

ОТНОШЕНИЕТО МЕЖДУ ФИЛОСОФИЯТА И ПРАКСИОЛОГИЯТА КАТО МЕТОДОЛОГИЧЕН ПРОБЛЕМ

ЕДИНСТВО НА СВЕТА

Минчо Минчев

Прието е да се смята, че проблемът за единството на всичко съществуващо, на света принадлежи изцяло на онтологията.

За различните разклонения на позитивизма това, обаче е псевдо-проблем, един от анахронизмите на метафизиката.

Интересно е, че т.нар. втори позитивизъм – емпириокритицизъм не смята така. За главните му представители Р. Авенариус и Е. Мах по-важно от всичко друго е да не се допусне концептуалното разпадане на две на иначе единния свят.

В началото на ХХ век наистина много се е говорило за опасността от дуализъм, от разделяне на “физическия” от “психическия” свят; говорило се е против “догматичните” философски направления – обективния идеализъм и материализма.

Предлаганият от тях традиционен онтологически монизъм се е възприемал от емпириокритиците като проява на непреодолени метафизически увлечения. Те са смятали, че вече не може да се говори сериозно, когато цялото безкрайно многообразие на света се сведе до някаква крайно абстрактна категория, каквито са “материята” или “абсолютния дух” без участието на сетивния опит.

Именно това определя и особената позиция, която имат емпириокритиците по проблема за единството на света – те му отделят съществено място в своето учение. А особеността на тяхната позиция се състои в това, че те извеждат този проблем извън пределите

на онтологията и го пренасят изцяло в концептуалната сфера на гносеологията – нещо много интересно и оригинално като замисъл.

Ускореното развитие на науката през целия XIX век води до това, че седем десетилетия след смъртта на Г. Хегел, гносеологията се превръща окончателно в основна философска дисциплина, елиминирайки почти изцяло онтологичната проблематика в нея.

Но, както обикновено, и сега важи правилото – отпадналата от философията онтологична проблематика се връща в нея под друга форма. Търсейки единството на света, т.е. занимавайки се с един – по критериите на позитивизма – псевдопроблем, Е. Мах стига до извода, че това единство се основава на “неутралните елементи”, които се оказват ни повече, ни по-малко **усещанията**. Именно те са такива елементи, защото, според немския философ, имат едновременно и физическо, и психическо съдържание.

Така бягството от онтологичното схващане за единството на света завършва при емпириокритиците с една... онтологизация на първото и най-елементарно ниво на познавателния процес – усещанията. Всъщност тук става въпрос за едно недостатъчно разграничение на онтологичната от гносеологичната проблематика.

Смесването на онтологичния и гносеологичния план на философското мислене води емпириокритиците до най-неочаквани твърдения. Когато например Е. Мах в една от своите популярни лекции говори за научното творчество, той обръща особено внимание на това, колко много ученият дължи на “своеобразното съвпадение между физичния и психичния живот, при което се очертава винаги развиващото се, непълно и несъвършено приспособяване на втория към първия”¹.

Самото приспособяване, взето даже в огрубения му биологичен вид, предполага най-малкото две онтично обособени страни: една, приспособяваща се, и друга, към която тази първата се приспособява. Освен това едно от важните теоретични изисквания на емпириокритицизма се състои в приемането на света като система от функционални отношения между неутралните елементи на света –

¹ Mach, E. Populär-wissenschaftliche Vorlesungen. Leipzig, 1910, s. 312.

усещанията. И най-важното, системообразуващото отношение тук е “принципната координация”.

Това е и една от най-важните категории и на емпириокритицизма, предизвикали на времето – началото на ХХ век – оживени дискусии във философията.

Какво всъщност изразява тази категория?

Нещо много просто и ясно: за да се осъществи процесът на познание (който и да е познавателен акт изобщо), е необходимо равностойното участие както на познавания обект (не-А-за), така и на познаващия субект (А-за). За осъществяването на познавателния акт те са в еднаква степен необходими; затова те са и в отношение на координация.

Това е вярно. При познавателния акт Аз-ът и не-Аз-ът са еднакво важни и в случая не може да се говори за каквато и да е зависимост на единия от другия по схемата “първично – вторично”. Именно затова категорията “принципна координация” изразява едно действително положение на нещата, което обаче е ограничено само в концептуалната система на гносеологията.

В онтологията, нещата стоят съвсем различно. Тук вече става дума не за акт на познание, а за акт или състояние на **съществуване**. Но при свойственото за емпириокритиците безпрепятствено преминаване от сферата на гносеологията в концептуалното поле на онтологията става така, че чисто познавателното отношение “Аз – не-Аз” се онтологизира и така – по смисъла си – то се превръща в акт на съ-съществуване. А в този случай вече влиза в действие онтологичното отношение на зависимост “първично – вторично”. Тогава, ако под не-Аз се разбира цялата съществуваща извън човешкото познание действителност Аз-ът, т.е. субектът на практическите действия се оказва вторичен спрямо не-Аз-а. Външната действителност съществува преди и независимо от човека, който е заместван с категориите Аз, субект и пр.

Симетричното в гносеологията отношение “Аз – не-Аз” в онтологията става несиметрично; то вече е отношение на зависимост.

Отхвърлянето на каквото и да е гносеологично или онтологично разделение на обекта от субекта или обратно, недопускане съществуването на нищо, което би имало смисъл извън опита, при емпирио-

критицизма е свързано с една от най-важните цели, които неговите привърженици си поставят – намирането на философско-научните основания на единството на света. А единството на света означава да се предположи онтично-равностойното съществуване на всички елементи на света, т.е. на усещанията в една цялостност. Ето как Мах очертава тази зависимост: “Нашите зрителни и осезателни усещания са свързани с различни пространствени усещания; това означава, че те се намират едни до други и едни извън други; те са поместени в едно и също пространствено поле, в което нашето тяло заема само част”².

Това, няма съмнение, е просто една крайна форма на сенсуалистичния емпиризъм.

Емпиристичната традиция, зародила се в европейската философия през Новото време, има своите по-дълбоки корени. Те се губят далече в средновековния номинализъм, според който само единичните неща действително съществуват. Естествено е тогава, че и емпириокритицизмът, който е един от наследниците на тази идеация от дълбините на времето традиция, ще търси единството на света не в някаква извънпитна, абстрактна субстанция от рода на абсолютния дух или материята, а в нещо единично и опитно овладимо. Това е накарало Е. Мах да подчертае, че “нещата, намиращи се в пространството около мен, са зависими едни от други... Знанието за тези взаимовръзки е първото основание, което нито една философска теория не може предварително да пренебрегне”³.

Тук, няма съмнение, говори не философът, а природоизследователят Мах, който не може да отмине без нужното внимание такъв важен въпрос, като този за строежа на света. А отговорът на споменатия въпрос е нужен на физика Мах, за да отговори на един друг, много пъти определян като метафизически, въпрос на философа Мах – за същността на света. По-нататък, в интерес на задоволяване на изискванията за монистичното схващане за света, Е. Мах свършено естествено и свършено догматично предполага едно-

² Махъ, Э. Обь отношении физики къ психологии. – В: Валентиновъ, Н. Э. Махъ и марксизмъ. М., 1908, с. 83–84.

³ Махъ, Э. Обь отношении физики..., с. 80.

родността на съставните части на света, т.е. в началото на разсъжденията ние пак намираме това, което трябваше да стои след тях, като техен резултат.

Елементите на света са всъщност усещанията; тогава тези елементи "...не бива да се разглеждат като явления, съпътстващи непознаваемата реалност; нещо повече – те именно са същността на света, от който ние самите сме част"⁴.

И според изразеното веднъж убеждение, че "всичко е в опита" и че "всичко е опит", Е. Мах заключава: "В опита намираме не само заобикалящата ни среда, но и нашето тяло, самите нас. Частите на средата зависят както една от друга, така и от съставните части на нашето тяло"⁵. От това следва една от най-главните онтологични и гносеологични постановки на Е. Мах, според която "...целият вътрешен и външен свят се състои от незначителен брой еднотипни, по-силно или по-слабо свързани елементи. Тези елементи обикновено се наричат усещания"⁶.

Още в началото на критиката си срещу теорията на познанието на Мах и Авенариус в "Материализъм и емпириокритицизъм" Ленин посочва, че приемането на усещанията за елементи на света, т.е. онтологизирането на една част (основната и най-елементарната) от процеса на познанието, е "именно основната грешка на махизма, основната неправилност на цялата тази философия"⁷.

Това е вярно. Безкритичното пренасяне на един проблем от неговата специфична система в друга, съвсем различна, е често допускана във философията грешка.

В конкретния случай грешката е в допуснатия от емпириокритиците краен гносеологизъм, при това – в крайния му сенсуалистически вариант. Заедно с това емпириокритиците напълно изключват ролята на практиката в познавателния процес. Те просто отхвърлят съществуването на опита в неговия праксеологичен смисъл.

⁴ Пак там, с. 79.

⁵ Отвътъ Маха. – В: **Валентиновъ, Н. Э.** Махъ и марксизмъ. М., 1908, с. 17.

⁶ **Mach, E.** Die Analyse der Empfindungen. Leipzig, 1906, s. 17.

⁷ **Ленин, В. И.** Събр. съч., Т. 18, с. 49.

Практиката, в разбиранията на това толкова влиятелно за времето си философско учение, се приема като целесъобразна, сетивно предметна дейност, подчинена на “закона за най-малък разход на енергия”.

Разпредметяването на външния свят и опредметяването на “вътрешния” се извършва, според “емпириокритиците изключително като сетивна дейност.

Въпреки метафизичното допускане на едновременното съществуване на “външен” и “вътрешен” свят, Е. Мах е съвсем сигурен, че отстоява единството на света, щом смята този свят за съставен от еднородни елементи. Това, разбира се, е едно объркване в стандартите на собствената теоретична система. По-голямото объркване обаче идва от другаде – от отъждествяването на елементите на света с усещанията. И върху него най-вече са се съсредоточавали критиците на Е. Мах. Неокантианецът А. Месер посочва какво точно Мах има предвид под понятието елементи: това са цветовете, тоновете, налягането, топлината, мирисъг... и т.н. Той обозначава тези открити от него неща като “елементи, тъй като засега те са неразчленими по-нататък. Тези елементи според обстоятелствата се оказват зависими както извън, така и в моето тяло”⁸.

Свидетелството на А. Месер не е маловажно. От позициите на неокантианството той без колебание определя подобен монизъм като отстъпка по посока на субективния идеализъм. И явно той не е бил единствен с подобно убеждение, защото Е. Мах се видял принуден при съответни поводи да дава разяснения за своята позиция. В отговора си на едно писмо на Н. Валентинов, руският изследовател на емпириокритицизма, той пише: “...разложим ли всичко дадено на последни елементи, те ще бъдат физически, ако ги вземем извън зависимостта им от нашето тяло; а само доколкото ги разглеждаме във връзка с него, дотолкова те са усещания. Много мои критици разбират “елементите” само в този смисъл, т.е. като усещания. И тъй като усещанията (а те имат предвид преди всичко усещанията на другите хора) не са им достъпни и не са им дадени непосредствено, те са готови да ме сметнат за идеалистически фантазър”⁹.

⁸ Messer, A. Die Philosophie der Gegenwart. Leipzig, 1922, s. 88.

⁹ Отвeгъ Маха..., с. 17.

По думите на Е. Мах, че “елементите” не са само психични: червеното и топлото, звуците, миризмите и т. н., имат също така и онтичен статус. И то не какъв да е, а основополагащ онтичен статус; те са и физични елементи. Е. Мах е смятал, че ще бъде най-убедителен в това, като придаде на разсъжденията си възможно най-наукообразна форма – по стандартите на позитивизма философията е толкова по-научна, колкото повече прилича на науката, особено на природознанието.

* * *

За да докаже, че усещанията са истински елементи на света, при това без да загубват човешко-познавателното си съдържание, Мах въвежда една колкото чудновата, толкова и ненужна символика – нали сериозните разсъждения трябва да имат строгия вид на формулна пестеливост.

И така, с А, В и С Мах означава онези “комплекси от цветове, тонове и т.н., които наричаме тела”. Комплексът, “който наричаме наше тяло”, означаваме с KLM , а комплексите от воли, образи и т.н. $\rho \alpha \beta \gamma$. В такъв случай, прави първия си извод Е. Мах, “комплексът $\alpha \beta \gamma$ и KLM се противопоставя на ABC , както Аз-ът на телесния свят”¹⁰.

Тук обаче физикът Мах изоставя идеята за онтичната равностойност на елементите. Тогава вече “...взето строго, се оказва, че ABC винаги се определя чрез KLM ”¹¹, като по този начин, за да няма съмнение, “...се оказва, че свойствата на едно и също тяло се модифицират от нас, те се оказват обусловени от нас”¹².

По-нататък, на страница 10 от “Анализ на усещанията”, където са намерили място тези разсъждения, Е. Мах продължава: “...обикновено комплексът KLM се противопоставя на ABC под формата на някакъв Аз... Но след време чрез наблюдения се оказва, че правото да приписваме ABC на Аз-а никога не се отменя. По този начин Аз-ът може да бъде толкова разширен, че да обхване целия свят”¹³.

¹⁰ Mach, E. Die Analyse..., s. 7.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, s. 10.

Това Е. Мах не го иска. То би било едно движение от дуализма към солипсизма: “Аз-ът може... да обхване целия свят. За да покаже колко вредно, пък и колко безсмислено е това, Р. Авенариус – както вече стана ясно – е трябвало да изпише много и много страници. Затова пък Е. Мах решава въпроса веднага и със завидна лекота – няма “вътрешно и външно”, “човешко и извънчовешко”. Така ...”мнимите цялости “тяло” и “Аз” са само помощни средства за текущо ориентиране и за определени практически цели”¹⁴. За нищо повече от това!

Аз-ът, субектът, личността – изобщо човекът, са излишни за науката (и подчинената ѝ философия) мисловни образувания. И ако все пак е нужно да ги вложим в един или друг контекст на изследване, това трябва да се прави само с ясното съзнание, че те са помощни конструкции.

Но накрая, когато вече всичко е чисто и няма нужда от подобни помощни образувания, “...противоположността между Аз-а и света, усещането (или явлението) и света отпада и тогава всичко се оказва една връзка от елементи – $\alpha \beta \gamma \dots$, А В С..., К L M”¹⁵.

С това според Е. Мах най-трудната част от доказването на единството на света – нещо, за което цели поколения философи са правили неуспешни опити – е преодоляна. Оттук нататък всичко е от ясно, по-ясно: “...елементите А В С са свързани не само взаимно, но и с елементите К L M...”, и тогава винаги трябва да се приема, че елементите са усещания само в показаната връзка, в това отношение, в тази функционална зависимост. В друга функционална връзка те са същевременно и физични обекти”¹⁶.

Тогава следва най-важното и действително вече чисто философско заключение: “...ние не намираме пропаст между тялото и усещанията, между външно и вътрешно, между материалния и духовния свят”¹⁷.

Всичко е съставено от еднородни елементи. Всичко е едно, а щом е така – значи най-последователният монизъм е вече безспорен факт. А най-последователният монизъм не може да бъде нито мате-

¹⁴ Mach, E. Die Analyse..., s. 11.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 13.

¹⁷ Mach, E. Die Analyse..., s. 13.

риалистически, нито идеалистически. Той стои над това изкуствено разделение – плод на хилядолетни метафизически заблуди.

И така, Е. Мах е убеден, че неговите критици не са справедливи, когато го обвиняват в идеализъм. “Те изпускат от очи – обръща внимание той, – че в тези елементи и в зависимостта на съставните части една от друга се заключава и общият за всички хора “външен свят”¹⁸. Това според Мах е достатъчно, за да разберем, че познаваме само онези неща, които са опитно постижими. Не и “нещата в себе си”. Те според И. Кант са непознаваеми, а според Е. Мах са освен това и нецелесъобразни. А щом са непознаваеми и нецелесъобразни, те са недействителни и безполезни.

Действителни са само опитно установимите, сетивно овладените неща. А те, както вече знаем, са разчленими до посочените “елементи на света”. Даже и такива, смятани от природознанието за обективни форми, каквито са времето и пространството, са всъщност пак “елементи”. Според Е. Мах, който е един от най-авторитетните историци на науката за своето време, “...вследствие на особено голямото развитие на механичната физика на времето и пространството се приписва статутът на една висша по отношение на цветовете, тоновете, миризмите и т.н. реалност. Така времевите и пространствените връзки от цветовете, тонове и миризми изглеждат сякаш по-реални, отколкото са те самите. Но физиологията на сетивата показва ясно, че пространствата и времената могат също тъй спокойно да бъдат наречени усещания, както цветовете и тоновете”¹⁹. И тогава изводът е ясен – щом всичко е опит, елементите, от които това “всичко” е съставено, ще бъдат онези крайни неразложими единици на сетивността, които носят името усещания.

Така опитът еднозначно разбира се като синоним на сетивната дейност, се оказва следствие от налагането на един хипертрофиран гносеологизъм във философията.

Процесът на формиране на предмета на философията чрез наслагване на четирите му основни съставки само на пръв поглед е толкова еднозначен. Всъщност той е изключително сложен и противоречив; например – познанието може да бъде интерпретиране не

¹⁸ Отвѣтъ Маха..., с. 17.

¹⁹ Mach, E. Die Analyse..., s. 6.

само от гносеологията, но и онтологически, праксеологически или чисто антропологически.

И обратно, практиката също може да бъде теоретично “обработвана” и от гносеологията, и от онтологията, и от антропологията. Именно това пък дава възможност за извършването на не съвсем обосновани екстрапулации на определени проблеми или – по-често – на техни решения от една философска дисциплина в друга.

Същото субективизиране на обективните форми на съществуване на реалната действителност ще намерим не само при Е. Мах, но и при Р. Авенариус. Само че за обект на подобно “емпириокритично свеждане” той взема движението. В него по мнението на Р. Авенариус “...не е дадено никакво ново съдържание на съществуващото, защото за определянето на това съдържание ние разполагаме само с усещания”²⁰.

Гносеологичната постановка на въпроса е безспорна. Но ето как тя неусетно преминава към една чисто онтологична теза: “...тъй като съществуващото (*das Seiende*) не може съдържателно да бъде движение, най-целесъобразно е движението да бъде определено само като форма на битието (*das Sein*) в противоположност на усещането, с което се изчерпва съдържанието на всички битиета”²¹.

Оттук Р. Авенариус прави неочаквания и съвсем необоснован извод, че “подобно схващане повече не ни позволява да се опитваме да изведем усещането от движението, при все че това схващане отдава дължимото и на опита по отношение на тясната връзка между усещането и движението”²².

И така, усещането получава онтичен статус. Нещо повече – то получава определящ, основополагащ онтичен статус: “...цялото битие трябва по съдържание да се смята за усещане, а по форма – за движение”²³.

Такава е логиката на емпириокритицизма и никакви уговорки не могат да предотвратят формулирането на крайния извод, че всичко е единство от съчетани по различен начин усещания. Дословната

²⁰ **Avenarius, R.** Philosophie als Denken..., s. 60.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ **Avenarius, R.** Philosophie als Denken..., s. 61.

формулировка на този извод ще намерим у Е. Мах: "...нещата – това са известни комплекси от явления, които се образуват при съдействието на различните сетивни дразнения и които ни се представят в едно относително устойчиво състояние"²⁴.

Казано ясно и категорично, при това и неволно подвеждащо: абсолютизацията на усещанията чрез приписаното им основополагащо онтично значение може така или иначе да бъде разпозната и подложена на критика. А, както подчертава В. И. Ленин, едва ли "...работата ще се измени много от това, дали ще "приемаме" усещането за усещане или ще се стараем да разтягаме значението на тази дума"²⁵.

Придаването на такова изключително значение на сетивния пласт на човешкото битие превръща основния му градивен момент – усещанията, във възлова точка на целия познавателен процес. Това, разбира се, не би било грешка, ако на усещанията не се приписваше ролята да определят изобщо човешкия смисъл на познанието. Сетивният пласт на човешкото битие е онзи, който приобщава хората към по-широкия кръг от природни феномени – към света на живата природа. Но онова, което решително разграничава хората от всичко друго в обективната действителност, е извън този сетивен пласт. То е в тяхното съзнание, породено от особения им начин на живот – общественият. А в облагородената от обществения начин на живот човешка сетивност усещанията изпълняват важната функция на непосредствен и незаменим проводник на информация.

Но тези човешки усещания са изцяло социализирани, нещо, което съществено ги отличава от животинските с техния чисто биологичен характер. Някога Фр. Енгелс бе показал тази разлика с примера: орелът вижда по-далече от човека, но човекът вижда много повече неща от орела. А това е така, защото обхватът на човешките интереси, свързани с обществената му практика е неизмеримо по-голям, отколкото този на орела; или на което и да е друго живо същество извън човека.

²⁴ Махъ, Э. Об отношении физики..., с. 75.

²⁵ Ленин, В. И. Събр. съч. Т. 18, с. 48.

Така, не само практиката, но и човешкото познание имат обществен характер, въпреки, че тяхната основа – исторически и актуално – е биологична. Затварянето едва ли не на целия свят само в усещанията, при това – разбираани чисто биологически е една от основните грешки на емпириокритиците.

* * *

В “Материализъм и емпириокритицизъм”, като отчита повърхностната абсолютизация на усещанията в “елементи на света”, Ленин посочва, че “...софизмът на идеалистическата философия се състои в това, че усещането се приема не за връзка на съзнанието с външния свят, а за преграда, стена, която отделя съзнанието от външния свят”²⁶.

Това е основната грешка на емпириокритицизма. Тя е и първоначалната. Напълно в съответствие с културно-историческата обстановка, в която се появява, тази грешка произтича от неправилното разбиране на механизма на познанието, т.е. тя е грешка от гносеологично естество.

Отгук вече следва и другата, неизбежна и по-обща философска грешка – онтологизацията на един от моментите на познавателния процес. А отрече ли се истински онтологичното във философията, неизбежно се появява някакъв негов заместител. В случая с емпириокритицизма това са усещанията. Затова и Ленин е категоричен, че трябва да се отхвърли “...празното и забъркано словесно украшение “елемент”. И наистина е по-просто (и по-вярно) да се каже: “светът е резултат от въздействието на физическия обект върху светлината”. Това е едно научно твърдение, от което следва вече философското: “усещането е резултат от въздействието на материята върху нашите сетивни органи”²⁷.

При Е. Мах най-ясно може да се види това непрекъснато лъкашушене от краен гносеологизъм до напълно безконтролни онтологизации. И това се изразява в бягство от собствената логика на собствената концептуална схема: “Аз – казва Е. Мах – трябва да отбележа, че според мен светът не е само съвкупност от усещания. Аз съвсем ясно говоря за функционални отношения между елементите”²⁸.

²⁶ Ленин, В. И. Събр. съч. Т. 18, с. 43.

²⁷ Пак там, с. 48.

²⁸ Mach, E. Die Analyse..., s. 296.

Тук няма грешка – точно така го е казал Е. Мах в последните страници на “Анализ на усещанията”, които са и един от немалкото любопитни примери в историята на философията за съвършена вътрешна непоследователност в рамките на едно и също философско учение. Нали елементите на света по досегашните твърдения на Мах са всъщност усещанията.

И това е естествено – всичко истински философско във философията трябва да мине през “филтъра” на онтологията. Не само познанието, но и практиката може и трябва да бъде интерпретирана онтологически. И именно в този контекст практиката, разбираана като предметно-преобразуваща дейност, има онтотворчески, съзидателен смисъл.

Ако се върнем към онтологизацията на “елементите на света”, допусната от Е. Мах, ще установим едно – че тя всъщност е естествена и неизбежна, макар и неосъзната.

В подобни случаи пред историка на философията винаги стои въпросът, дали той, който е отделен с една голяма времева дистанция от подобни взаимно противоречиви и изключващи се твърдения, все пак е разбрал докрай и вярно смисъла им? Най-сигурният начин за проверка при такива случаи е да се изясни как са били схващани тези твърдения от съвременниците на изследваното учение – било то привърженици или критици.

В нашия случай за пример ще вземем споменатия вече Фридрих Адлер – един от австрийските последователи на Е. Мах, челна фигура на европейската социалдемократия от началото на века. Ето как той е разтълкувал своя учител: “Психологът казва: аз познавам само непосредствено дадените усещания и не зная как да ги свържа с телата. Същото казва и физикът: аз познавам само тела, които се разпадат на постоянни, още неанализирани елементи и не зная как да ги свържа с усещанията”²⁹.

Наивно е приписването на подобни разсъждения както на психолога, така и на физика. Зад тези двама съвсем ясно прозира начинът на разсъждения на физика на Ернст Мах, използващ средствата на философията, за да придаде систематизиран вид на хипертрофираните си представи за психофизиологичния пласт на индивидуалното човешко съществуване.

²⁹ Адлеръ, Ф. Открытие мировых элементовъ. – В: Валентиновъ, Н. Э. Махъ и марксизмъ. М., 1908, с. 92.

Нека оставим Ф. Адлер да продължи: "...в това се състои струващия ни се непреодолим дуализъм – светът на усещанията и сетивата е от едната страна, светът на телата – от другата. Но все пак има начин да се преодолее тази пропаст и да се стигне до едно истинско монистично гледище. Този начин ние искаме да наречем откриване на световните елементи"³⁰.

Но това "откриване" всъщност се оказва вече открито от К. Маркс, към чиято школа някога се е самоопределял Фр. Адлер.

Настъпилият през Новото време разрыв между онтологията и гносеологията, инициран от Фр. Бейкън и Р. Декарт, достигнал своя връх при И. Кант и минал през опитите за неговото преодоляване от последователите му от немската класическа философия накрая е истински преодолян от К. Маркс.

Само практиката, разбираана като преобладаващо материална предметно-преобразуваща дейност неразрывно свързва не само човека със света, но и онтологията и гносеологията като две основни философски "дисциплини".

Но нека се върнем отново към опасенията от дуализъм, изказани от Фр. Адлер.

Вземат ли се предвид множеството изказвания на Е. Мах, приведени дотук, е съвсем ясно, че Ф. Адлер съвсем добре е разбрал своя учител. Добре го е разбрал и другият негов съвременник, за който вече стана дума – А. Месер. Ето как той излага основния извод на Е. Мах: "...елементите са универсални: "психични" и "физични". Дуализъмът между дух и тяло е преодолян. Въпросът за разграничаването на действителността от привидността загубва своя смисъл. Единственото, което може оттук нататък да ни интересува, е функционалната зависимост на елементите един от друг"³¹.

И така, не може да има вече съмнение, че Е. Мах е държал много на посочената монистична теза, смятайки я за свой важен принос в многовековното усилие на философията да изгради едно стройно, лишено от всякакъв дуализъм и метафизичен баланс учение. Убеден в това, той упреква например И. Кант в увода на руското

³⁰ Пак там.

³¹ Messer, A. Die Philosophie der Gegenwart. Leipzig, 1922, s. 89.

издание на “Анализ на усещанията”, че за него “...естествознанието е почти всичко, а психологията – почти нищо”³².

За себе си Е. Мах казва друго – че “...разглежда двете области като еднородни, като еднакво важни източници на нашето познание и иска да започне изследването както от всичко дадено, така и само от едното дадено. Трябва във всяка от тези две области просто да се избягват неподдаващите се на контрол празни метафизически допускания, които нарушават икономията на мисленето, за да се разкрият най-простите, общите за двете области елементи. Тези елементи, известни в психичната област като усещания, а в природонаучната като физични свойства..., са сами по себе си тъждествени и се различават единствено в зависимост от зрителната точка, от която се наблюдават”³³.

На друго място, предназначено пак за руските читатели, сред които емпириокритицизмът е имал мощно, макар и краткотрайно влияние, Е. Мах разказва и личната си история на преодоляването на дуализма между “психично” и “физично”. В цитирания отговор на писмото на Н. Валентинов той споделя: “...психофизиологичните изследвания на сетивата ме научиха да ги разлагам на последните, досега неразложими елементарни усещания, като ми разкриха грешката, която лежи в приемането на сетивната видимост за противоположна на различаващата се от нея действителност”³⁴.

Ако, уверява Е. Мах, приемем, че елементите червено, зелено, топло, студено са физични, когато стоят извън човека, и са психични тогава, когато са в човека, ние наблюдаваме на тяхната тъждественост. И така, заключава Е. Мах, “...при това просто положение на нещата проблемът за видимостта и действителността загубва своя смисъл”³⁵.

Дали обаче наистина е така? По повод на толкова категоричната увереност на Мах, че е решил един вековен проблем, холандският историк на философията Х. Хьофдинг забелязва, че “Е. Мах прекалено лесно се отърсва от големите трудности. Елементи, които

³² Махъ, Э. Анализъ ощущений. Предисловие автора к рускому переводу. М., 1908, с. 14.

³³ Пак там.

³⁴ Ответъ Маха. – В: Валентиновъ, Н. Э. Махъ и марксизмъ. М., 1908, с. 16.

³⁵ Mach, E. Erkenntnis und Irrtum. Leipzig, 1906, s. 10.

да са общи и за физиката, и за психологията са доста неопределени и мистични”³⁶.

За да подкрепи своето съмнение, че подобни философски проблеми могат да се решават с един замах, Х. Хьофдинг споменава в цитираната книга за един свой личен разговор с Р. Авенариус, в който той изказал крилатата фраза “Аз не познавам нито физично, нито психично, а нещо трето”.

Тя пък изглежда е направила не съвсем добро впечатление на Е. Мах със своята категоричност и лекота, с която се решава проблемът. В “Познание и заблуждение” той заявява: “Аз веднага бих се подписал под тези думи, ако не се опасявах, че под това трето ще се подразбира нещо непознато от рода на “нещата в себе си” или пък някоя друга метафизическа дяволия”³⁷.

Не може да се отрече – щом основна цел е пълното отстраняване на метафизичните “дяволии”, в случая физикът Е. Мах е последователен от философа Р. Авенариус. Така в края на “Познание и заблуждение” той излага в обобщен вид своето отношение към “третото” на Р. Авенариус: “...не може повече да се мисли за два независими или намиращи се в някакво свободно отношения свята. Свързването им чрез каквото и да е непознато трето (ein unbekantes Dritte) като обяснение е лишено от смисъл; подобни обяснения – нека се надяваме – са загубили изцяло и завинаги кредит”³⁸.

Подобна увереност ще намерим и в “Анализ на познанието”, където Мах заявява: “...между мен и света няма пропаст. Природата е едно цяло”³⁹, което, без да подозира, дава възможност за формулирането на две зависимости: “природата е едно цяло, следователно между човека и света няма пропаст”, или “природата е едно цяло, защото между човека и света няма пропаст”.

Пропасть наистина няма, но има едно “ничието” поле, в което външната действителност се сблъсква със субекта на познанието и практиката и “светът” престава да бъде това, което е “сам по себе си” и става такъв, какъвто ни го представят нашите сетива.

³⁶ Гевфдинг, Г. Современные философы. Санкт-Петербург, 1907, с. 110.

³⁷ Mach, E. Erkenntnis und..., s. 13.

³⁸ Mach, E. Erkenntnis und..., s. 459.

³⁹ Mach, E. Die Analyse der Empfindungen. Leipzig, 1906, s. 277.

И. Кант бе обособил двете крайни точки на познавателната дейност – предметният свят на “нещата в себе си, от една страна, и аналитичните априорни твърдения, битувачи иманентно в разсъдъка, от друга. “Ничието поле” той е определил като свят на “феномените”, като свят на “нещата за себе си”.

И. Кант обаче разглеждаше тази тристепенна структура на познанието единствено и само в неговия същински гносеологически смисъл. А тази структура всъщност има и друг – праксеологически смисъл, която изразява хода на очовечаване на природата от човека, чрез неговата предметна, материално преобразуваща дейност.

Това раздвоение между гносеологичното и праксеологично поле на човешката дейност явно е повлияла на Е. Мах, за да се промъкнат в твърдението му, че “между мен и света няма пропаст.

Без особено усилие е очевидно, че разликата между тези зависимости е от смислово, а не от стилистично естество. От избора на една от тях зависи онтологичната позиция на избирация. Мах, както се разбира, е предпочел втората зависимост. И това предпочитание не е случайно. То е било предрешено от цялостното развитие на европейската философия в периода от средата на XVIII век до времето, когато Мах формира основите на философския си светоглед.

* * *

Тезата за единството на света, извлечена от първата зависимост, е водеща за представителите на френския материализъм от XVIII век, а в немската философска традиция – за Л. Фойербах. Това е най-близката приемственост. Но едно по-внимателно вглеждане в двете онтологични зависимости веднага ни отвежда още по-назад в историята философията – към Р. Декарт и Б. Спиноза, а също така и към Дж. Лок и Дж. Баркли.

Р. Декарт вижда света като успоредно съществуване на две независими субстанции: материална (протяжна) и мисловна (непротяжна). Бог е този, който ги синхронизира. Следователно единството на света не е в него самия, а е определяно от нещо свръхестествено.

Класическото опровергаване на този онтологичен дуализъм е известно – то бе извършено от Б. Спиноза. Субстанциите според

него вече не са две, а една – това е богът-природа или обратното – природата-бог. Това е линията на класическия рационализъм.

Другата линия е на класическия емпиризъм. Известно е, че в ученията на философите, съставляващи тази линия, онтологичната проблематика заема съвсем скромно място. Тя е напълно подчинена на проблема за познанието и е проникната от убеждението, че човек не познава нещата пряко в тяхната цялостност, а винаги само чрез анализа на техните свойства. Но притежателното местоимение “техни” според привържениците на емпиризма тук има условен характер. Дж. Лок смята, че едни свойства принадлежат изключително на самите неща и затова те са първични. Другите свойства се приписват на нещата от човешките усещания и затова по място и значение в познавателния акт те са вторични.

Историята на философията свидетелствува колко лесно е била преодоляна от Дж. Баркли тази двойственост между “първичните” и “вторичните” свойства на нещата. Той показва, че няма никакви пречки всички първични свойства да бъдат изцяло сведени до вторичните. Но т.нар. вторични свойства са всъщност самите наши усещания, от което пък следва съвсем закономерно, че всички свойства на нещата можем да намерим единствено в нашия сетивен опит. Тогава всичко е в опита.

Но сега следва най-важното: щом свойствата на нещата са само в опита, тогава те могат да бъдат едно по едно отнемани от всяко конкретно “нещо” напълно и без остатък. И е съвсем логично, че след пълното отнемане на свойствата на “нещото” изчезва и самото “нещо”. Нещата са всъщност комплекси от усещания. Следователно – всичко е опит.

Подобен извод не може да не предизвика объркване и учудване. Така е и било – този извод навремето е предизвикал истински “скандал във философията”.

Е. Мах добре е бил запознат с този случай на постигане на заветния идеал за безкомпромисно монистично тълкуване на “световното цяло”. Той в същото време е бил запознат и със споровете, възникнали около “скандала”. Точно затова никъде в неговите произведения няма да намерим едностранното, еднопосочното свеждане свойствата на нещата до усещанията. Това свеждане, както се убедихме, е

винаги уточнявано с допълнението – свойствата на нещата са техните истински физически елементи. Тази непоследователност обаче изобщо не е направила впечатление на последователите на Мах и Авенариус. Тъкмо напротив – тя изобщо не е била схваната от тях като непоследователност, а е оценена като единствената възможност за гносеологично и онтологично уеднаквяване на световното разнообразие в световно единство, а то пък – като израз на единствено възможния философски монизъм.

Така според Ф. Адлер “заслугата на Авенариус се съдържа в постановката, че психологията има всеобемаш предмет и че тя само тогава е на висота, когато разглежда световните елементи във всичките им връзки.

От друга страна, при физическите изследвания, които имат за обект противочлена, тялото, никога не бива да се откъсват елементите от принципната координация и да не се забравя, че телата се състоят от елементи, принадлежащи едновременно и към централния член... В това е заслугата на Мах”⁴⁰.

И така, усещанията – това са елементи; елементите – това са усещанията. По мнението на Е. Мах чрез тази необичайно лека логическа операция е преодолян окончателно и безвъзвратно всеки дуализъм – както гносеологическия, така всъщност и онтологическия.

И все пак тук Е. Мах допуска една грешка: има категории, които даже в двучленно съчетаване на техните знания не могат да стигнат до смислова обратимост, а следователно и до тъждество. В тези случаи значението на едната категория не ограничава значение на другата, а го разширява до степен на онтологическа всеобщност. Така например изразите “абсолютното е относително” и “относителното е абсолютно” не водят до отъждествяването на относителното с абсолютното. От внимателен разбор на съпоставянето на двата израза произтича, че всичко е относително – и тогава, когато “абсолютното е относително”, и тогава, когато “относителното е абсолютно”.

Подобно е положението и с изразите “усещанията са елементи на света” и “елементите на света са усещания”. Категориалният

⁴⁰ Аддлеръ, Ф. Открытие мировых..., с. 106.

смисъл на “елементите на света” подсилва категориалния смисъл на “усещанията”, като им придава статуса на онтологическа всеобщност. Излиза, че всичко е усещания. И вече по-конкретното – всичко е съставено от комплекси от усещания.

Е. Мах не би стигнал до тази силно уязвима постановка, ако бе излязал извън очертанятията на твърде стесненото разбиране за опита като чисто гносеологическа категория. Всъщност опитът е преди всичко и най-вече свързан с практиката и само условно и частично – с познанието.

В случая, дори идващото от схоластиката отношение между “потенция и акт” би сложило ред в осмислянето на двете схващания за **опита** – гносеологическото и праксиологическото. Познавателният опит е “потенцията”, той акумулира в себе си възможностите; практическият опит е **акта**. Той е реализацията на възможностите.

Усещанията не са елементите на света. Още по-малко те са някакъв “свят”. Те просто участват в създаването на картината на света – светът, такъв какъвто е той за нас – хората, а не такъв, какъвто е той “сам по себе си”.

* * *

Възгледът на Е. Мах за действителността като безкрайно множество от елементни съвкупности идва с амбицията да замени класическия материалистически и обективно-идеалистически субстанциализъм.

Но той има и друга задача – напълно да обезсмисли произтичащия от двучленното разцепление на света агностицизъм. Затруднението не е за подценяване – ако светът е съставен от две коренно различни действителности, възниква въпросът: как тогава едната – духовната, може да обхване и постигне другата – материалната? Представителите на Втория позитивизъм решават въпроса с тезата, че и двете сфери – духовната и материалната, всъщност се състоят от еднакви, еднородни неутрални елементи. Вече знаем и кои са те – усещанията.

И така – имаме една онтологизация на сетивността, съчетана с крайно схематичната представа за механичното разчленяване и съчленяване на “елементите”. С тези две прости операции се обяснява цялото видимо разнообразие, цялото грамадно качествено многообразие на природата. С тях се очертава и своеобразният онтологически модел на емпириокритицизма.

Ако този онтологичен модел на реалната действителност бъде приет, нищо тогава не пречи да приемем за естествено например “понятието причинност да се освободи от отношението към пространството и времето и по този начин да се отстрани самото понятие, предлагайки вместо това да говорим единствено за зависимости на елементите едни от други”⁴¹.

Логиката е проста – щом като всичко се състои от качествено еднородни и еднотипни неутрални елементи, тогава те имат принципна онтична равностойност. И наистина, убеждението за съществуването на една действителност, в която всяко нещо може да причини появата на всяко друго, води до това, че идеята за неизбежно еднопосочната причинна връзка загубва познавателния си и евристичен смисъл. Тогава не е ли наистина по-добре да се говори за функционална зависимост между елементите?

Разбира се, че да! – отговаря на въпроса Е. Мах. И за доказателство се обръща към висшия законодател – природознанието. “Отношенията в природата – обръща той внимание в “Анализ на усещанията” – рядко са толкова прости, че в определен случай да бъде дадена само една причина и само едно следствие. Затова аз от дълго време се опитвам да заменя понятието причина с математическото понятие функция, със зависимостта на явленията едни от други, или по-точно с взаимната зависимост между признаците на явленията”⁴².

Е. Мах в случая е уловил една безусловна необходимост, особено за природознанието – необходимостта връзката между изследваните природни явления да бъде разглеждана в най-широкия възможен

⁴¹ Отвѣтъ Маха..., с. 13.

⁴² Mach, E. Die Analyse der..., s. 74.

план. Представата за прякото влияние на едно явление върху друго, даже зараждането на едно явление само от друго явление стеснява неимоверно много изследователския кръгзор на учения. Във “Фило-софски тетрадки” Ленин особено много набляга на тезата, че в реал-ната действителност “всичко е vermittelt – опосредствувано, свър-зано в едно, свързано с преходи”⁴³.

Това произтича като извод от натрупания социален, практически опит на хората. Именно от него се формира убеждението, че нещата съществуват не само по силата на зависимостта, произтичаща от отговора на въпроса “защо”, а и тази, която произтича от другия отговор на другия въпрос – “заради какво”.

Отношенията, създаващи целесъобразността, са присъщи не само за познавателното, но и за практическото поле на човешката дейност. И само така може да бъде обяснена динамиката на тази дейност.

Тази много сложна динамика има онтотворчески смисъл – вследствие на нея се получава качествено разнообразие на общест-вото. Но самата динамика има и своите безспорни количествени параметри, които естествено са в компетенциите на математиката. Философията може да ги предположи, да ги изведе и заяви, но да ги проследи може само съответната научна дисциплина, и то непре-менно с помощта на математиката.

Не може да се отрече, че в случая Е. Мах е проявил усета на учен и прозорливостта на философ.

Ясно е, че той заменя традиционната категория причинност с функция не защото първата е безсмислена и безсъдържателна, а защото има прекалено стеснен смисъл и прекалено ограничена ва-лидност в природните явления. И в това е безспорно прав: за науката тогава е било крайно необходимо да се преодолее механистичното разбиране за причинността. Това е целял физикът и философът Е. Мах. И всяко друго съмнение относно замислите му би било проява на предвзетост. В този случай точно такова впечатление пра-ви и твърдението на А. С. Богомолов, че “свеждането на предмета на физиката към функционална връзка между “елементите”, т.е. усе-

⁴³ Ленин, В. И. Събр. съч. Т. 29, с. 92.

щанията, сетивните данни, води към отричането на материята като предмет на физическото изследване⁴⁴.

Такава зависимост няма силата на логическа необходимост. Ако Е. Мах се опитва да ни убеди, че именно по този ход на разсъждения материята се оказва “безсмислена” и “нецелесъобразна”, това не значи, че то и в действителност е така. Една от постоянните грешки на Мах е замазването на разликата между философското разсъждение и природонаучното теоретическо извеждане. И А. С. Богомолов се е поддал на това.

Материята като такава не може да бъде предмет на физичните изследвания. Техен предмет са физичните форми на съществуване на материята.

Истинската грешка на Мах в случая е в убеждението, че физиката не изследва тази форма, не изследва физичните явления, а някаква физическа страна на усещанията. И само увлечението на физика Мах по една безвъзвратно изчезваща от историята на философията форма на крайния емпиризъм – сенсуализмът, го е тласнала към неблагодарната роля да занимава физиците с неща, които просто не са в техните компетенции, и да убеждава философите в неща, които много бързо се оказват в техните очи противоречиви, пресилени и наивни.

Това ясно личи и от неговото разбиране за причинността като вид обективна връзка между явленията. За крайните емпиристи, а Е. Мах е един от тях, друга причинност освен механистично разбраната няма. Това повлиява и върху алтернативата, която той предлага с понятието функционална връзка. Затова, както посочва А. С. Богомолов, махисткото понятие за тази връзка “се оказва толкова широко, че под него всъщност се разбира просто съществуването на някаква зависимост изобщо”⁴⁵.

На ограничеността на механистичното разбиране на причинността са обръщали внимание и други представители на Втория позитивизъм. Например В. Оствалд, според когото между понятията

⁴⁴ Богомолов, А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969, с. 96.

⁴⁵ Богомолов, А. С. Немецкая..., с. 95.

функция и причинност има количествена връзка. “Взаимоотношението на два изменящи се предмета – отбелязва той – ние наричаме функция..., която може да се определя като разширение на понятието за причинността”⁴⁶.

За разлика от Е. Мах В. Оствалд определено смята, че идеята за функционалната зависимост с нищо не противоречи на традиционната идея за причинността. “Не е трудно да се види – отбелязва той, – че тук работата се касае за обобщение на по-раншния, по-малко гъвкавия, по-ограничения метод”⁴⁷.

По-малко “гъвкавият”, “по-ограниченият метод” е онзи, който произтича от механистичната идея за пряката причинна връзка. Ако причинната връзка на едно нещо с друго се изследва с ясното съзнание, че тя е изтръгната от по-широкия контекст на обективните взаимоотношения, тя има своя положителен смисъл за дадения конкретен случай. По пътя на ограничената схематика на механизма се тръгва тогава, когато двучленната причинна зависимост между две неща се вземе за единствено възможна и действителна. Затова във “Философски тетрадки” като осми елемент на диалектиката Ленин изтъква тезата, че “отношенията на всяко нещо (явление и т.н.) са не само многозначни, но и всеобщи, универсални. Всяко нещо (явление, процес и т.н.) е свързано с всяко”⁴⁸. И тогава е вярно, че причинната връзка между две явления е винаги част, аспект, момент от по-сложни обективни взаимоотношения и ако все пак можем (и трябва!) да я подложим на конкретно изследване, не бива да се изпуска нито за миг от очи, че тя е само мисловно изтръгната от някакъв по-широк обективно-действителен комплекс от отношения. В това отношение намирането на категория с по-широк смисъл, такава, в която причинността да бъде имплицитно вложена като подчинен аспект, е била една назряла необходимост за науката от края на миналия век. Тогава е необяснимо защо по повод на махистското разбиране за причинността А. С. Богомоллов стига до крайното, до

⁴⁶ Оствалд, В. *Натурфилософия*. С., 1925, с. 191.

⁴⁷ Оствалд, В. *Натурфилософия...*, с. 191.

⁴⁸ Ленин, В. И. *Събр. съч.* Т. 29, с. 203.

категоричното твърдение, че “категорията причинност е по-адекватна, отколкото категорията функционална зависимост”⁴⁹. Той заявява (без да го доказва), че категорията причинност придава на теорията, която я използва, материалистически характер, докато приемането на категорията функционална зависимост придава на съответната теория идеалистически характер... Защо?

Причинността в материалистическо тълкуване означава пряка онтично-продуктивна връзка между явленията. Но в природните явления, да не говорим за обществените, случаи на подобна продуктивна връзка се срещат действително много рядко. Може наистина да се спори за това, доколко семантично сполучливо е означението функционална връзка, но в никакъв случай не и за нуждата от една категория с по-разгърнат смисъл, отколкото донесената от философската традиция категория причинност. Тази нужда е била съвсем назряла за науката и философията още от средата на миналия век. Във “Философски тетрадки”, в конспекта си на “Науката логика” на Хегел, Ленин посочва, че “всестранността и всеобхватният характер на световната връзка е само едностранчиво, откъслечно и непълно изразявана от каузалността”⁵⁰.

Следователно и Е. Мах, и В. Оствалд правилно обръщат внимание на смисловата и съдържателната стесненост на категорията причинност.

Оставайки в координатната система на “чистото познание” линейно разбираната причинно-следствена връзка е сякаш достатъчна за обяснение на произхода на конкретните неща. Но видяна в нейната сложна връзка с многостранната практическа дейност на човека идеята за каузалността лесно се измества от идеята за многостранна функционалност; с което, разбира се, идеята за причинно-следствените зависимости не губи своето евристично значение.

Друг въпрос е как Е. Мах конкретно тълкува тази категория. В това можем да потърсим още веднъж компетентната помощ на спомнатия вече изследовател и съвременник на емпириокритицизма

⁴⁹ Богомолов, А. С. Немецкая буржуазная..., с. 99.

⁵⁰ Ленин, В. И. Събр. съч. Т. 29, с. 143.

Х. Хьофдинг. Той е на мнение, че разбирането на Е. Мах за причинността е доста повърхностно, а категорията функционална зависимост между елементите – доста неясна. “За елементите – отбелязва той – едва ли е безразлично дали те стоят едни спрямо други именно в тези определени отношения, или обратно – функционалната зависимост да бъде обусловена от елементите, в които се проявява”⁵¹.

Тази забележка на Х. Хьофдинг е много съществена. Мах наистина не споменава нещо по-подробно за зависимостите и закономерностите, по които елементите се групират или разделят едни от други и изобщо не отговаря на толкова важния в случая въпрос за източника на онтичната динамика на елементите. Това е неясното за Х. Хьофдинг и той пита: “Що е, в такъв случай, действителността? Нали тя не може да бъде сведена само до функционална зависимост”⁵². Разбира се, не! Така би отговорил всеки. Така би отговорил и Е. Мах, ако той твърдо и последователно се придържаше към онтологичната трактовка на взаимодействието между елементите.

Но елементите – това са усещанията. А усещанията са част от сетивния пласт на човешкото битие и източник на сетивните данни в познавателния процес. Функционалната връзка се оказва своеобразно сетивно образуване, наше, човешко, субективно образуване. Тогава подобно допускане изцяло измества проблема за причинността от изследователската почва на науката в полезрението на философията. “Причината и следствието – подчертава Ленин – са само моменти на всемирната взаимозависимост, на връзката (универсалната), на взаимосцеплението на събитията”, но – и това е по-важното за философията – те са “само звена във веригата на развитието на материята”⁵³.

Тези “звена” може и да се диалектически свързани като “причина – следствие”, но както става ясно – те са част от една универсална система, която съвсем не може за бъде поместена в двучленната схема на диалектиката.

⁵¹ Гефдинг, Г. Современные философы. Санкт-Петербург, 1907, с. 111.

⁵² Пак там.

⁵³ Ленин. Събр. съч. Т. 29, с. 143.

Именно затова идеята за функционалните взаимовръзки и взаимозависимости между конкретните неща и явления успешно съвместява както представата за линейната причинно-следствена връзка, така и представата за еднопосочната целесъобразност.

Обединени в единната концепция за многостранните функционални взаимовръзки тези две обяснителни схеми за възникването на нещата и явленията “заработват” евристически пълноценно.

Те се разкриват именно в процеса на познанието и практиката като **обективни** и то именно в онзи смисъл, за който стана дума в началото на монографията.

Да се приеме за обективна причинно-следствената връзка, има дълбок смисъл и неоченимо значение за науката. Но това не може веднага и пряко да се схване от учения и обикновено остава на позаден план за него, а понякога той направо я отрича.

* * *

Причинността не е просто логико-методологическа зависимост с ограничен обхват. Наистина, каузалността, както обикновено я разбираме, е само малка частичка от всемирната връзка, “но... частичка не от субективната, а от обективно-реалната връзка”⁵⁴.

И ако при Мах има едно видимо объркване по отношение на онтичната действителност на причинната връзка с разглеждането ѝ като вид сетивна зависимост, то е, защото той веднъж вече е допуснал напълно произволното смесване на двата различни плана на философската рефлексия – онтологичният и гносеологичният.

Е. Мах предлага замяната на философската категория причинност с математическото понятие функция, защото зад нея вижда най-ясно сложната зависимост на явленията едни от други, или по-точно: зависимостта на свойствата на нещата едни от други.

За разлика от Е. Мах философът Р. Авенариус си е създавал по-малки грижи с проблема за причинността. Той просто отхвърля обективния смисъл на подобна връзка между явленията. Традиционната категория причинност произтича според него от една извънпитна

⁵⁴ Пак там, с. 144.

представа и следователно тя не може да бъде определена другояче, освен като метафизически излишък в познавателния акт.

Критиката на причинността той не води пряко, а след кратка, но сериозна подготовка чрез анализа на обективната необходимост, по която се възбужда движение. “За тази необходимост – казва той – ние научаваме от опита толкова малко, колкото и за силата като нещо задвижващо. Заедно със “силата” отпада и необходимостта от “движение”, тъй като “силата” е принуждаващото, а необходимостта – принуждението”⁵⁵.

Ако в случая става дума за опита в неговото едностранно-гносеологическо разбиране нещата стоят точно така, както го е описал Р. Авенариус. Но той съвсем спонтанно излиза извън пределите на това разбиране и попада в мрежите на социоморфизма именно с употребата на термини като “принуждаващо” и “принуждавано”.

Въпреки това Р. Авенариус смята, че почвата за критика на причинността вече е подготвена. Тогава “представата за причинността, за която силата и необходимостта или принуждението са необходими съставни части, отпада заедно с тях. Тъй като за определянето на едно събитие като “причинно” трябва да има принуда, очевидно е, че ние самите мислено привнасяме причинността във веригата от събития почти по същия начин, по който фетишизмът създава одушевления предмет, след като мислено му приписваме човешка душа”⁵⁶.

И така, за Р. Авенариус е ясно, че идеята за причинността е илюзорна. Нейната поява е обяснена културологично чрез виновницата за всички човешки беди и злини – интроекцията. Затова и силата, и причинността трябва безкомпромисно да бъдат отстранени, “тъй като в тях се намира антропатична аперцепция”⁵⁷.

Р. Авенариус подобно на всички крайни емпиристи след Дж. Баркли отхвърля изобщо предположението за каквато и да е онто-творческа роля на причинността. В този смисъл тя е илюзия. Иначе

⁵⁵ **Avenarius, R.** Philosophie als Denken..., s. 45.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 46.

⁵⁷ *Ibidem*.

“причинността все пак означава, че две събития са в отношение на последователност и така изразява непрекъснатостта на всичко извършващо се и като такава има своето оправдание”⁵⁸.

Такова схващане е напълно в духа на гносеологизма. То не допуска каквото и да е предположение за онтично продуктивната роля на причинната връзка. Така, пазейки се от гносеологизма, Р. Авенариус отхвърля единствено възможната в случая – материалистическата трактовка за причинно-следствената връзка между нещата. Това изолиране и даже противопоставяне на двата философски плана – онтологичният и гносеологичният – и в крайна сметка целенасоченото отстраняване на първия, е чисто философската грешка на Авенариус.

Но тук се натъкваме и на една друга грешка от по-общ характер: смесването на природонаучното схващане за причинността с нейната философска трактовка. По този повод Ленин обръща внимание, че “действително важният теоретико-познавателен въпрос, който разделя философските направления, се състои не в това, до каква степен на точност са стигнали нашите описания на причинните връзки и могат ли тия описания да бъдат изразени в точно математическа формула, а в това – обективната закономерност на природата ли е източник на нашето познание за тази връзка, или свойствата на нашия ум, присъщата му способност да познава известни априорни истини”⁵⁹.

В това всъщност е разликата между научното и философското разбиране за причинността, а не просто и само разликата между различните схващания на различните философски направления.

Решението на проблема за “обективността” на причинните връзки не е само в компетенциите на гносеологията. Това е проблем, свързан главно с предметно-преобразуващата дейност на хората и само тогава и на тяхното познание.

Така гносеологическия и онтологически аспект на причинно-следствените връзки се оказват в ново единство, много по-различно от това, което е имал предвид Г. Хегел.

⁵⁸ Avenarius, R. Philosophie als Denken..., s. 46.

Трябва да се каже, че двойното смесване, от една страна, на гносеологичния с онтологичния план на философската рефлексия и от друга – спецификата на философското и природонаучното мислене, е сторено непреднамерено от представителите на Втория позитивизъм. Но това ни най-малко не намалява грешката. Даже напротив, то разкрива един от неизкоренимите недостатъци не само на Втория позитивизъм, но и на позитивизма като школа изобщо.

Но както видяхме, самият гносеологизъм на Втория позитивизъм е много условен, много свободен и непоследователен. Неутралните елементи, които не са израз “нито на психичното, нито на физичното”, а на нещо “трето”, създават чрез групиране различни цялости, които ние виждаме като явления.

Представата за съществуването на множество висши онтични цялости е в противоречие със стремежа на емпириокритицизма да създаде един монизъм, обединяващ и двата плана – онтологичният и гносеологичният. Затова подобно “множество – казва Р. Авенариус, – което е свързано с интелектуално неудоволствие, е бreme за всяко развито, изтънчено чувство. Доказателство за това е самата история на човешкото мислене, което – въпреки всички разочарования – неуморно се стреми към една цел: да сведе броя на висшите цялости поне до две, а тези две, ако е възможно – до едно”⁶⁰.

Освен пълната произволност на подобно твърдение Р. Авенариус пропуска и нещо много важно – не формулира никакъв ограничителен принцип на този процес на свеждане. Да се вземе “интелектуалното неудоволствие” за подобен принцип е просто несериозна работа. Какво пречи преходът от множеството “висши цялости” към две и на тези две – към една, вършен по силата на интелектуалното удоволствие или неудоволствие, да продължи до свеждането на тази “едната”, последната до нищо?

Разбира се, подобно анихилиращо свеждане не влиза във философската програма на емпириокритицизма. Затова всички представители на Втория позитивизъм рано или късно стигат до свеждането на чисто гносеологичните цялости от функционални отношения до

⁵⁹ Ленин, В. И. Събр. съч. Т. 18, с. 155.

⁶⁰ Avenarius, R. Philosophie als Denken..., s. 17.

своеобразното монистично образуване, наречено опит, на който пък се приписва обективен онтичен статус.

Така например според Н. Валентинов, “ако следваме науката и признаем, че опитът и знанието за света имат за своя основа усещанията, тогава безспорното положение – ние познаваме нещата чрез усещанията – може да бъде заменено със също толкова безспорното, но още по-точно (sic!) положение: нещата, телата... са дадени като комплекс от усещания”⁶¹.

* * *

Класическият емпиризъм, както и Първият позитивизъм доста ясно разграничават гносеологичните от онтологичните аспекти на познавателния механизъм. Техните представители показват как познанието се извлича от опита и това е достатъчно, за да си изградят една надеждна теория на познанието.

Емпириокритицизмът обаче не се задоволява само с констатацията, че цялото човешко знание произтича от опита и само от опита. Неговите представители обявявиха всичко за сетивен опит. Те придадоха на този опит първостепенно онтическо значение, като запазват в теорията си тезата за основополагащата му гносеологическа роля. Както отбелязва М. А. Кисел, спецификата на емпириокритицизма се съдържа в метода, посредством който... Авенариус и Мах искат да се доберат до пълното отстраняване на дуализма в рамките на монистичната концепция за опита”⁶².

С това обаче изцяло се размива границата между онтичното и гносеологичното, между познаваното и познаващото.

Подобно “размиване” е неизбежно в духовната атмосфера на един хипертрофиран гносеологизъм, който е дълбоко присъщ на буржоазния тип световъзприемане.

Още в зората на неговото формиране той бе определен от двете знаменити максими – “знанието е сила” и “мисля, значи съществувам”.

⁶¹ Валентиновъ, В. Э. Махъ и марксизмъ. М., 1908, с. 48.

⁶² Кисель, М. А. Судьба старой дилеммы. М., 1974, с. 125.

Този гносеологизъм намери висшите си прояви в неокантианството и емпириокритицизма, които така и не успяха да преминат границата, отделяща буржоазния от постбуржоазния тип мислене.

Опитите да се смекчи хипертрофирането на гносеологията чрез елементарното връщане към онтологичните аспекти в нея завършиха за емпириокритиците с необосновани екстрапулации на чисто гносеологически тези в онтологически.

В подобен порочен кръг се завъртяха и неокантианците, които заедно с емпириокритиците изиграха не малка положителна роля в развитието на методологията на науките.

Решаването на проблема за връзките на взаимна зависимост между гносеологията и онтологията е възможно само във философията, като се включи идеята за практическата основа на процеса на познанието.

Така се получават два условно и относително обособени блока от проблеми – онтологични-гносеологични и праксеологични-антропологични. А тези основни философски дисциплини – всички взети заедно, в своята цялостност могат да решат иначе чисто онтологичния проблем за единството на света.