква, че приемането на способността на ума да образува абстрактни идеи е една необоснована предпоставка, той започва своята система с тезата, че предмет на човешкото знание са *идеи*.

Изходната теза на Беркли може да се критикува в две насоки: първо, както и да тълкува идеите, допускането на идеите в основата на системата му е толкова необосновано, колкото и допускането на абстрактни идеи; второ, (което е особено съществено): Беркли започва своята система с теза, която иска да докаже. Тази теза е, че всичко, което съществува, е *идея. Той предпоставя това, което трябва да бъде резултат.* Така схващанията на Беркли образуват порочен кръг. Този порочен кръг на пръв поглед създава илюзия, че субективният идеализъм е вътрешно непротиворечив.

По-нататък Беркли отбелязва, че много от тези идеи се придружават една друга, означават се с едно име и се считат за *нещо;* такова *нещо,* което познава и възприема, е *душата, азът, умът.* (Тук Беркли, за да остане верен на простото житейско разбиране, разграничава простото нещо от нещото-дух — значи другото нещо не е дух, ум. Но този въпрос не се поставя). Веднага след това Беркли пристъпва решително към отговор на основния философски въпрос, към разкриване характера на *съществуващото.* Съвсем логично е да се заключи при така

---

[7] *Беркли,* Принципи на човешкото знание, С., 1914, стр. 100—101.

[8] Идеята за единичен човек, напр. за Иван Петров, е пак абстрактна, доколкото в нея се отразява същественото, общото за Иван Петров в редица последователни моменти.

[9] Може да се спори дали схващането на Беркли образува една дедуктивна, строго изградена система, от което допускане следва, че намирането на едно противоречие е необходимо и достатъчно, за да бъде тя обявена за вътрешно противоречива. Но поне Беркли има претенцията, че излага вътрешно непротиворечиво учение.

дефинираното нещо като съвокупност от идеи, че то не може да съществува вън от ума. Да съществува значи да бъде възприемано. Логично е и следващото заключение, че е противоречие да се допусне, че някой предмет може да съществува невъзприето. След това лесно се изхвърля немислящата субстанция като подпорка на тези идеи. Основанието на Беркли да твърди това е, че една идея (а нещата са идеи) не може да бъде подобна на нищо друго, освен на една идея.

Справил се с материалната субстанция, Беркли „унищожава“ и пространството и времето, които обявява за абстрактни идеи, чието несъществуване е вече прието. Аргументи за съществуването на пространство и време са променливостта на идеите за тях, без да се променят сетивните органи. Или без да се променят нещата се променят идеите за пространство и време, ако настъпи промяна в органа. Беркли пише: „По-нататък, доказано е, че сладостта не е в действителност във вкусеното нещо, тъй като без последното да се е изменило сладостта се превръща в горчивина, както се случва при треска или при друго изменение на органа на вкуса. Не е ли еднакво разумно да се каже, че движението не е вън от ума, тъй като ако смяната на идеите в ума се ускори, движението, признато е, ще ни се стори по-бавно, без каквото и да било изменение в някой външен предмет[10].

Всъщност Беркли се опитва да докаже субективността на пространството и времето чрез относителността на идеите за тях, а за да покаже тази относителност на идеите той предпоставя, че съществува нещо непроменливо, макар че идеите се променят. Той няма право на такова допускане, ако приемем изходната му теза, че има само идеи. Справедливо е да се отбележи, че самият той на следващата страница изтъква, че това (приведеният цитат) доказва не толкова липсата на пространственост или цвят в един външен предмет, колкото, че ние не знаем чрез усетите кое е истинската пространственост или цвят на предмета. Но това е също напускане на изходните му позиции. Ако той поставя въпрос за истинската пространственост като нещо различно от идеите, с това прави напълно противоречиво с изходната му теза допускане. Този път води до скептицизма на Юм.

От схващането на Беркли, че да съществува нещо значи да бъде възприето логически, следва отхвърлянето на материалната субстанция. Дотук Беркли в общата си линия срещу материализма е логичен. Всъщност борбата му против материализма се опира на разгрома на възгледите на метафизическия материализъм за субстанцията. Но когато се опитва да обясни причината за изменението на идеите, констатирал недеятелността на последните, самият Беркли въвежда изгонената субстанция, но вече като духовна. Той пише: „Ние възприемаме една постоянна върволица от идеи; някои от тях възникват наново, други се изменят или съвсем изчезват. Има следователно *някоя* причина на тези идеи, от която те зависят и която ги произвежда и изменява. Че тази причина не може да бъде някое качество или идея, или съединение, е ясно от предидущия параграф (в който пише за недеятелността на идеите; б. м. — И. А.). Тя трябва следователно да бъде *субстанция;* но показахме, че не съществува телесна или материална субстанция; остава следователно, че причината на идеите е една нетелесна деятелна субстанция или Дух“[11].

Особено важно е, че Беркли стигна до отричане на материалната субстанция чрез отричане на възможността за съществуване на суб-

[10] Пак там, стр. 127—128.
[11] Пак там, стр. 135.

станция. Сега той въвежда субстанцията като духовна. Срещу въведената от него духовна субстанция е валидна цялата критика, която той отправя срещу материалната субстанция. Единствената разлика е, че създател на идеите не е нещо различно от тях, а пак нещо идеално. Но ако духовната субстанция е еднаква по своята най-дълбока същност с идеите, от какво се определя нейната дейност? Ако дейността е резултат от това, че тя е „субстанция", то това допускане е в логическо противоречие с казаното преди това за субстанцията. С допускането на съществуваща вън от субекта духовна субстанция Беркли напуска позициите на субективния идеализъм и минава върху позициите на обективния идеализъм. Това е едно от най-ярките противоречия във философията на Беркли. Би могъл да се постави въпросът, дали фактът, че Беркли минава на позициите на обективния идеализъм е вътрешно противоречие за субективния идеализъм? Съществено е да се отбележи, че воден от логиката на самия субективен идеализъм Беркли е длъжен да напусне неговите позиции[12]. Той не може от тези позиции да даде отговор на въпросите, които сам поставя. Тези въпроси не са произволни, а се налагат от приемането на самия субективен идеализъм, макар да не може да им се даде отговор от позициите на това философско гледище. Това показва, че самият субективен идеализъм е вътрешно дълбоко противоречив.

При това Беркли приема не само един дух, който да произвежда идеите, а и много други „духове" — което няма право да стори в собствената си система, защото съществуването на тези духове не може да бъде доказано. Той пише: „Защото, макар че действително ние подържаме, че предметите на усетите не са нищо друго освен идеи, които не могат да съществуват невъзприети, при все това ние не можем от това да заключим, че те не съществуват, когато не са възприети от нас, тъй като може да има друг дух, който ги възприема, макар че ние не ги възприемаме"[13]. Последователно проведена, позицията на субективния идеализъм води до солипсизъм. За да избегне неговата абсурдност, Беркли допуска противоречие.

Да се опитаме да разгледаме позицията на субективния идеализъм в „чист вид". Всеки опит да се отговори на въпроса „какво са вещите?" стига до нашите усещания. Тебеширът е вещ, която е бяла, твърда, без мирис и вкус и т. н. Следователно, тебеширът като вещ не е нищо повече от съвкупност от мои усещания. Съществувам „аз" и моите усещания. Въпросът за съществуването на другите хора, които биха смятали мен за свое усещане, е недопустим в рамките на последователния субективен идеализъм. Всеки опит да се проведе последователно субективният идеализъм обаче води до солипсизъм — всичко се затваря в моето единствено съзнание. Но една строга последователност изисква да не се поставя въпрос за източника на усещанията, за промяната на усещанията. Отхвърлил и тези въпроси, солипсизмът обаче трябва да се спре пред отношението „аз и моите усещания". Ако допусне, че има разлика между моите усещания и „аз" като техен носител, той неизбежно, започвайки да разсъждава за това отношение,

[12] Такива въпроси са: ако нещата са съвкупност от усещания и съществуват дотолкова, доколкото ние ги възприемаме, то те трябва всеки миг да се създават и изчезват; неща, които до известен период не са били известни на хората, трябва да се приеме, че се появяват, когато станат известни (напр. някой връх на някоя планина). Воден от желанието да докаже, че от неговите позиции може да се отговори на всички въпроси, Беркли е принуден да отговори и на тези и да напусне собствените си позиции.

[13] Пак там, стр. 148.

излиза извън рамките на субекта и тръгва по пътя на Беркли. За да е последователен, той трябва да приеме или че няма усещания в тяхната непрекъсната променливост и тогава „аз-ът“ се лишава от всякакво съдържание, или че няма „аз“, а само поток от усещания, но тогава няма субект, с който да се води философски или какъвто и да е спор; просто той няма право да заяви, че всичко е усещания, защото няма позиция, от която да констатира това. Следователно, в „чист вид“ субективният идеализъм води до солипсизъм, който дотолкова е вътрешно противоречив, че дори като допускане е абсурд.[14] Трябва да се отбележи, че не ни е известно да има в историята на философията философ, който последователно да приема солипсизма. Какъвто и да е философът, в някаква степен той е зависим от изискванията на обикновения, здрав човешки разум.

Друг изход за субективния идеализъм се опитва да даде скептицизмът. В тази връзка заслужава да се анализира философското решение на Юм. Преди всичко трябва да се отбележи, че чист скептицизъм, който да не е свързан нито с идеализма, нито с материализма, няма. Скептицизмът действително е израз на едно съмнение както в изходните позиции на материализма, така и в тези на идеализма. Обаче, за да се съмнява в нещо, скептикът трябва да приема нещо, трябва да има позиция, от която да се съмнява. Освен това, съмнявайки се, той избира обект на съмнението, чието съществуване предпоставя. Ако няма нищо, то и няма в какво да се съмняваме. Така че проведен докрай скептицизъм няма. Скептицизмът обикновено е израз на опит да се напуснат позиции, на които все още се стои. Юм като скептик стои на позициите на субективния идеализъм, тях той приема за изходни. Изследването на природата на човешкия разум той започва с твърдението, че съществуват два класа представи: впечатления и идеи (мисъл). Разликата между тях е в силата или живостта им. Идеите могат да бъдат отражение на усещанията или копия от тях, но никога не могат да достигнат силата и живостта им. Творческата сила на ума се свежда към способността да се съединява, премества, увеличава или намалява материалът, представен от външните чувства. Съществуват три принципа на връзки между идеите (тъй наречените факти): сходство, близост във времето и пространството и причинност. Постановката на въпроса за възможностите на човешкия разум, която Юм дава, е следната: „Когато питат: *какъв е характерът на всички наши разсъждения относно фактите?* — (отговорът е) всички те са основани на отношението за причинността. Ако по-нататък попитат: *какво лежи в основата на нашите разсъждения и заключения по повод на това отношение?* — опитът. Но ако духът на търсенето и тук не се спре и ние попитаме: *на какво основание са изведени от опита тези закономерности?*“[15] (От същия въпрос ще тръгне по-късно Кант, като обяви в резултат априорността на причинността). Съвсем тромаво Беркли обяви за причина на характера на нашите разсъждения относно фактите мислящата субстанция, Духа, Бога. Юм, като много по-тънък мислител, за да избегне противоречията на Беркли, поставя в основата принципа за причин-

[14] Както и да се формулират изходните позиции на субективния идеализъм, неизбежно трябва да се приеме, че съществуват *две* неща: аз и моите усещания. Дори да се допусне, че съществува само „аз-ът“, трябва да се дефинира какво представлява той; а щом се дефинира, вече се допуска още едно нещо и тогава чистият солипсизъм е невъзможен. Всеки опит да се дефинира „аз-ът“ води до излизане вън от неговите граници (на „аз-а“). Ако чистият солипсизъм не дефинира „аз-а“, с него не може да се води логически спор.

[15] *Давид Юм*. Исследование человеческого разумения. С. Петербург, 1902, стр. 38.

ността, който е свързан с опита (усещанията за Юм). (Но не може да се докаже как е изведен от него). Индукцията, според Юм, не може да бъде логически обоснована. Единственото основание, на което са изведени от опита тези закономерности, е привичката или навикът. Но стигнал до тази „привичка", той се смущава от това, че тя не е произволна. „Няма нищо по-свободно от въображението на човека" — пише той, за да обясни възможностите на тази „привичка", но веднага добавя: „Макар то (въображението) да не може да увеличи първичния запас от идеи, доставян от вътрешните и външни чувства"[16]. И с това поставя въпроса за разликата между фикцията и вярата (тази привичка). Тази разлика се заключава в някакво чувство, което се присъединява към последната, но не към първата, не зависи от волята. С това чувство ние не можем да се разпореждаме по свое желание. Това чувство е критерият за разграничаване на представите, които приемаме и онези, които отхвърляме. Това чувство не може да се дефинира, то само може да се назове вяра. Тази вяра се превръща след малко в предустановена хармония: „И така, съществува нещо от рода на предустановената хармония между реда на природата и следването на нашите идеи, и макар силите, управляващи първите, да са съвършено неизвестни нам, не по-малко нашите мисли и представи, както ние виждаме, следват еднакъв порядък с другите създания на природата. Принципът, произвел това съответствие, е привичката, която е така необходима за съществуването на нашия род и за регулирането на нашето поведение при всякакви обстоятелства и случайности на човешкия живот"[17].

Преди всичко не може да се твърди, че тази привичка е необходима, ако преди това се е доказало, че няма начин да се докаже необходимостта като характеристика на причинността. Така че тази привичка е незаконно допускане в границите на системата на Юм. Незаконен е въпросът изобщо за причината за реда на нашите представи, ако преди това се е доказало, че принципът за причинността подлежи на съмнение. Веднъж поставени тези въпроси, законно е да се отиде по-нататък и да се постави въпросът за причината на тази привичка. Но самият Юм спира, защото приел веднъж, че всички външни обекти са наши усещания, той не може да отиде „по-навън" и да пита за причината за реда на тези усещания. Тогава той иска да изведе необходимостта и причинността, обръщайки се „навътре" — към нашата собствена умствена дейност (не към впечатленията, а към идеите, мислите). Но внимателното изследване му показва, че там също няма връзка, а има само *съединение,* поради *сходството,* което е забелязал вече при разглеждане на впечатленията. Юм като Юм няма право да твърди това, защото ако не може логически да се изведе и докаже необходимостта и причинността, кое дава основание да се твърди, че два обекта са *съединени* или *сходни*? Съединението и сходството са идеи, които опитът непосредствено не дава.

Не можал нищо да каже за тази „привичка", която е „магическата пръчка" в неговата система, Юм не престава да търси критерий за разграничаването на действителното от недействителното. Умората на скептика го принуждава да остави логическите доказателства и да посочи психологически доказателства. Юм пише: „Никакво свидетелство не е достатъчно за установяване на чудото или само на такова нещо, лъжливостта на което би била по-голямо чудо, отколкото факта,

[16] Пак там, стр. 53.
[17] Пак там, стр. 60.

който тя се е стараела да установи"[18]. Самият факт, че така упорито търси критерий на истината, е в противоречие с изходната му теза: ако всичко е впечатление, няма логическа необходимост да се търси критерий за разграничаването им. А ако се допуска такъв критерий, значи се предпоставя съществуването на нещо вън от тях. Самото твърдение, че тези впечатления се менят, е в противоречие с изходната теза, защото предполага предпоставяне на обективното съществуване на нещо различно от тях... Така веслото, пуснато във вода, ни се струва пречупено; някои обекти менят своя вид в зависимост от разстоянието — ако затворим едно око, то всички вещи ще ни се струват двойни; съществуват и много други подобни илюзии. Всички тези скептически доводи могат да докажат само едно, че *само* на чувствата безусловно не трябва да се доверяваме, че ние сме длъжни да поправим техните свидетелства с помощта на разума."[19] Самият Юм разбира неудържимостта на позицията си, изход от която е или приемането на бога, или обективното съществуване на външния свят, т. е. излизане вън от рамките на индивидуалното съзнание[20]. В края на това изследване той отбелязва (без да доказва), че изход от всички съмнения е това, че хората действуват, че са принудени да действуват, да разсъждават, да вярват независимо че и при най-прилежно изследване не са в състояние да узнаят основанията на всички тези процеси и да отстранят всички възражения, които могат да бъдат поставени пред тях. С това се отваря път към „нещата в себе си" във философията на Кант, който път през Хегел логически доведе до диалектическия материализъм. Това опроверга Юм, доказвайки, че хората продължават и да разсъждават, и да отстраняват възраженията, и да решават въпросите.

Вътрешната противоречивост на идеалистическите философски системи в последна сметка се определя от това, че те предпоставят съществуването на нещо различно от съзнанието, което влиза в противоречия с техните „умопостроения". Още Декарт, когато — търсейки критерия на истината в яснотата и отчетливостта на нашите идеи — твърдеше „Мисля, следователно съществувам", допускаше съществуването на това, за което мисля, и изпадаше в логическо противоречие. Беркли също не можа да се затвори в съзнанието, а за да докаже съществуването на бога прие, че има нещо, което ни действува. Дори и крайния скептик Юм, когато се оплаква, че сетивата ни мамят, защото потопената във водата пръчка изглеждала пречупена, допуска, че тя обективно съществува като права пръчка. И за да излезе от противоречията на философията преди него, за да преодолее нейния крах, Кант допуска „вещ в себе си". Но когато отрича нейната познаваемост, той не може да докаже и съществуването ѝ.

Ръсел смята, че в познанието има два пътя: 1. традиционния път (водещ началото си от Евклид и геологията) — да се изхожда от предпоставки, които са достоверни сами по себе си и могат да бъдат определени като „дадени"; 2. понеже никакви знания не са достоверни, нашите рационални вярвания образуват затворена система, в която всяка част поддържа всяка друга част — към този път на познанието, според Ръсел, се придържат Хегел и Джон Дюи.

Ръсел се придържа към „първия" формулиран от него път на познанието, т. е. поставя в основата на познанието няколко постулата

[18] Пак там, стр. 131.
[19] Пак там, стр. 175.
[20] Вж. пак там, стр. 178.

или основни принципа. Тези постулати са: първо, за квазипостоянството — засягащ относителната устойчивост на събитията; второ, независими причинни линии; трето, пространствено-временната непрекъснатост; четвърто, структурен (отнасящ се до връзката между слуха и зрението в познанието) и пето, аналогията (отнасяща се до съществуването и на други съзнания)[21]. Подробният анализ на тези постулати не е предмет на това разглеждане, но трябва да се отбележи: всички те предполагат убеждението, че съществува външен свят и само при това допускане биха могли да имат някаква валидност.

Ако субективният идеализъм (една от двете взаимноизключващи се възможности за отговор на основния философски въпрос) е вътрешно противоречив и не може да бъде приет, то остава да се приеме другият отговор — този на материализма.

С това логически се доказва вярността на основната теза на диалектическия материализъм. (Дори да се приеме, че и в диалектическия материализъм се предпоставя, това не го прави ненаучна философия, ако предпоставките се включват в неговата система, която е непротиворечива във формално-логически смисъл. Ако предпоставките не се включват в самата система, то чрез вярността на следствието може да се докаже вярността на основанието. Оказва се, че диалектическият материализъм би могъл да издържи всички изпити, на които го подлага класическата формална логика.)

*

Когато обаче класиците на марксизма изграждаха диалектико-материалистическата теория на познанието (основа на марксическата философия), те не изхождаха главно от разкриването на вътрешната противоречивост на идеалистическите системи, а преодоляха тази противоречивост, изхождайки от живата човешка практика. *Това означава, че диалектическият материализъм може да се изгради като система, независимо от идеализма, като използва постиженията на частните науки.*

Развитието на частните науки (физика, химия, биология и др.) доказва произхода на човешкото съзнание и с това дава основание да се реши материалистически основният въпрос на философията. Това е всъщност положението, че практиката (разглеждана исторически) е критерий за истинността на основното положение на диалектическия материализъм. Във възможността да обобщи практиката на частните науки и с това да докаже своята правота се състои и превъзходството на диалектическия материализъм пред материализма преди Маркс. Това дава възможност диалектическият материализъм *съзнателно* да постави в своята основа материалистическото решение на основния философски въпрос. Ленин пише: „Гледната точка на живота, на практиката трябва да бъде първата и основна гледна точка на теорията на познанието. *И тя довежда неизбежно до материализма* като измита навън безкрайните измислици на професорската схоластика“[22].

Доверието към практиката на частните науки произтича от това, *че благодарение* на техните открития ние правим изменения в природата по контролиран начин с крайна цел. Както отбелязва Ленин във „Философски тетрадки“, резултатът от действието е проверка на субективното познание и критерий на истински съществуващата обективност. Извънредно много е писано за това, че практиката на частните науки потвърждава не само основното положение на диалекти-

[21] Вж. *Б. Рассель*, Человеческое познание, М., 1958.
[22] *В. И. Ленин*, Съч., т. 14, Изд. на БКП, 1951, стр. 142 (к. м. — И. А.).

ческия материализъм, а и *всяко* негово по-частно твърдение. Това е още едно основание да приемем диалектическия материализъм като единствено научна философия.

В началото бе цитирано възражението на Г. Ветер срещу диалектическия материализъм по разглеждания въпрос. Ветер смята, че в диалектическия материализъм се предпоставят две неща: наличието на външен, независим от нашето съзнание свят, и валидността на историческото познание. Ако в спор с идеализма сме доказали верността на „първата предпоставка", с това се доказва и верността на „втората предпоставка". Но всъщност всички съвременни идеалисти (за разлика от своите мрачни предшественици от средните векове) се опитват да използуват постиженията на частните науки, т. е. самите те предпоставят верността на тези постижения. (Това прави и самият Ветер). Идеалистите обаче никога не използуват като аргумент историята на научното знание, т. е. цялостния процес на овладяването на законите на природата. Те използуват за своите спекулации т. н. „гранични области" в науката, т. е. въпросите, които тя е поставила, но още не е решила. Щом науката реши тези въпроси, те сменяват подслона си и търсят друг полутъмен ъгъл. Цялостното развитие на науката винаги е потвърждавало правотата на материализма. Заедно с това то е разкривало и грешките на една или друга конкретна форма на материализма. Но е утвърждавало правотата му на *материализъм* и грешките като една или друга конкретна форма на материализма. Идеализмът се е опитвал да приласкае науката, но никога не е имал нейната трайна обич.