



FƏLSƏFƏ VƏ ONUN KATEQORİYALARI

- * Свобода и необходимость – 1960*
- * Категория закона в материалистической диалектике – 1965*
- * Qanun kateqoriyası formalaşması tarixinə dair - 1974*
- * Философские взгляды и метод принципов Альберта Эйнштейна - 1981*

Баки – 2023
“Есопринт” nəşriyyatı

Redaktor: Balayar Sadiq

Tərtib edən: f. .f.d., dos. Radif Heyb t ođlu Mustafayev

**Cəmil  hm dli. Fəlsəfə və onun kateqoriyaları
Bakı, “Ecoprint” nəşriyyatı, 2023, 763 səh.**

Təkrar nəşr

ISBN 978-9952-8172-9-5

  Cəmil  hm dli, 2023



Джамиль Ахмедли – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки, награжденный орденом Славы, академик Российской Петровской академии наук и искусств

Джамиль Ахмедли (27.10.1931-09.02.2010) родился в семье Мирзы Теймура, работавшего учителем в селе Союдлу Гедабекского района. Дж.Ахмедли, пошедший в первый класс в 1938 году, учился рядом со своим отцом в годы войны, когда в школах было трудно работать. В 1948 году, учась в 10 классе, он выиграл математическую олимпиаду, проходившую в республике. В том же году представитель только что созданного Московского физико-технического института принял участие в выпускных экзаменах школы, где учился Дж. Ахмедли, и заявил, что он принят в этот институт. Однако из-за финансовых трудностей Джамиль Ахмедли не смог поехать в Москву.

Летом 1953 года Джамиль Ахмедли был принят в аспирантуру Института философии АН СССР, сдав конкурсный экзамен. В 1956 году защитил диссертацию на тему «Свобода и необходимость» под руководством академика Теодара Ойзермана и получил степень кандидата философских наук. Книга «Свобода и необходимость» (на русском языке), изданная в Баку в 1960 году, стала первой монографией на эту тему в бывшем СССР.

В 1954-1956 годах преподавал философию в МГУ, в 1958-1962 годах в Азербайджанском индустриальном институте, в 1963-1972 годах в Бакинской высшей партийной школе, в 1959-1974 годах в аспирантуре АН Азербайджанской ССР. . В 1957 году работал в Институте философии (ныне Институт философии и социологии Национальной академии наук Азербайджана) ученым секретарем, старшим научным сотрудником, заведующим отделом. Он работает над «Юридической категорией материалистической диалектики» с 1958 г., а в 1963 г. опубликовал две большие монографии на 20 страницах. В 1964 году эти работы легли в основу докторской диссертации философа.

Первая социологическая лаборатория была создана в Азербайджане в 1969 году по инициативе и под руководством Джамгиля Ахмедли. За 15 лет работы сотрудники лаборатории провели исследования по около 10 актуальным вопросам, опубликовали более 100 книг и научных статей, организовали и приняли участие в более чем 10 международных конференциях.

Дж. Ахмедли, который был заведующим кафедрой философии Азербайджанского института народного хозяйства, восстановленного в 1966 году, работал там заведующим до 1990 года. С 1990 по 2000 год работал заведующим кафедрой философии и социологии Бакинского государственного университета Джамгиль Ахмедли был профессором кафедры философии гуманитарных наук Бакинского государственного университета.

Ахмедли является автором 16 монографий и более 400 статей. У него 12 докторов и около 100 кандидатов. Работал в области проблем теории познания, проблемы философских категорий и принципов, философских проблем современного естествознания, сущности НТР и проблемы социальных последствий. Ученый является автором 54 статей в «Азербайджанской советской энциклопедии».

Джамгилю Ахмедли в 1990 году было присвоено звание Заслуженного деятеля науки, в 1997 году он был избран членом-корреспондентом Российской Петровской академии наук и искусств, а в 2000 году избран академиком. 30 октября 2009 года за заслуги перед развитием образования и науки в Азербайджане ученый был награжден орденом Славы.

В 2001 году была опубликована книга «Библиографический указатель», отражающая основные даты жизни и деятельности Джамгиля Ахмедли, список его работ.

Cəmil Əhmədli (27.10.1931-09.02.2010) Gədəbəy rayonunun Söyüdlü kəndində müəllim işləyən Mirzə Teymur ailəsində doğulmuşdur. 1938-ci ildə birinci sinifə gedən C.Əhmədli müharibə illərində, məktəblərin çətin fəaliyyət göstərdiyi dövrdə atasının yanında təhsil almışdır. 1948-ci ildə 10-cu sinifdə oxuyarkən respublikada keçirilən riyaziyyat olimpiyadasının qalibi olmuşdur. Həmin il yeni yaradılmış Moskva Fizika-Texnika İnstitutunun nümayəndəsi C.Əhmədlinin oxuduğu məktəbin buraxılış imtahanlarında iştirak etmiş və onun həmin instituta qəbul olunduğunu bildirmişdi. Lakin maddi çətinliklərə görə Cəmil Əhmədli Moskvaya gedə bilmir, sənədlərini Azərbaycan Dövlət Universitetinin (indiki Bakı Dövlət Universiteti) fəlsəfə şöbəsinə verərək qəbul olmuş, həmin fakültəni fərqlənmə diplomu ilə bitirmişdir.

Cəmil Əhmədli 1953-cü ilin yayında SSRİ Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə İnstitutunun aspiranturasına müsabiqə yolu ilə imtahan verərək qəbul edilmişdir. 1956-cı ildə Akademik Teodar Oyzermanın rəhbərliyi ilə “Azadlıq və zərurət” mövzusunda dissertasiyasını müdafiə edərək, fəlsəfə elmləri namizədi alimlik dərəcəsinə almışdır. 1960-cı ildə Bakıda nəşr edilən “Azadlıq və zərurət” (rus dilində) kitabı mövzuya dair keçmiş SSRİ məkanında ilk monoqrafiya idi.

1954-1956-cı illərdə Moskva Dövlət Universitetində, 1958-1962-ci illərdə Azərbaycan Sənaye İnstitutunda, 1963-1972-ci illərdə Bakı Ali Partiya Məktəbində, 1959-1974-cü illərdə Azərbaycan SSR EA-nın Aspiranturasında fəlsəfə kursundan dərslər demişdir. 1957-ci ildə Fəlsəfə İnstitutunda (indiki Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu) elmi katib, baş elmi işçi, şöbə müdiri vəzifələrində işləmişdir. 1958-ci ildən etibarən “Materialist dialektikanın qanun kateqoriyası” mövzusu üzərində çalışmış, 1963-cü ildə 20 çap vərəqi həcmində 2 böyük monoqrafiya çap etdirir. 1964-cü ildə bu əsərlər filosofun doktorluq dissertasiyasının əsasını təşkil etmişdir.

Cəmil Əhmədlinin təşəbbüsü və rəhbərliyi ilə 1969-cu ildə Azərbaycanda ilk sosioloji laboratoriya yaradılmışdır. Laboratoriyanın əməkdaşları fəaliyyət göstərdikləri 15 il ərzində 10-a

yaxın aktual mövzu üzrə tədqiqat keçirmiş, 100-dən çox kitab, elmi məqalə çap etdirmiş, 10-dan çox beynəlxalq konfransların təşkilatçıları, iştirakçıları olmuşlar.

1966-cı ildə bərpa edilən Azərbaycan Xalq Təsərrüfatı İnstitutunun Fəlsəfə kafedrasının müdiri olan C.Əhmədli 1990-cı ilə qədər orada müdir vəzifəsində çalışmışdır. 1990-cı ildən 2000-ci ilə qədər Bakı Dövlət Universitetinin Fəlsəfə və sosiologiya kafedrasının müdiri vəzifəsində işləmişdir. Cəmil Əhmədli Bakı Dövlət Universitetində Humanitar fakültələr üzrə fəlsəfə kafedrasının professoru olmuşdur.

C.Əhmədli 16 monoqrafiyanın, 400-dən artıq məqalənin müəllifidir. O 12 doktor, 100-ə yaxın namizəd yetirmişdir. İdrak nəzəriyyəsi problemləri, fəlsəfi kateqoriyalar və prinsiplər problemi, müasir təbiətşünaslığın fəlsəfi problemləri, Elmi Texniki İnqilabın mahiyyəti və sosial nəticələri problemi istiqamətlərində elmi fəaliyyət göstərmişdir. Alim “Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası”nda 54 məqalənin müəllifidir.

Cəmil Əhmədli 1990-cı ildə əməkdar elm xadimi fəxri adını almış, 1997-ci ildə Rusiya Pyotr Elmlər və İncəsənət Akademiyasının müxbir üzvü, 2000-ci ildə isə akademik seçilmişdir. Tədqiqatçı Azərbaycanda təhsilin və elmin inkişafındakı xidmətlərinə görə 30 oktyabr 2009-cu ildə “Şöhrət” ordeni ilə təltif edilmişdir.

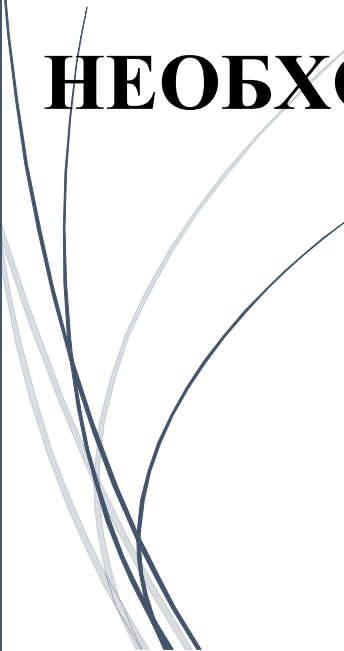
Cəmil Əhmədlinin həyat və fəaliyyətinin əsas tarixləri, əsərlərinin siyahısı haqqında məlumatları əks etdirən “Bibliografik göstərici” kitabı 2001-ci ildə çapdan çıxmışdır.

Cəmil Əhmədli

*fəlsəfə elmləri doktoru,
professor, əməkdar elm xadimi,
Şöhrət ordenli, Rusiya Pyotr Elmlər və İncəsənət
Akademiyasının akademiki*

Дж.Т.АХМЕДЛИ

**СВОБОДА
И
НЕОБХОДИМОСТЬ**



**AZƏRBAYCAN SSR ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ BÖLMƏSİ**

C.T.ƏHMƏDLİ

Редактор Д. ГОРСКИЙ

AZADLIQ VƏ ZƏRURƏT

**AZƏRBAYCAN SSR ELMLƏR
AKADEMİYASI NƏŞRİYYATI
Bakı – 1960**

**АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ССР
СЕКТОР ФИЛОСОФИИ**

Д. Т. АХМЕДЛИ

**Издательство Академии наук Азербайджанской ССР
Баку – 1960**

ВВЕДЕНИЕ

В одной из своих философских работ Г.В.Плеханов говорит о проблеме свободы как об очень старой и одновременно всегда новой проблеме. Стара она потому, что старо само человечество, ибо история развития свободы – это история развития человеческого общества. А актуальность ее в том, что любое достижение в практическом осуществлении этой, проблемы с еще большей остротой ставит ее на повестку дня теоретической и практической деятельности общества. Каждый определенный уровень в развитии свободы есть начало ее последующего развития.

Человек как общественное, сознательное существо с самого начала своего существования выделяется активным отношением к природе. Вначале познание человеком окружающей среды непосредственно вплетено в его практическую деятельность. Лишь впоследствии его теоретическая деятельность отделяется от практической и приобретает определенную самостоятельность. В условиях классового рабовладельческого общества возникает наука как относительно самостоятельный вид деятельности людей. Прогресс познания в таких условиях осуществляется несравненно более быстрыми темпами, чем раньше. Каждый период в развитии общества, связанный с познанием закономерностей окружающего мира, знаменует собой определенный этап освобождения человека от рабства «непокорным» природным силам. Человек все более и более убеждается в том, что стихийные, исполинские силы природы не являются силами, абсолютно чуждыми, противостоящими ему в своей враждебности, неподвластными его воле, но при определенных условиях и в определенных формах своего проявления они могут быть подчинены человеком. По мере их познания эти силы начинают выступать как величайшие средства обеспечения существования и развития людей, и поэтому человек стремится отыскать причины, порождающие их, уже не где-то за пределами природы, но в самой природе.

Однако это лишь одна сторона сложного процесса начального этапа духовного развития человека, как общественного существа. Вторую сторону этого процесса составляет совершенно противоположное явление. Накопленные человеком знания первоначально были очень малочисленны и поверхностны, сфера же практической деятельности чрезвычайно ограниченной. Крайне низкий уровень знаний и развития производительных сил в то время не давал возможности человеку составить себе научное представление о мире, объяснить силы природы, вскрыть их действительные причины. Поэтому человек, чувствуя свою беспомощность перед стихийными силами природы, ставил себя в зависимость от них. Более того, люди в своем воображении превращают неизвестные природные явления в сверхъестественные, преклоняются перед ними как перед абсолютно непокоримыми силами, как проявлениями воли какого-то высшего существа и приходят таким образом к обожествлению природных явлений.

Эти два в корне противоположных начала истолкования мира и составляют гносеологические основы соответственно науки и религии, которые боролись между собой на протяжении всей истории человечества. Борьбе этой характерно то, что она ведется не для выяснения того, что понимать под свободой и существует ли таковая, а в связи с решением вопроса о путях и средствах реального процесса освобождения человечества. С одной стороны, религия, основываясь на недостатках человеческого познания и исторической ограниченности человеческой практики, при активнейшем содействии и поддержке господствующих классов, защищает идею бессилия человека перед «непокоримыми» силами природы и общественной жизни. Религия считает, что судьба человека предопределена богом, и всякая его попытка выступить против божественной воли есть зло. Человек должен поступать так, как велит ему бог, примиряясь со всеми невзгодами своего существования и уповая на то, что он будет вознагражден «на том свете». Согласно христианской религии, человек обретает свободу, лишь покорившись своей судьбе.

С другой стороны, наука, в противоположность религии, основываясь на теоретической и практической мощи человека, все глубже и глубже отражает объективную действительность и тем самым на каждом этапе развития общества создает необходимые условия для всевозрастающего освобождения людей от рабства внешних сил природы.

Философия не могла оставить вне круга разбираемых ею вопросов проблему свободы, затрагивающую непосредственно жизненные интересы людей, их историческую судьбу, раскрывающую возможность и степень господства человека над природной и исторической необходимостью, иначе говоря, проблему, разрешение которой по сути дела являлось целью общественно-исторического развития.

В истории философии проблема свободы была предметом долгого и ожесточенного 'спора между представителями различных направлений. Ее решение непосредственно связано с решением основного вопроса философии – вопроса об отношении мышления и бытия, сознания и материи. Если исходным пунктом той или иной философской системы является идея, дух, сознание, то решение проблемы свободы не может выйти за рамки идеализма. Если даже автор системы, построенной на таких предпосылках, сумеет высказать ряд верных положений, определяющих соотношение необходимости и свободы, он, тем не менее, не сможет выйти за пределы идеализма, ибо содержание, вкладываемое им в понятия «необходимость» и «свобода», будет идеалистическим. И поэтому свободу он поймет как абсолютную свободу души, как воображаемую независимость от действительного мира.

Следовательно, более или менее правильное решение этой проблемы можно было ожидать лишь от тех философов, которые материалистически решали основной вопрос философии – первичным признавали материю, природу, а дух, сознание считали вторичным, производным продуктом материи. Философы материалисты до Маркса признавали объективность реального мира, его закономерностей, необходимости. Но в силу метафизичности и созерцательности их материализма и, самое

главное, в силу идеалистичности их взглядов на общественное развитие, они не могли дать научного решения вопроса о свободе и необходимости и их соотношении.

Задача, которую мы ставим перед собой, весьма скромна. Мы не претендуем на подробный анализ истории проблемы свободы и необходимости, потому что история этого вопроса не является для нас самоцелью. Мы ее затронем лишь в связи с исторической подготовкой научного решения проблемы. А для этого вовсе не обязательно, чтобы были разобраны учения всех философов; достаточно остановиться на тех из них, кто внес новое в решение этого вопроса. Мы считаем необходимым указать лишь на главные особенности постановки вопроса в домарксистской философии, и на примере учений выдающихся представителей материализма и идеализма показать то положительное, что было уже сделано предшествующей марксизму философией, а также выявить ее недостатки и ограниченность. Эта необходимость продиктована определенными причинами.

Во-первых, буржуазные «исследователи» Спинозы, Гегеля, Канта и других, в силу своей классовой принадлежности, подходят к учениям этих мыслителей всегда односторонне, отбрасывают все положительное, научное и хватаются за их ошибочные положения, которые они используют в борьбе с материализмом и диалектикой для обоснования типично буржуазных точек зрения и взглядов. Поэтому учения прогрессивных домарксистских мыслителей выглядят в их интерпретации односторонними и даже искаженными¹. Изучение воззрений Спинозы, Гегеля, Канта и других с точки зрения марксистской философии должно вскрыть действительное место ряда прогрессивных домарксистских философов в разработке исследуемой нами проблемы.

Во-вторых, без преувеличения можно сказать, что некоторые авторы совершенно игнорируют прежнюю философию. Она, по их мнению, является скоплением

¹ См. учение Спинозы у Винделбанда, Когена, Кассирера и т.д.

сплошных заблуждений. За ее метафизичностью, идеалистичностью и прочими недостатками и ограниченностью они не видят того положительного, что было достигнуто ею и в известной мере использовано марксизмом. Для таких «исследователей» Спиноза и французские материалисты – это крайние фаталисты, метафизики и только; Кант, Гегель – идеалисты и консерваторы, и ими в разработке философских проблем не достигнуто ровно ничего. Подобного рода нигилистическое отношение к предшественникам марксизма связано с отрицанием принципа преемственности в философии, с принципом единства процесса и результата. (Сторонники подобных взглядов этим не только высказывают свое, пренебрежительное отношение к научным достижениям прошлого, но также, сознательно или несознательно, ставят себя в неловкое положение, объясняя вопрос о возникновении марксизма. Такая точка зрения означает, что марксизм возник без всякой предварительной теоретической подготовки, так сказать, на голом месте. Он будто бы отбросил все старое, в котором не было ничего ценного.

Между тем, Ленин пишет, что «...в марксизме нет ничего похожего на «сектанство» в смысле какого-то замкнутого застывшего учения, возникшего в стороне от столбовой дороги развития мировой цивилизации»¹, и он (марксизм) завоевал всемирное признание не потому, что он отбросил все завоевания прошлого, а потому, что он «усвоил и переработал все, что было ценного в более чем двухтысячелетнем развитии человеческой мысли и культуры»².

В-третьих, борясь против марксизма, многие буржуазные ученые стремятся завуалировать принципиальное отличие марксизма от предшествующих ему философских систем и пытаются отождествить марксистскую философию или с гегельянством или с механистическим материализмом,

¹ В.И. Ленин, Сочинения, т. 19.ю стр.3

² Там же, т. 31, стр. 292

пытаются представить марксизм как эклектическое соединение различных философских систем¹.

Безусловно, марксизм как цельная философская система, не мог появиться вне исторически накопленного научного опыта. Он должен был использовать все рациональные моменты предшествующей философии, критически пересмотреть их и лишь на их основе создать новую философию, коренным образом отличную от предшествующей. Но это вовсе не значит, что марксизм представляет собой лишь механическое соединение различных философских систем.

Следовательно, чтобы избежать ошибочного взгляда, что марксистское учение о свободе и необходимости есть нечто возникшее на голом месте, не имеющее никакой связи с прежними философскими учениями, и что якобы марксизм не дал ничего качественно нового в изучаемом вопросе, а только механически соединил положительные моменты, имеющиеся в домарксистских философских системах, следует остановиться на учениях о свободе и необходимости некоторых представителей философии, которым, на наш взгляд, принадлежит определенная заслуга в подготовке научного решения этой проблемы.

Наконец, принцип преемственности требует точного определения места того или иного мыслителя в истории науки и философии и выяснения (на основе изучения системы) его влияния на последующий ход развития человеческого знания.

¹ Такая точка зрения восходит к народникам и лидерам II Интернационала, а в дальнейшем она широко распространилась среди меньшевистствующих идеалистов и механицистов. Подобные взгляды очень популярны и среди современных буржуазных философов.

Глава первая

К ИСТОРИИ ДОМАРКСОВСКОГО РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ

ОБЩАЯ ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Опор, возникший вокруг вопроса о свободе, длился многие столетия. Ученые-философы, психологи, социологи и другие затратили громадную энергию мысли, чтобы решить вопрос: свободен ли человек в своих поступках или он подчиняется каким-то внешним мотивам; если свободен, то, что следует понимать под этой свободой?

Помимо трудности предмета спора, последний осложнялся еще многааспектностью проблемы и многозначностью самого термина «свобода», в результате чего отсутствовало взаимопонимание между спорящими сторонами. Нередко в одни и те же слова – «свобода», «свобода воли» и т.п. – вкладывалось совершенно различное, порою даже противоречивое содержание, что приводило к большим расхождениям во взглядах. Это обстоятельство, безусловно, весьма затрудняет точное определение исторической постановки вопроса, что очень важно как с точки зрения исследования учений домарксистских философов о свободе, так и с точки зрения научного, марксистского решения проблемы. Однако это следует сделать, хотя в нашу задачу не входит ни исследование всей истории проблемы, ни раскрытие всех ее сторон и аспектов. Мы совершенно не будем касаться вопроса о том, какие значения имеет слово «свобода» в обиходе. В любом значении оно вполне удовлетворяет нужды людей, и поэтому о полисемичности этого слова не может быть никакого спора.

Здесь мы коснемся вопроса о свободе воли, которым был подменен в истории философии вопрос о свободе и который был предметом ожесточенных опоров между детерминистами и индетерминистами. Но и сам (вопрос о свободе воли понимался неоднозначно. Поэтому, прежде чем говорить о борьбе детерминистов и индетерминистов, следует провести дифференциацию в самом вопросе о свободе воли и точно определить предмет спора между различными философскими направлениями.

Как детерминисты, так и индетерминисты выделяют три сановных момента сознательного волевого акта человека – хотение, выбор, действие. В начале появляется хотение. Пока, не вдаваясь в анализ происхождения хотений, только укажем, что они отличаются друг от друга по предметам, на которые они направлены, по утвердительному или отрицательному характеру (желание или отвращение), и по своей интенсивности. Как только побуждение становится желанием или отвращением (хотением), (вместе с ним появляются и другие, желания задерживающие прямой переход первого хотения в действие, непосредственное его осуществление. Здесь напишется новая фаза волевого акта. Вновь появившиеся желания вызывают (разумеется, не непосредственно, а с помощью представлений, примыкающих к прошлым объектам этих желаний) новые чувства. Человек вынужден выбрать одно из этих желаний, которое и переходит в действие. Но бывает и так, что мотив, вызывающий новое желание, бывает настолько сильным, что не остается места для выбора, и хотение непосредственно переходит в действие.

Таким образом, при анализе вопроса о свободе воли следует *строго* различать, идет ли речь о свободе хотения, о свободе выбора или о свободе действия. Только в этом случае мы сможем разобраться в вышеуказанном споре.

Попытаемся вкратце раскрыть суть этих понятий. Для большей ясности мы изложим процесс волевого акта в обратной последовательности. Это даст возможность яснее вскрыть

взаимосвязь и взаимообусловленность отдельных фаз волевого акта.

Свободное действие – это вызванное тем или иным конкретным хотением решение и соответствующее ему телесное движение. Вопрос о свободе действия, т. е. о свободе исполнения принятого волей решения, решается в этом случае вне связи с общими законами природы и сознания. Он решается здесь в связи с выяснением наличия или отсутствия конкретных условий осуществления решения воли в каждом конкретном случае. Что же в таком случае может препятствовать свободному осуществлению решений воли и что представляет собой свобода действия?

Осуществлению решений воли могут препятствовать внешние принуждения, стоящие на пути свободного действия человека. В этом отношении свободен тот человек, действию которого ничто не препятствует. Если человеку захочется поселиться на солнце, то, вполне понятно, что это желание никак не может быть осуществлено, и оно останется только желанием. Препятствием здесь является ограниченность человеческих возможностей и все неудобства, связанные со строением солнца (температура, расстояние до солнца и т. д.).

Имеются еще и другие внешние препятствия, вернее, принуждения, нарушающие свободу действия человека. Это – созданные самими же людьми препятствия, мешающие другим людям осуществлять свои желания. Такие препятствия могут возникать вследствие нарушения гражданской свободы. Если, например, человека заперли в комнате или связали ему руки и ноги, то он уже не может выйти из комнаты или пойти туда, куда он желает. Если мы освободим его из комнаты или же развяжем его, то тем самым мы предоставим ему свободу действия, возможность уйти или остаться. Но это опять-таки не значит, что мы ему дали свободу хотеть уйти или остаться. Наше препятствие и последующее уничтожение его касается лишь сферы того или иного конкретного действия.

Далее свобода действия может быть нарушена внутренними препятствиями и принуждениями, вытекающими из собственной

природы субъекта. Однако нельзя смешивать принуждение с необходимостью. Наши хотения могут быть субъективно необходимыми, вытекающими из нашей собственной природы, например, из нашего темперамента, характера, воспитания и т.д. Осуществляя такие необходимые хотения, мы не сознаем никакого принуждения. Принудительными являются действия, совершаемые под давлением внешних сил или же собственного болезненного состояния (аффекта, помешательства и т. д.). Подобные действия не только не соответствуют нашему хотению, но, более того, чужды, враждебны нашей сознательной субъективной природе. Принуждение сознается также там, где внешние силы и наши органические недостатки не дают возможность осуществить наши хотения.

Указанные внешние и внутренние принуждения тесно связаны между собою и, можно сказать, что одно из них является результатом другого. Внешнее принуждение, например (связывание или заключение человека), является не только физическим. Оно также и психическое принуждение, ибо оно подчиняет волю одного – физически принуждаемого, воле другого – физически принуждающего. Хотя и у заключенного или у связанного человека остается свобода, например, кричать, но он не делает этого, когда знает, что такое действие приведет к худшему. Поэтому он вынуждает себя полностью отказаться от свободы. В этом пункте вопрос о свободе действия переплетается с вопросом о свободе выбора.

Из всего сказанного видно, что вопрос о принуждении или о свободе действия при таком подходе к проблеме, – это вопрос о внешней свободе, о наличии или отсутствии конкретных условий осуществления, принятого волей субъекта решения. Этот вопрос никак не может быть предметом спора. Возьмем, к примеру, таких представителей детерминизма, как Дж. Пристли и Гоббс. Резко выступая против учения о свободе воли (в смысле свободы хотения), они, тем не менее, высказываются за свободу действия. Называя вопиющей нелепостью учение о свободе воли (свободе хотения), Пристли пишет: «...я признаю у человека всю ту свободу или силу, которая сама по себе

возможна и о которой вообще говорят, а именно – силу делать все то, что люди хотят или что им нравится, как по отношению к операциям духа, так и по отношению к движениям тела, независимо от вмешательства всякого постороннего начала или причины. Так, например, всякий человек обладает свободой обращать свои мысли к чему ему угодно, рассматривать доводы за или против какой-нибудь теории или положения и размышлять о них столько времени, сколько это он сочтет необходимым. Точно так же он свободен ходить, где ему хочется и делать всё то, что могут делать его руки и другие члены»¹.

Так же рассуждает и Гоббс, когда он говорит, что свободно то существо, которое может делать все, что хочет, и не делать, если не хочет. Свобода, по Гоббсу, есть отсутствие всех помех действию, которые заключаются не в природе и не в собственном свойстве действующего существа.

Короче говоря, так называемая свобода действия не причастна к спору между детерминистами и индетерминистами, так как она касается лишь вопроса о зависимости наших действий от нашей воли, тогда как спор ведется вокруг вопроса о зависимости или независимости самой нашей воли.

Итак, продолжим нашу мысль. Мы говорили о том, что нарушение свободы действия человека отражается и на свободе его выбора, т. е. строго ограничивает его выбор. Если человек физически подчинен другому, то его воля также подчинена другому, и она должна исполнять то, что ей диктуют, другими словами она лишена возможности выбора, поскольку ей предоставляется один единственный вариант, который она и должна осуществить. Поэтому в сознании человека появляется связь между этими двумя свободами – свободой действия и свободой выбора. Если нарушение свободы действия приводит к нарушению свободы выбора, то нельзя ли миновать это нарушение самому субъекту сознательным ограничением своего

¹Дж. Пристли. Избранные сочинения. Философское учение б необходимости. М., 1934, стр. 84.

выбора. Если человек не будет допускать произвола в выборе хотений, а поступит в соответствии с определенными нормами, то, безусловно, не встретит препятствия в осуществлении своего хотения. Этими нормами являются моральные и правовые нормы, господствующие в обществе в каждом конкретном случае. Нет никакой необходимости распространяться по поводу происхождения моральных и правовых норм общества и выяснять основные причины, определяющие их характер. Поэтому мы ограничиваемся лишь следующим замечанием: от характера общества зависят и его правовые и моральные нормы. И естественно, поэтому, что правовые и моральные нормы каждого общества по-разному будут определять сферу свободы выбора человека. Если эти нормы выражают интересы лишь части общества (как это имеет место в классовых обществах), то будут сильно ограничивать свободу выбора остальной части общества и наоборот.

Что же такое свобода выбора?

Предварительно нами было сказано, что фаза выбора волевого акта наступает тогда, когда перед человеком встает разнообразие представлений, среди которых он должен выбрать какое-нибудь с тем, чтобы затем приступить к его осуществлению. Дело в том, что каждое появившееся хотение (не забудем, что пока мы не говорим о причинах появления того или иного хотения) непременно вызывает свою противоположность. И это появляется, в сознании человека потому, что любое хотение он тут же представляет в действии и, следовательно, ясно видит его последствия. А последствия его желания оцениваются им в сопоставлении с возможными последствиями противоположного хотения. Таким образом, противоречат здесь по сути дела не хотения, а волевые импульсы, которые должны осуществлять эти желания и возможные последствия этих хотений. Короче говоря, в данном случае человек должен выбрать одну из двух альтернатив: «сделать это» или «не сделать».

Далее. У человека могут появиться одновременно несколько желаний, которые вовсе не противоречат друг другу. Например,

человеку хочется одновременно читать, так как через определенное время ему предстоит сдать экзамен, и следить за игрой двух футбольных команд. Здесь состязаются между собою два желания, так как оба действия, в которые перешло бы каждое из этих желаний, стоят в противоречии друг с другом, т.е. не могут быть выполнены в одно и то же время. Значит, человек так или иначе должен выбрать одно из них: «сделать это» или «сделать то».

Таким образом, выбор, хотя он является чисто внутренним процессом человеческого сознания, находится в самой тесной связи с психофизическим процессом действия и наступает только тогда, когда различные хотения не могут перейти одновременно в различные действия. Свобода выбора предполагает свободу действия, ибо если мы заранее будем знать о том, что то или иное наше решение не может перейти в действие, так как имеются внешние препятствия на пути этого перехода, то выбор вообще теряет смысл. К чему выбор, когда заранее известно, что любое твоё решение неосуществимо. Значит, мы выбираем только тогда, когда знаем, что каково бы ни было наше решение, оно не встретит препятствия на пути перехода к действию.

Теперь необходимо остановиться над результатом выбора, иначе говоря выяснить то, почему воля в результате выбора принимает решение А, а не Б.

Принятие того или иного решения обуславливается силой мотива выбираемых желаний. В этом отношении можно выделить три основные формы.

1. Предположим, что у человека появляется желание разбить оконное стекло и войти в дом. Если это желание появляется в момент пожара и когда перед ним встает вопрос спасения ребенка, находящегося в горящем доме, то вполне понятно, что оно не вызовет противоположного желания (не разбить) и непосредственно перейдет в действие. Здесь сила появившегося хотения настолько велика, что она исключает выбор. Ну, а если это желание (разбить стекло и войти в дом) вызвано не указанным мотивом, а целью грабежа, воровства? Безусловно,

тогда желание, вызовет свою противоположность. Вор в сознании сопоставит последствия своего поступка. А именно: он будет размышлять, узнает ли об этом владелец дома и если узнает, то к каким последствиям это может привести; далее, узнают ли об этом карательные органы и какие последствия могут быть здесь и т. д. После размышления он делает выбор. Если все-таки сила мотива, вызвавшего первое хотение, окажется больше, чем сила всех других, вместе взятых, то он совершит этот поступок, если же наоборот, то он откажется от этого желания.

Однако в таких случаях часто бывает и наоборот. Если, например, солдату, попавшему в плен, предоставляют выбор: или умереть или выдать военную тайну, то он после размышления нередко принимает первое решение. Чувство преданности отчизне, чувство любви к своему народу берёт верх над инстинктом самосохранения.

2. Предположим, что перед человеком два желания, не исключających друг друга. (Вспомним вышеприведенный пример с человеком, который одновременно хочет и читать и наблюдать за игрой в Футбол). Человек хочет, чтобы осуществилось и то и другое. Но поскольку это невозможно, то он делает выбор. Опять-таки будет выбрано то желание, мотив которого окажется сильнее. Во избежание всяких недоразумений и всяких односторонностей, следует подчеркнуть, что во всех этих случаях чрезвычайно большая роль принадлежит субъективным особенностям человека, таким, как: темперамент, характер, воспитание и т. д.

3. Наконец, предположим, что перед человеком два абсолютно равнозначащих желания и ему предстоит выбор одного из них. Как же поступит в таком случае человек? Ведь у него нет решающего основания выбрать какое-нибудь из указанных желаний, поскольку силы их мотивов равны, и они находятся в абсолютно равных условиях. Может быть, выбор здесь будет без всякого основания? Никакого решения без основания при отсутствии решающего мотива не может быть. Хотя человек и не решает в пользу какого-нибудь из своих

желаний, но он предоставляет этот случай телесному и духовному механизму, который и совершает действие. Это подтверждается тем, что воля сохраняет за собой право вмешиваться в ход действия и принимать определенное решение (даже, может, противоположное ходу действия) при случае, когда она обнаруживает решающий мотив для выбора. Это и есть так называемая свобода безразличия.

Из всего изложенного видно, что свобода выбора также не может быть предметом спора. Она не противоречит закону причинности, необходимости. Поскольку она основывается на сознательном обдумывании всех мотивов, имеющих в распоряжении воли, т. е. на знании, она не может противоречить необходимости. Наоборот, познанная необходимость и должна лежать в основе свободы выбора. Последняя, следовательно, противоположна принуждению, слепоте¹.

Итак, мы вплотную подошли к проблеме свободы хотения, по поводу которой шел известный спор между детерминистами и индетерминистами. Вопрос ставится так: свободна человеческая воля в совершении акта хотения или при этом она зависит от внешних мотивов? Иначе говоря, является ли воля причиной самой себя или же ее акты вытекают как следствия другой, находящейся вне ее причины? Мы вынуждены будем следовать аргументам, приводимым сторонниками противоположных сторон в доказательство своих точек зрения. Поэтому прежде мы коснемся самой постановки вопроса вообще.

Не требуется большого труда, чтобы убедиться в неправомерности такой постановки вопроса, ибо вполне понятно, что на метафизически поставленный вопрос можно было ответить только метафизически: или да, или нет. Такой ответ предполагается уже в самом вопросе. При дальнейшем

¹ Однако необходимо отметить, что некоторые сторонники детерминизма, совершенно отрицая самостоятельность человеческого сознания считают что выбор не является внутренним процессом человеческого сознания, а непосредственно указывается внешними мотивами другими словами, отрицают выбор, считая его непосредственным продолжением хотения

рассмотрении мы увидим, что и на самом деле ответы старых философов сводились к принятию одной из альтернатив. Это не столько их вина, сколько беда. Господствующий в то время во всех областях знания метафизический метод мышления не дал им возможности диалектически подойти к вопросу о свободе. Поэтому свобода рассматривалась и в том и в другом случае, как нечто застывшее, навсегда данное и в этом смысле она или отрицалась или признавалась. В тени оставалось самое главное, а именно то, что под свободой нельзя понимать произвол, отсутствие причины, определяющей, то или иное явление или характер человеческих действий, что свобода не есть нечто внесенное в человеческое общество сверхприродной силой. Свобода есть процесс, охватывающий познавательную и практическую деятельность человека. Она связана в одно и то же время и с проблемами познания и с практической деятельностью, другими словами, свобода основана на их единстве.

На каждом этапе развития общества свобода должна рассматриваться как результат общего хода развития. Следовательно, нельзя говорить об абсолютной свободе, она всегда относительна, неполна. А чтобы выяснить степень свободы общества на той или другой ступени его развития, надо изучить состояние техники, уровень науки, производительные силы, производственные отношения и всю надстройку, возвышающуюся на базе этих отношений. Только такое всестороннее знакомство позволит говорить о конкретной реальной свободе какого-то данного этапа развития общества.

Ответ индетерминистов на вышепоставленный вопрос сводится к, следующему: сама воля человека не определяется внешними причинами. Она сама является первой и последней необусловленной причиной своих решений, и поэтому она находится за пределами мирового процесса, где господствует закон причинности. (Многие из них признавали в природе господство причинно-следственной связи, но, считали, что она не распространяется на человеческую волю).

Детерминисты же в своих возражениях опирались на всеобщность закола причинности. В природе господствует причинно-следственная связь. Поскольку человек является частью этой природы, то его воля, как и все другие предметы и явления природы, должна подчиняться всем ее закономерностям, в том числе и закону причинности. Следовательно, любой волевой акт человека имеет свою причину, которая предшествует этому акту и вызывает его необходимым образом. В этой связи мы позволим себе привести, хотя и несколько длинную, но весьма важную для подтверждения наших мыслей выдержку из работы Дж. Пристли. «...Я утверждаю, – пишет он, – что существует некоторый неизменный закон природы для воли, как и для других способностей духа, как и для любой вещи в природе. В соответствии с этим я утверждаю, что воля никогда не определяется без некоторой действительной или кажущейся посторонней причины, т.е. без некоторого мотива выбора. Иначе говоря, я утверждаю, что мотивы влияют на нас определенным и неизменным образом, так что всякое наше хотение или выбор постоянно регулируется и определяется тем, что предшествует ему. Говоря о необходимости определения духа, я имею в виду это постоянное определение его представляющимися ему мотивами. Если допустить это, то между всеми прошедшими, настоящими и будущими явлениями как духовного, так и физического порядка существует необходимая связь, связь причины и следствия, так что (как бы плохо ни понимало это большинство человечества), согласно установленным законам природы, ни одно событие не могло быть иначе, чем оно было или будет; поэтому все прошедшие, настоящие и будущие вещи в точности таковы, как задумал их творец природы»¹. Ту же самую мысль высказывает Гоббс, когда говорит, что существует не свобода хотеть, а свобода делать то, что хотим, иначе: есть хотение поступка, а не хотение хотения.

¹ Дж. Пристли. Философское учение о необходимости, гл. 1, стр. 85

Вопрос о свободе воли для церковной философии был неразрешим. С одной стороны, в теологии было твердо «установлено», что начало миру положил бог, создавший его в духе добра. Следовательно, человек, будучи божественным созданием, должен быть по своей природе добр; с другой стороны, теология устанавливала, что человек, какой он есть теперь, зол. Это и является предпосылкой основного религиозного догмата искупления и необходимости существования церкви. Но как же быть, в чем выход? Если бог создал людей добрыми, но, несмотря на это, они все-таки злы, то откуда же появилось зло? Делом чьих рук является оно в конечном счете? Кто виновен в этом, творец или же сотворенные? Может, в появлении зла виновен бог? Но это не допустимо, так как бог абсолютно свободен, и поэтому он делает только добро. Значит виновны сами сотворенные. Но опять-таки возникает вопрос: почему же бог создал их способными на зло? Представители церковной философии все же находят выход из этого трудного положения. Они предпочитают меньшее зло большему. По их мнению, бог создал человека по природе добрым. Одновременно он предоставил ему свободу выбора нравственного, доброго. Человек же в лице Адама воспользовался этой свободой, чтобы ввести в мир грех и неразлучный с ним беспорядок. С тех пор постоянно все больше суживается его свобода выбирать добро, и, наоборот увеличивается свобода выбирать зло.

По учению одного из крупных представителей церковной философии Блаженного Августина, бог обладает совершеннейшей свободой. Его воля направлена всегда, всецело и неуклонно на добро и только на добро. Это – высшая форма свободы, присущая только одному богу. Кроме того, Августин признает среднюю и низшую формы свободы. Средняя форма свободы состоит в возможности как грешить, так и не грешить. Наконец, третья форма свободы – это та, в которой воля неуклонно или, по крайней мере, преимущественно, направлена на все злое. Первой формой свободы, как уже было сказано, обладает бог. Адам до

грехопадения обладал второй формой свободы. Но после грехопадения первого человека сто потомство потеряло принадлежащую ему способность выбирать добро или зло и приобрело третью форму свободы, согласно которой человек способен только на зло. По выражению Августина, человек через хотение зла потерял способность хотеть добра. «Итак, – говорит Блаженный Августин, – потомки Адама имеют свободную волю, – свободную, говорю я, но не освобожденную, – свободную по отношению к справедливости, но рабствующую греху, ибо через нее, собственно, они отдаются разным злым похотям, одни менее, другие более; но все злые, и все подлежат различному наказанию, сообразно со степенью виновности каждого»¹.

Но какова судьба падших людей? Остаются ли они вечно зараженными грехом, испорченными или есть какой-то выход? На помощь приходит божья любовь. Сила божьей благодати возвращает нам свободу, которой мы обладали до грехопадения, и опять дает нам возможность выбирать между добром и злом. «Вот каким образом, – пишет Августин, – должно утверждать и защищать свободу воли, не против благодати, но посредством благодати, потому что, в самом деле, мы не благодать получаем по свободе, но свободу по благодати или благодатию»². Нам кажется, что эта точка зрения даже недостойна критики, ибо она базируется на заведомо ложной основе. Свобода человеческой воли (в каком бы значении не употреблялось это слово) связывается с несуществующей силой – богом, – которая якобы и определяет ее. А так как эта сила вообще не существует, то и незачем говорить о той свободе, которая «определяется» ею.

Теперь перейдем к рассмотрению основных аргументов как индетерминистов, так и детерминистов, приводимых ими в доказательство своей правоты.

¹¹ Цит. по кн.: Г.В. Малеванский. Опыт о свободе воли. Киев, 1899, стр.139

²² Цит. по Г.В.Малеванского.

Одним из аргументов в руках индетерминистов является утверждение, что только на почве признания свободы воли будто бы можно обосновать моральную и юридическую ответственность человека за совершенный им проступок. Если человеческая воля целиком и полностью определяется внешней причинностью, то мы не имели бы никакого основания считать человека виновником совершенного им злодеяния и наказывать его за это. Любой преступник тогда выставил бы в свое оправдание довод, что в его поступке виновен не он сам, ибо он был лишь механическим исполнителем того, что неизбежно должно было совершиться именно так, а не иначе, потому что таким оно обусловлено мировой причинностью.

Детерминисты утверждают, что этим аргументом индетерминисты доказывают лишь несостоятельность своей точки зрения. Стремясь признанием свободы воли подвести почву для морального и юридического наказания и поощрения они наоборот, уничтожают ее. Если воля человека свободна и не подчиняется в своих действиях никакой причинности, то возможно ли какое-нибудь планомерное, систематическое воздействие на нее, можно ли регулярно контролировать ее действия, с целью направить человека по правильному пути? Разумеется, нет. Следовательно, теряет смысл всякая мера наказания и поощрения.

Далее индетерминисты ссылаются на так называемое ими внутреннее сознание собственной свободы человека. Мол, каждому человеку присуще внутреннее чувство, по которому он считает себя свободным в совершении или несвершении того или иного поступка. Прежде чем совершить какой-либо (поступок, я сознаю тот факт, что в моей власти также и то, чтобы не совершить его. Следовательно, всякое мое решение является продуктом моего собственного свободного выбора.

Детерминисты же в противоположность индетерминистам считают, что врожденное чувство свободы у человека – иллюзия. Свобода основывается лишь на том, что человек никогда не может до конца проследить всей причинности, обуславливающей его решение. И только потому, что человек не

может найти главный мотив своего решения, у него создается такое впечатление, что решение, принятое им, есть результат свободного выбора. Если бы человек имел возможность до конца проследить этот процесс, то он убедился бы, что каждый его акт с безусловной необходимостью вытекает из его характера и из обстоятельств, сопровождающих принятие решения, а характер человека в свою очередь определяется воздействием внешних причин (Гоббс, Спиноза, французские материалисты XVIII в.).

Чтобы выясниться кто из этих спорящих сторон прав, или насколько каждый из них прав, обратим внимание на предмет спора. В каком же смысле каждый из них употребляет выражение «свобода воли?». В самом ли деле столь несовместимы свобода воли с естественной причинностью, как это выступало у крайних представителей этих направлений?

Совершенно очевидно, что обе стороны под свободой воли понимают полнейшую независимость актов человеческой воли от всякой закономерности, необходимости, причинности, другими словами, абсолютную *causa sui* воли. Наша воля не определяется внешней причинностью, а сама является своей причиной. При таком понимании свободы воли между крайними детерминистами и крайними индетерминистами образуется такая резкая противоположность, что в одном случае неизбежно исключается необходимость, причинность, а в другом, столь же обязательно уничтожается свобода воли.

Признание свободы воли неизбежно исключает необходимость, причинность и, «наоборот, признание последних исключает свободу воли.

При том содержании, которое вкладывается спорящими сторонами в понятие «свобода, воли» их нельзя упрекать и том, что они спорят. Ибо при таком понимании можно утверждать лишь одну из взаимоисключающих вещей: или свободу, или причинность. Значит, их беда заключалась не в том, что они вели между собою спор, а в том, что они не знали, что свобода и необходимость, причинность, которые в их понимании

взаимоисключаются, на самом деле не только не исключают, а, наоборот, предполагают и дополняют друг друга.

Таким образом, в основе этого бесплодного спора лежит, с одной стороны, созданная ими самими, но не имеющая места в действительности, так называемая «противоположность» человеческой свободы и закона причинности, с другой же – недиалектический подход к самой свободе воли. И утверждающие ее наличие, и отрицающие ее смотрели на свободу как на нечто готовое, законченное, данное человеку. Сторонники свободы воли полагали, что она внутренне присуща человеческому самосознанию, и поэтому никак не может существовать параллельно с причинно-следственной связью. Противники ее утверждали, что причинно-следственная связь всеобща, т. е. распространяется и на человеческую волю, следовательно, последняя не может обладать никакой свободой. Сторонники свободы воли в самосознании превращают относительную самостоятельность человеческого сознания в абсолютную и тем самым ставят его в «независимость» от окружающего мира. Ее противники, наоборот, отрицают эту относительную самостоятельность сознания и таким образом превращают человека в природное существо, которое так же, как и все другие части природы, полностью зависят от естественных закономерностей.

В действительности дело обстоит иначе. Свобода заключается не только в человеческом самосознании и не столько в нем, сколько в его сознании (сознание есть осознанное бытие). Человек действительно является природным существом, и поэтому он должен подчиняться и подчиняется законам природы. Но он не только природное существо, но и существо общественное, существенной особенностью которого является его сознательность. Сознание человека не есть нечто данное, законченное, оно имело свое начало и прошло определенный путь восходящего развития. Следовательно, свобода человека также прошла путь восходящего развития и имеет свою историю.

Наша воля, бесспорно, не может что-либо хотеть без определенного мотива. Любое ее хотение вызывается определенным мотивом. (Здесь весьма важная роль принадлежит таким субъективным особенностям, как темперамент, характер, воспитание и др.). Но это еще не говорит о том, что человеческая воля слепо плетется за указаниями этих мотивов. Чем больше она будет знать эти мотивы и чем выше будет самосознание человека, тем она будет свободнее выбирать и свободнее действовать. Значит, неправы и детерминисты (Спиноза, Гоббс, Гольбах и др.), отрицавшие свободу, утверждая, что человек иллюзорно считает себя свободным лишь тогда, когда он не знает причин, породивших тот или иной его поступок (речь идет о свободе хотения), и индетерминисты, видевшие свободу в неограниченном произволе нашей воли. Свобода заключается в разумном вы боре мотива, определяющего то или иное решение в несогласовании своих решений с данными знаний о материальном мире и человеческой психической деятельности.

Таким образом, из предшествующего изложения видно, что сами по себе ни индетерминизм, ни детерминизм настояли на правильной позиции в решении поставленной проблемы. Но их точки зрения нельзя просто отбросить, хотя бы потому, что если даже они не были правильны в целом, то в каждой из их концепций была доля истины. В одном случае то, что человек имеет свободу (пусть они даже превращали ее в абсолют), а в другом то, что причинно-следственная связь всеобща, и поэтому человек как существо природное тоже подчиняется ей. (Хотя наряду с этим они отрицали относительную самостоятельность человеческого сознания). Отсюда не случайно возникают попытки как-то соединить свободу и детерминизм, согласовать их между собою. Такие попытки были предприняты сторонниками так называемой трансцендентальной свободы – Кантом и Шопенгауэром. Пытаясь соединить указанные моменты, они окончательно разъединили их.

Далее мы даем анализ кантовского учения о трансцендентальной свободе, поэтому здесь ограничимся лишь

указанием его основного принципа. Единый мир разделен на два мира: мир явлений (Кант), наши представления (Шопенгауэр) и мир «вещей в себе» (Кант), воля (Шопенгауэр). Трансцендентальная свобода, бытие которой они признают, относится не к миру явлений, не к нашим представлениям, а к миру «вещей в себе», к воле, где она выражается во вневременном акте. В мире же явлений существует безусловное господство закона причинности. В этом мире неприкосновенно сохраняется всеобщность закона причинности, где каждое явление определяется другой внешней причиной. Свобода же как нечто безусловное относится к интеллигибельному миру. Точку зрения Шопенгауэра можно выразить следующими словами в самой краткой форме: мир, со всем его эмпирически реальным содержанием, как феноменальное существование есть только наше представление, и, как таковой, он всецело подчинен закону причинности. Но мир сам по себе, в своей ноуменальности, есть воля, которая, не являясь представлением или явлением, а вещью в себе, неподвластна закону причинности, т.е. форме представления, следовательно, не определяется, как следствие какой-то причины, т.е. свободна. Вещь как явление, как представление подчинена необходимости, но она же как сама в себе – воля. Воля же вполне свободна. Единая мировая воля свободна потому, что она по природе своей стоит вне и выше причинной зависимости явлений и, более того, сама по себе, в качестве первопричины обуславливает существование причинно-следственной зависимости.

Таким образом, в учении о трансцендентальной свободе «соединялся» детерминизм и индетерминизм и «устранялась» их односторонность. На деле же оно окончательно разъединило свободу и причинность, удалив свободу в над эмпирический, сверхчувственный мир.

После такого общего знакомства с постановкой вопроса о свободе в домарксовской философии, мы рассмотрим учения некоторых представителей материализма и идеализма, в философских системах которых исследуемый вопрос занимает

более или менее значительное место. При рассмотрении тех или иных философских учений о свободе следует учитывать то основополагающее положение диалектического материализма, что, как и любые другие взгляды по различным вопросам философии, теории о свободе возникают как теоретическое оправдание практики того или иного класса. С одной стороны, они являются выражением постоянно увеличивающегося господства людей над природными силами и над силами общественными, являются как бы орудием завоевания все большей власти над этими силами, с другой стороны, выражая интересы реакционных классов общества, заключающиеся в отрицании объективной необходимости и закономерности, выступают как тормоз процесса развития, стоят преградой на пути к прогрессу, следовательно, препятствуют освобождению человечества от угнетения окружающих сил. Опираясь на это положение, мы можем: правильно определить гносеологическое и социальное значение любой теории свободы.

В истории философии, как правило, представители материалистического направления выступали выразителями интересов прогрессивных классов, а представители идеализма – как выразители интересов отживающих сил, консервативных классов общества. И это вполне понятно, ибо прогресс связан с более или менее правильным, точным отражением окружающего мира. И если тот или иной философ в какой-то мере правильно отражает окружающий мир, то он тем самым служит прогрессу общества. Поскольку правильное отражение *действительности* может быть дано только на основе материалистического решения главного вопроса философии, то служителями прогресса могли быть и были философы материалисты. Но и философы-идеалисты, несмотря на идеалистический исходный пункт, также имеют определенную заслугу в решении исследуемого вопроса.

Нам кажется, что для достижения цели, которую мы ставим перед собой, вполне достаточен разбор философских систем таких представителей новой философии, как Спиноза, Гольбах, Кант и Гегель.

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ

Противоречия между производительными силами и производственными отношениями феодализма со временем доходят до такого уровня, что дальнейшее существование феодального способа производства теряет свою необходимость. Феодальные производственные отношения превращаются в тормоз развития производительных сил, последние не вмещаются в рамки старых производственных отношений и требуют уничтожения и замены их новыми производственными отношениями. Утратив свою необходимость, лишённые условий, определяющих их действительное существование, феодальные производственные отношения уничтожаются революционным путем, и новые капиталистические производственные отношения, возникшие в недрах самого феодального строя, занимают свое законное место. Освобожденные производительные силы начинают свое развитие семимильными шагами.

«Буржуазия менее чем за сто лет своего классового господства создала более многочисленные и более грандиозные производительные силы, чем все предшествовавшие поколения вместе взятые. Покорение сил природы, машинное производство, применение химии в промышленности и земледелии, пароходство, железные дороги, электрический телеграф, освоение для земледелия целых частей света, приспособление рек для судоходства, целые, словно вызванные из-под земли, массы населения, – какое из прежних столетий могло подозревать, что такие производительные силы дремлют в недрах общественного труда!»¹.

Установление господства новых производственных отношений, соответствующих характеру развивающихся производительных сил, открыло широкий простор для развития

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Манифест Коммунистической партии, Избранные произведения, т. 1. М., 1952, стр. 13.

последних, что в свою очередь вызвало мощный расцвет почти всех отраслей пауки. Для этого же требовалось уничтожение средневекового схоластического метода научного исследования, опытное знание, обращение ученого к самой действительности и изучение ее самой.

В своих «Рассуждениях о методе» Декарт писал: «...можно достичь знаний, очень полезных в жизни, и... вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех прочих окружающих нас тел, так же отчетливо, как мы знаем различные ремесла наших мастеров, мы могли бы наравне с последними использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и властителями природы»¹.

То же самое говорил и Бэкон, когда он утверждал, что разница между естественными и искусственными вещами вовсе не в их форме и сущности, а в том, что искусственные вещи являются результатом действующей причины (под действующей причиной разумеется деятельность людей) и что человек не имеет никакой иной власти, кроме той, которая дается ему в его деятельности, направленной на преобразование природы. Знание нужно не ради самого знания, не для удовлетворения любопытства человека, оторванного от практической жизни, а для того, чтобы действовать согласно этому знанию.

Глубокой верой в мощь человеческого разума, в способность человека познать природу, исполнены слова Кондорсэ, который говорил, что «...не было намечено никакого предела в развитии человеческих способностей, что способность человека к совершенствованию действительно безгранична, что успехи в этом совершенствовании отныне независимы от какой бы то ни было силы, желающей его остановить, имеют своей

¹ Декарт. Рассуждение о методе. М., 1953, стр. 54

границей только длительность существования нашей планеты, в которую мы включены природой»¹.

Вот почему в рассматриваемый период, в период восходящего развития буржуазии, проблема необходимости и свободы выступает на первый план, и решение ее становится неотлагательным. Философское освещение этого вопроса должно было быть теоретическим выражением реального процесса развития, совершающегося в действительности.

Большинство философов XVII–XVIII веков посвящали проблеме свободы и необходимости специальные работы или отдельные параграфы своих философских трудов (Гоббс, Пристли, Юм и многие другие). Но мы не имеем возможности специально останавливаться на каждом из этих философов.

В философии голландского мыслителя Спинозы эта проблема занимает основное место. Центральным пунктом философской системы Спинозы является проблема свободы и необходимости. В отличие от всех своих предшественников он пытается рассматривать свободу и необходимость не в их разобщенности, не как взаимоисключающие противоположности, а в их единстве, как категории, предполагающие друг Друга.

Все науки, в том числе и философия, по Спинозе, должны служить тому, чтобы люди пришли к высшему человеческому совершенству. Все то, что в науках мешает достижению этой цели, должно быть отброшено. К этой цели направляются все действия и мысли людей. Высшее человеческое совершенство у Спинозы есть свобода, т. е. наивысшая активность человека.

Проблема свободы и необходимости у Спинозы не является автономной: она разрешается в связи с другими вопросами – с его учением о природе. Человек у него есть часть, продукт природы, и поэтому его свобода должна быть понята и выведена из тех законов, которым подчиняется сама природа. Поэтому мы не вправе отрывать свободу от общего учения о природе.

¹ Кондорсэ. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936, стр. 5.

Бог, или субстанция, или природа представляется сама через себя, является причиной самой себя, а, следовательно, необходимо существует сама по себе. Это необходимо существующая субстанция состоит из бесконечно многих атрибутов, каждый из которых выражает ее вечную и бесконечную сущность.

Каждая вещь, каждое явление имеет причину своего существования или несуществования причем эта причина находится или в его собственной природе или вне её. Поэтому-то и по отношению каждой вещи или каждого явления утверждается, что они существуют или не существуют через другое.

У субстанции же нет причины, обеспечивающей ее существование или препятствующей ему. Этим и определяется ее необходимое существование через себя.

Существо, заключающее в себе необходимое существование, должно иметь следующие свойства.

Во-первых, оно вечно. Если бы его длительность была ограниченной, то мы должны были бы мыслить его вне этой ограниченной длительности как несуществующее, или как существо, не заключающее необходимого существования. Последнее невозможно, ибо, как уже было сказано, субстанция обладает свойством необходимого существования.

Во-вторых, оно бесконечно, т. е. пространственно неограничено. Если бы мы приписали ему какую-то ограниченность в пространстве, за пределами этой ограниченности, оно опять-таки должно было бы мыслиться как несуществующее, что так же, как в первом случае, противоречит его природе.

В-третьих, оно не составлено из частей, ибо в противном случае, части, его составляющие, должны были бы предшествовать ему как целому, и неделимо на части. Предположим, что оно делимо на части. Тогда оно должно было бы делиться на части одной и той же природы или различной природы. Первое деление невозможно, так как любая часть, имеющая одну и ту же природу с другой частью, должна была

бы заключить в себе необходимое существование и, следовательно, каждая из них могла бы существовать и быть мыслимой без другой. И природа наша оказалась бы ограниченной, невозможность чего уже была доказана.

Второе деление, т.е. деление на части неодинаковой природы, также невозможно, ибо это означало бы разрушение природы.

Наконец, из вышесказанного вытекает, что все то, что в своей природе содержит необходимое существование, не может иметь в себе никакого элемента несовершенства, а должно быть выражением абсолютного совершенства¹.

Указав на вышеизложенные основные свойства субстанции, Спиноза переходит к характеристике законов, на основе которых происходит всякое изменение в ней, появление и уничтожение ее отдельных преходящих состояний. Он пишет: «Все, говорю я, существует в боге, и все, что происходит, происходит по одним только законам бесконечной природы бога и вытекает... из необходимости его сущности»².

Все области действительности, по Спинозе, строго детерминированы. Все совершающееся в мире совершается только на основе и в соответствии с вечным порядком, с определенными законами природы. Все многообразие форм или отдельные преходящие состояния субстанции вытекают лишь из необходимости божественной природы, или, что то же самое, из законов природы. Вещи определяются богом к существованию и к какому-либо данному действию необходимо, они не могли быть определены к другому действию или вовсе не могли бы быть определены. Педантический детерминизм Спинозы доходит до того, что им отрицается в природе всякая случайность. Нет никакой, случайности, все необходимо определено как к существованию, так и к действию божественной природой, причем по известному образу. Вещи и явления мы называем случайными только по несовершенству

¹ См.; Спиноза. Переписка. Мю, 1934, стр.141-142

² Спиноза. Этика, теорема 15, ч.1. М. – Л., 1932, стр.15

нашего собственного знания, которое не в силах познать причину данной вещи или данного явления. При более внимательном подходе мы убеждаемся в том, что то, что нам кажется случайным, происходит с той же необходимостью, с какой происходит любое другое явление, признанное нами за необходимое.

Вещи являются необходимыми или по отношению к своим сущностям, или по отношению к причинам, порождающим их. Если сущность данной вещи не имеет внутреннего взаимоисключающего противоречия, мешающего ее существованию, или, другими словами, обуславливающего ее несуществование, и налицо причина для произведения данной вещи, то эта вещь порождается необходимо. Эта необходимость распространяется на всю природу.

Правильна здесь мысль о том, что все происходящее обусловлено причинами, т. е. имеет свою причину и является причиной другого следствия. Но у Спинозы распространяемая абсолютно на все явления необходимость отождествляется с причинностью. Для него всякая причина в равной мере необходима, следовательно, нет места для случайности. Поэтому нельзя провести какое-то различие между так называемыми причинами необходимыми и причинами случайными. Необходимости различаются только постольку, поскольку одни из них нам известны, а другие еще не известны, поэтому и эти последние мы называем случайностями. Здесь очень ярко обнаруживается метафизическая ограниченность спинозовского учения о детерминизме. Спиноза не видит диалектики необходимости и случайности, он рассматривает необходимость и случайность как взаимоисключающие категории, тогда как на самом деле они не только не исключают, но, напротив, предполагают и дополняют друг друга. Случайность столь же объективна, как и необходимость. Исключая случайность, отрицая ее объективность, Спиноза не поднимает ее на уровень необходимости, а наоборот, необходимость низводит до уровня случайности.

Чтобы иметь полное представление о детерминизме Спинозы, необходимо еще рассмотреть его учение о человеке, где он резко выступает против философов, рассматривающих человека автономно от природы, как государство в государстве. «Большинство тех, которые писали *об аффектах и образе жизни людей*, говорят, как будто, не о вещах, лежащих за пределами природы. Мало того, они, по-видимому, представляют человека в природе как бы государством в государстве: они верят, что человек скорее нарушает порядок природы, чем ему следует, что он имеет абсолютную власть над своими действиями и определяется не иначе, как самим собою»¹.

Для Спинозы человек есть часть природы, которая как и «каждая отдельная вещь, как в существовании, так и в действиях своих, неизбежно обуславливается какою-нибудь внешнею причиною, 'известным, вполне определенным образом»².

Человеческая душа так же, как и человеческое тело, является частью природы и так же, как тело, подчиняется ее законам. Душа и тело человека составляют одну и ту же вещь, представляемую в различных атрибутах субстанции: в одном случае вещь, рассматриваемая под атрибутом мышления – душа, в другом, рассматриваемая под атрибутом протяжения – тело. Следовательно, состояния человеческой души, аффект, ненависть, гнев, зависть и т. д., также должны рассматриваться, как вытекающие из необходимости природы. Все эти движения человеческой души рассматриваются Спинозой не как пороки человеческой природы, а как необходимо присущие ей свойства, «так же, как природе воздуха свойственно тепло, холод, непогода, пром и вое прочее в том же роде»³. Каждое из них имеет свои известные причины, через которые они могут быть понятны.

Из всего сказанного видно, что Спиноза в трактовке человека и силы его аффектов последовательно проводит тот же

¹ Спиноза. Этика, предисловие к 111 ч, стр.81.

² Спиноза. Переписка. СПб, 1891, стр366

³ Спиноза Избранные произведения, т. II, М., 1957, стр.285

детерминизм, который он проводил в учении о природе. Человека он рассматривает только как биологическое существо, не имеющее никакой самостоятельности, никаких иных закономерностей, отличных от законов природы. Признавая человека только как часть природы, Спиноза не видел его общественной сущности. Его человек выступает не как совокупность общественных отношений, не как конкретный индивид, находящийся в тесном взаимоотношении с другими столь же конкретными индивидами определенной исторической эпохи, а как абстрактное существо, как человек вообще. Поскольку Спиноза полностью изолировал человека от общества, он никак не мог видеть общественно-производственной деятельности людей, другими словами не мог стать на точку зрения историзма, на точку зрения практики в своей философии.

Спиноза полностью отвергает точку зрения «свободной воли», как независимости от законов, от необходимого порядка, господствующего в природе. Лишь только те люди могут говорить о свободе воли, утверждает он, кто не имеет правильного представления о сущности мира, о его законах. Люди, не зная причины своих поступков, не зная те внешние основания, под воздействием которых они поступают так, а не иначе, приписывают своим действиям свободу и считают, что это полностью определяется их волей. Воля для Спинозы не может быть свободной причиной, она всегда необходима. Воля является родовым понятием по отношению к отдельным желаниям. А в своем существовании каждое желание, нуждается в особой причине и поэтому не может считаться свободным. Желания должны иметь характер, соответствующий характеру породивших их причин. «В душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая, в свою очередь, определена другой причиной, эта – третьей, и так до бесконечности»¹.

¹ Спиноза. Этика, теорема 48, ч. И, стр.73.

Таким образом, по утверждению Спинозы, и опыт и разум показывают, что люди считают себя свободными только потому, что они, зная свои действия и поступки, не знают тех причин, которыми порождены их действия. Человек в своей деятельности свободен не более, чем любая другая вещь в природе.

Детерминизм материального и психического мира у Спинозы составляет одно и то же, выраженное в различных атрибутах, соответствующих друг другу. Но первенство признается за материальным детерминизмом. «Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей», – пишет он в предисловии к третьей части «Этики».

Если ограничиться только изложением детерминизма Спинозы в его оторванности от учения о свободе, то, безусловно, создается весьма неверное впечатление о философии Спинозы, как о фатализме, от чего предостерегал и сам философ, говоря, что неизбежная необходимость всех вещей вовсе не исключает ни божественного, ни человеческого права.

И действительно, Спиноза далек от фатализма. Выступая против свободы, как абсолютного произвола, он близко (по сравнению с его предшественниками) подходит к правильному пониманию вопроса.

Наряду с необходимостью, он признает и свободу. Но как же Спиноза объясняет переход от необходимости, распространяющейся на область и материального и психического, к свободе? Он не мог идти тем путем, которым шли его предшественники и многие после него, т. е. путем полного исключения необходимости вообще из реального мира и признания «полной свободы воли», полного Произвола, поскольку он признавал всеобщую необходимость. Следовательно, он должен был решать вопрос о свободе, согласуй это решение с признанием необходимости, что он и делает, как мы видим из его учения о свободе.

Он пишет: «...Абсурдным и противным разуму кажется мне утверждение того, что необходимое и свободное суть (взаимоисключающие) противоположности. В самом деле,

никто не может отрицать, что бог свободно познает самого себя и все остальное, и, тем не менее, все единогласно сходятся в том, что бог познает себя необходимо»¹.

В этом высказывании проводится весьма ценная диалектическая мысль. Спиноза отбрасывает старое представление о том, что свобода и необходимость это такие две категории, признание одной из которых неизбежно исключает допущение другой. Для него, наоборот, свобода и необходимость – эта категории, предполагающие друг друга: признание свободы предполагает необходимость, так как она является формой проявления необходимости.

Значит, свобода и необходимость не полярно противоположные, взаимоисключающие категории, а категории, составляющие диалектическое единство, они не только не отрицают друг друга, по, более того, взаимно дополняют.

«Я называю свободною такую вещь, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы; принужденным же я называю то, что чем-нибудь другим детерминируется к существованию и к действованию тем или другим определенным образом. Так, например, бот существует, . хотя необходимо, но свободно, потому что он существует из одной только необходимости своей природы. Точно также бог свободно познает себя и вообще все, потому что из одной только необходимости его природы следует, что он все познает (*intelligere*). Итак, Вы видите, что я полагаю свободу не в свободном решении (*decretum*), но в свободной необходимости (*libera necessitas*)»².

Как видно, у Спинозы противопоставляются не свобода и необходимость, а свобода и принуждение. Некоторые авторы, основываясь на высказывании «Этики», где говорится, что «свободною, называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется, к действию только сама собою, необходимой же,

¹ Спиноза. Переписка. Письмо Гуго Бокселю от X. 1974 г., стр.184

² Спиноза Этика, стр.189

или, лучше сказать, принужденной называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу»¹, стараются доказать, что Спиноза отождествляет необходимость и принужденность, а принужденность исключает всякое свободное действие. Отсюда вывод: Спиноза отрицал свободу, был фаталистом. На деле же у Спинозы не всякая необходимость отождествляется с принуждением. Под принуждением он понимает слепую, непознанную необходимость, тогда как под свободой он понимает осознанную – «свободную необходимость».

В этом понимании свобода распространяется на существование и действие субстанции. Субстанция свободна, поскольку она действует по одной только необходимости своей природы. Что касается отдельных состояний субстанции, ее атрибутов и модусов, то они не могут быть свободными, а подчиняются необходимому порядку. В «Этике» очень ясно раскрывается смысл Спинозовской свободной необходимости.

Выше уже было сказано, что для Спинозы человек составляет одно из звеньев общей цепи мирового порядка. Поэтому-то он и подчинен тем законам, которым подчинен всемирный механизм и также действует в силу их необходимости. В этом действии он – раб явлений, если он исходит из слепой необходимости – принуждения, и выступает более или менее свободным, если он исходит из свободной необходимости (уровень свободы человека зависит от уровня познания им объективной необходимости).

Человеческая душа претерпевает воздействие внешних причин. Это воздействие внешнего мира на человека вызывает в нем определенные душевные состояния – аффекты, которые в свою очередь выступают как причины того или иного поступка человека. Чем слабее мы представляем себе причины аффектов, тем сильнее влияют они на наши поступки. «Аффект, – пишет Спиноза, – называемый страстью души, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде,

¹ Спиноза. Этика, стр.137

силу существования своего тела или какой-либо его части, и которой .сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим»¹.

Если аффект есть смутная идея и им определяется душа к мышлению, а человек в целом – к действию, то вполне очевидно, что человек, имеющий эту смутную идею, т. е. не имеющий ясных и отчетливых представлений об этой идее, не может быть свободным от власти этих аффектов над ним, и он по сути дела действует как раб, принужденный к этому действию внешней силой.

«Человеческое бессилие в укрощении и ограничении аффектов я называю рабством. Ибо человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собою, но находится в руках фортуны и притом в такой степени, что он, хотя и видит перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему»².

Человек бессилен перед высшими силами, когда он отдает I себя во власть вещей, существующих вне его, т. е. когда его действия и поступки, его деятельность вообще определяются не его собственной природой, а окружающими его вещами.

Вместе с тем Спиноза утверждает, что нет аффекта, о котором человек не мог бы составить себе ясного и отчетливого представления. Аффекты, по Спинозе, как уже было указано, это состояния нашей души, вызванные внешними причинами. Следовательно, познание аффектов означает ни что иное, как познание причин, которые вызывают у нас аффекты, в этом и видит Спиноза ключ человеческой свободы. Аффекты властвуют над человеком до тех пор, пока человек не имеет о них точного представления и перестают быть таковыми как только человек познает их. До тех пор пока у человека нет этого знания, он находится во власти чистой случайности (случайность понимается Спинозой как незнание причин происходящего), которая и есть непознанная необходимость. А путь освобождения от этой случайности Спиноза видит в

¹ Там же, стр.137

² Спиноза. Этика, стр. 139.

познании причин. Когда человек познает явления, кажущиеся ему случайными, они предстают перед ним как необходимые. Чем больше душа познает внешние вещи в их необходимости, тем шире ее власть над аффектами, вызываемыми этими вещами в ней.

«...Нельзя придумать против аффектов никакого другого средства, которое находилось бы в нашей власти, лучше того которое состоит в истинном познании их... Чем больше это познание (именно, что все вещи необходимы) простирается на единичные вещи, которые мы воображаем отчетливее и живее, тем больше бывает эта власть души над аффектами...»¹

Свобода и рабство – взаимоисключающие противоположности, относящиеся друг к другу как познание и страсть, как адекватная и неадекватная деятельность, как действенные и страдательные аффекты. Необходимым следствием могущества человеческого познания является его свобода и, наоборот, необходимым следствием могущества страстей является рабство. Человек страдает, пока он подчинен вещам, ибо страдать – значит быть подчиненным власти природы. Как только он начинает действовать, он освобождается от власти природы и становится свободным, устраняя вещи и подавляющие его силы. Но это устранение вещей не может осуществляться путем их игнорирования. Видимо, человек должен мириться с тем, что вещи существуют и окружают его, и лишь исходя из этого, добиваться своей свободы. Его свобода будет заключаться в том, что он уничтожит ту непосредственную власть, которую имеет окружающий мир над ним. Иначе говоря, прогресс свободы означает процесс познания.

Таким образом, чем углубленнее познание вещей, тем бессильнее становятся страсти, чем могущественнее стремление к ясному познанию, тем слабее влияние страстей на поведение человека. Ясное познание есть устранение человеческого рабства – состояние его свободы.

¹ Там же, стр. 202 и 203

Как видно из всего оказанного, необходимость у Спинозы вовсе не исключает, а наоборот, предполагает свободу. Свобода также не есть независимость от законов окружающего мира, не «свободное решение», а познание этой необходимости и подчинение в своих действиях этим закономерностям, т. е. свободная необходимость. Если бы в природе не было железной необходимости, закономерности, и человек в своих действиях и поступках не подчинялся бы им, он не имел бы возможности познавать как природу, так и свои поступки. А не познавая их, человек не смог бы подчинить их разуму, и, следовательно, был бы рабом внешних сил и своих поступков. И только благодаря наличию этой необходимости и познанию ее, человек становится свободным.

Резюмируя учение Спинозы о свободе и необходимости, следует указать на следующие моменты.

В учении о свободе и необходимости Спиноза исходил из материалистического решения основного вопроса философии. Необходимость, закономерность существуют объективно, вне человеческого разума, присущи самому внешнему миру. Свобода же есть вторичное по отношению к необходимости, без этой необходимости нельзя говорить о какой бы то ни было свободе. При этом доминирующее, определяющее положение признается за порядком и связью вещей. Эти объективно существующие порядок и связь вещей, т. е. необходимость, закономерность природы познается человеческим разумом. Знания, приобретенные в результате познания внешнего мира, могут быть истинными только в том случае, если они соответствуют реальному процессу действительности, отражением которого они являются.

Поскольку «...природа, всегда и везде остается одной и той же, ее сила и могущество действия, т. е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были,

должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы»¹.

Далее Спиноза положительно отвечает и на другую сторону основного вопроса философии. Для него как материальный мир, так и действия человеческой души познаваемы. Человеческий разум может составить себе ясное представление о внешнем мире.

Наконец, положительным моментом в философии Спинозы является то, что он диалектически подходит к категориям свободы и необходимости. Мертвые, неподвижные, взаимоисключающие категории, как они рассматривались его предшественниками, в его философии становятся более живыми, движущимися, взаимопереходящими.

Тем не менее, учение Спинозы о свободе и необходимости не без недостатков и ограничений. Отождествление необходимости с причинностью приводит к тому, что отрицается и объективность случайности, и последняя отождествляется с непознанной необходимостью. Отрицание объективного характера случайности исключает возможность всякого отклонения, как в самой природе, так и в человеческой деятельности от установленного самой природой порядка. Главный недостаток учения о свободе вытекает именно отсюда. Если человек, как и всякая другая часть природы, не может никак противодействовать ее силам, т. е. полностью зависит от природы, то отсюда следует, что его свобода заключается лишь в познании своей зависимости, другими словами, в сознательном подчинении человека природной необходимости. Свободным по Спинозе можно назвать такого человека, который подчиняется природе с полным знанием своей зависимости от нее.

Все эти недостатки исходят из того, что Спиноза, как и все предшествующие философы, оставался идеалистом во взглядах на общество. Не понимая решающей роли способа производства в развитии общества, он считал, что прогресс обусловлен

¹ Спиноза Этика, стр.82

развитием науки и знаний людей об окружающем мире. Указывая на необходимость активности философии и науки, он не видит основу их развития – материальную, предметную деятельность людей.

ДЕТЕРМИНИЗМ ГОЛЬБАХА

Гольбах так же, как и Спиноза последовательно проводит линию детерминизма, доводя ее до фатализма.

Всякая причина, по Гольбаху, производит определенное следствие. Нельзя представить себе данное конкретное следствие без той причины, которая производит его, так же, как нельзя представить себе причину, не производящую определенное следствие. Не может быть никакой изолированной причины, оторванной от своего следствия в природе, где все явления и предметы находятся в непрерывном взаимодействии, происходящем согласно необходимым законам. Всякий импульс, направленный на какое-нибудь тело обязательно сопровождается более или менее значительным движением и изменением этого тела. Но тут же следует отметить, что каждое определенное движение и изменение в данном теле есть следствие строго определенной причины, другими словами, каждое из них определяется «своей природой, своей сущностью, своими свойствами, своими сочетаниями»¹.

Если каждое движение и каждое изменение есть следствие некоторой определенной причины, и если эти причины действуют лишь согласно своим существенным свойствам, то следует вывод, что все эти явления необходимы и не могут быть иными, чем они есть. Всякое существо и явление при наличии обстоятельств, в которых они действуют, не могут действовать иначе, чем действуют. Отсюда «необходимость есть постоянная и ненарушимая связь причин с их следствиями»².

¹ Гольбах. Система природы. М., 1942, стр.35

² Там же.

Природа в целом и во всех своих явлениях поступает необходимо, согласно своей сущности. Все явления неживой природы и существа, одаренные сознанием, как части ее, поступают так же необходимо, соответственно своим особым сущностям. Благодаря постоянному движению, природа как целое вступает в причинно-следственные отношения со своими явлениями как частями (в том числе и с живыми существами). Таким образом все связано во вселенной, и эта связь «есть лишь необъятная цепь причин и следствий, непрерывно вытекающих друг из друга»¹.

«...Все, что мы наблюдаем, *необходимо* или не может быть иначе, чем оно есть; но все существа, которые мы видим, равно как и те, которые ускользают от нашего взора, действуют сообразно определенным законам»².

Природа есть та центральная сила, которой подчиняются все силы и которая регулирует движение всех существ. Эти существа как индивиды выполняют необходимую, определенную природой задачу. Они не могут отклоняться от той линии, по которой направляет их движение природа, и подчинены в этом своем движении законам, согласно которым действует сама природа. Движение всех существ, подчиненных природе, направлено на достижение цели поставленной природой перед собой – жизнь, действие, сохранение целого при помощи непрерывных изменений его частей. В этом процессе одни тела приводятся в движение другими, нарушаются одни отношения, существующие между существами и явлениями, появляются другие. Формы, качества, свойства новых отношений определяются также самой природой. Таким образом, существа получают новый способ действия, соответствующий и вытекающий также из их необходимой природы.

«Так, природа растит и изменяет их, увеличивает и уменьшает, сближает и удаляет, образует и уничтожает, если это

¹ Там же.

² Там же, стр.37

необходимо для сохранения ее совокупности, к чему она по существу и необходимости стремится»¹.

Нельзя признать в природе порядка и беспорядка одновременно существующими. В природе есть только порядок. Та непреодолимая сила, та универсальная необходимость, которая господствует в природе вообще, в той же мере господствует в отдельных ее частях, в существах, содержащихся во вселенной. Эти законы неизменны и всеобщы как для самой природы, так и для отдельных, заключенных в ней существ. Все, что содержит природа, способствует сохранению ее вечности и действующего существа. Беспорядок же есть выдумка людей. Там, где мы не видим порядка, где от наших глаз ускользает действие всеобщей, универсальной необходимости, там мы видим беспорядок. На самом деле существа, кажущиеся нам находящимися в беспорядке, тоже целиком и полностью подчиняются законам, господствующим в природе. Но не исключаются моменты, когда общий порядок, необходимая связь причин и следствий нарушается, и порядок превращается в беспорядок. Но это происходит лишь в частях, чтобы сохранить порядок в целом.

Выше было сказано, что всякие частные изменения и движения подчиняются общим законам и вместе с тем служат сохранению целого как такового.

Учение Гольбаха о детерминизме страдает теми же недостатками, что и учение Спинозы. Определяя необходимость, как постоянную связь причины с ее следствиями, Гольбах отождествляет по сути дела причинность с необходимостью. А отождествление причинности и необходимости, как мы уже видели на примере Спинозы, приводит к отрицанию объективности случайности, к пониманию случайности как чисто субъективной категории.

Под случайностью Гольбах понимает абстрактную возможность ожидания противоположных результатов в отношении одного и того же явления. То же самое содержание

¹ Гольбах. Система природы, стр.37

вкладывалось им и в понятие свободы: Гольбах полагал, что человек имеет лишь абстрактную возможность поступать так или иначе, совершить какой-либо поступок или не совершить. Значит, и свобода и случайность, по Гольбаху, имеют иллюзорный характер.

Далее, отрицая случайность как объективную категорию, Гольбах низводил необходимость до уровня случайности, и необходимость, понимаемая абсолютно и механически, переходит в фатальность. «Фатализм – это вечный, неизбежный, необходимый, установленный в природе порядок или неизбежная вязь действующих причин с производимыми ими действиями... Необходимость, управляющая движениями физического мира, управляет также движениями мира духовного, в котором, следовательно, все подчинено фатальности»¹.

Человек, по мнению Гольбаха, является продуктом природы. Как и все другие части природы, он существует в ней и подчиняется тем законам, которым подчиняется сама природа. Человек не только не может освободиться от законов природы, даже если это представить как мысленное освобождение, но не может отклониться от той линии, по которой направляет его движение природа. Во всех своих проявлениях человеческое действие представляет собой «цепь необходимых причин и следствий, сообразных с законами, общими всем существам природы» (Гольбах).

Все состояния человеческой души: идеи, страсти, желания и т. д., все способы действия человека – есть необходимые следствия его собственных свойств и свойств тех мотивов, результатом воздействия которых они являются. Люди одинаково подчинены «законам природы как тогда, когда совершенно голые они бродят в лесах, с трудом добывая себе здесь пищу, так и тогда, когда, живя в цивилизованных, т. е. более богатых опытом обществах, и утопая под конец в роскоши, они измышляют с каждым днем тысячи новых

¹ Гольбах Система природы, стр.131

потребностей и открывают тысячи новых способов удовлетворять их»¹.

Никакой, даже относительной самостоятельности за человеческой деятельностью нельзя признать. Наоборот, она составляет якобы одну из частных линий движения природы вообще. Человеческая деятельность будет более результативной только тогда, когда она будет находиться во все большем соответствии с необходимостью окружающего мира. В противном случае человеческая деятельность не может удовлетворять тот основной принцип, который составляет исходную точку и цель всякого человеческого действия – принцип стремления к личной пользе.

Следовательно, задача людей заключается в том, чтобы изучить природу, ее законы, от неумолимого действия которых ничто не может отклониться, слепо и безропотно подчиняться этим законам, без всяких противодействий с их стороны покориться велениям этой универсальной силы, действия которой не могут быть нарушены никакой другой силой.

Короче говоря, «сколько бы мы не размышляли, мы вынуждены будем признать, что во всех своих поступках человек подчиняется необходимости и что его свобода воли есть химера, даже в системах теологов»².

Человек со дня рождения и до смерти во всех областях своей жизни подчиняется необходимости, т. е. он становится таким потому, что он должен был быть таким, ибо этого требовала необходимость. Его идеи, сто знания, безразлично, истинные или неистинные, являются необходимым результатом его воспитания, которое также подчинено многим другим обстоятельствам, не зависящим от людей. В результате полученного воспитания у человека складывается темперамент, который в свою очередь определяет его страсти и желания. Телесное и духовное состояние человека, его радость и горе, счастье и несчастье, разумность и неразумность и т. д. – все это

¹ Там же, стр.8

² Гольбах. Здравый смысл. М., 1941, стр.60

находится вне всякой зависимости от его воли. Более того, сама его воля зависит от воздействия внешних мотивов. Словом, человек является продуктом воспитания окружающей среды, в самом широком смысле этого слова, и ни на минуту не может быть свободным от ее законов.

«Человек – продукт среды». Это положение французских материалистов, при правильном его раскрытии имеет большую ценность. Его раскрытие заключается в выяснении и конкретизации того, что понимается под средой и в чем причина изменения самой среды. Для французских материалистов, в том числе для Гольбаха, среда – общественно-политический строй, законодательство и пр. – характеризуют человека, его нравы, вкусы и т. д. Но среда в свою очередь, по их мнению, определяется совершенством человеческого разума. Насколько совершенен человеческий разум, настолько будет справедливым и нормальным общественно-политический строй, законы государства и т. д. Вся беда французских материалистов заключается в том, что они не находят выхода из порочного круга: «Человек – продукт среды» – «Мнение правит миром». Причиной этого было то, что они не понимали решающей роли материально-производственной деятельности людей, они не могли видеть, что главной, определяющей основой всего хода развития общества является способ производства материальных благ. А, не видя решающей роли способа производства в развитии общества, они никак не могли правильно разрешить проблему свободы и необходимости.

Гольбах так же, как и Спиноза, резко выступает против учения о свободе воли как об абсолютном произволе, как независимости от законов природы. Для него кажется странным, что находятся люди, утверждающие, будто человек свободен и сам определяет свои поступки и свою судьбу независимо от действующих на него причин, что человеческая душа нематериальна, что она извлекает свои идеи из самой себя, совершенно не претерпевая воздействия внешних предметов. Согласно этой точке зрения, душа свободна от влияния физических законов. Только тело человека находится в сфере

действия этих законов. Свободная от подчинения внешним законам душа является хозяином своей судьбы, определяет цель и направление своих собственных действий, в силу внутренней энергии – свои желания, идеи и т. д.

Выступая против такого понимания свободы воли человека Гольбах утверждает, что «душа является просто телом, рассматриваемым по отношению к некоторым его функциям, более скрытным, чем другие... Если бы даже предположить нематериальность души, она всегда модифицируется вместе с телом, ...подчинена всем его движениям, при отсутствии которых она была бы инертной и мертвой; следовательно, душа подчинена влиянию материальных, физических причин, воздействующих на тело, способ бытия которого – постоянный или временный – зависит от материальных элементов, составляющих его ткань, образующих его темперамент, входящих в него вместе с пищей, проникающих и окружающих его»¹.

Свободный человек должен был бы быть сильнее всей природы, чтобы противостоять ее необходимым силам, или же он должен быть вне этой природы, чтобы не подвергаться воздействию этих законов. Но поскольку невозможно ни первое, ни второе, то, следовательно, нельзя говорить и о какой бы то ни было свободе человека.

Возникает законный вопрос: а в чем же причина появления идеи о свободе человека? Имеет ли эта идея под собой реальную основу, или она всего, лишь выдумка отдельных людей, простое заблуждение? Гольбах на эти вопросы отвечает очень просто: источник этого заблуждения в том, что люди недостаточно хорошо знают самих себя. Вместо того, чтобы изучать себя, люди опираются на ложное убеждение, что они поступают и действуют свободно, что мотивом всех их поступков и действий является их воля, которая целиком и полностью зависит от них самих. Они не могут прийти до понимания того главного мотива,

¹ Гольбах. Система природы, стр.111

который в конечном счете выступает определяющим в их действиях.

Человеку, по Гольбаху, присуще стремление к счастью и самосохранению. В различных формах своего появления это стремление в каждом данном случае является основной движущей силой человеческого действия.

Если человеку присущи вышеуказанные стремления, то он в силу своей сущности, необходимым образом должен любить и стремиться к тому, что доставляет ему удовольствие, и в той же мере он должен ненавидеть и избегать то, что доставляет ему неудовольствие. Следовательно, человек, преследуя свою личную выгоду, совершает тот или иной поступок или отказывается от него. Этот выбор поступков и составляет основу того утверждения, что люди свободны в своих действиях. А на самом деле, говорит Гольбах, этот выбор зависит вовсе не от самих людей, а от мотивов, толкающих человека на данный поступок.

Так, воздействие одного предмета или идеи об этом предмете побуждает нас к тому, чтобы овладеть им, т. е. воздействие мотива в данном случае определяет направление действия человека. Но новый предмет или новая идея об этом предмете одновременно воздействует на нас с большей силой, чем первый, и тем самым вынуждает нас отказаться от своего старого решения и принять новое, определяемое силой нового мотива.

Следующий пример, приведенный самим Гольбахом, является весьма показательным. Человек, мучимый жаждой, встречая источник, будет стремиться к тому, чтобы утолить свою жажду. Это стремление вовсе не доказывает его свободы. Он в данном случае не может поступить иначе. Он действует под влиянием необходимой силы того мотива, который определяет его поступок, т. е. жажды пить. Вдруг человеку сообщают, что источник отравлен. Как только он подвергается действию нового, более сильного мотива, чем первый (весь в том, что вода отравлена), он отказывается от своего первого стремления – пить воду. Отказ от первого решения вовсе не

доказывает свободы человека, а говорит лишь о том, что вторая необходимая причина, под воздействием которой он отказался от своего решения, оказалась более сильной, чем первая.

«Предположить, что человек может действовать свободно, – это все равно, что допустить, будто он может хотеть или выбирать без мотивов, или же будто он может помешать мотивам действовать на его волю. Так как действие является всегда результатом детерминированной определенным образом воли, и так как воля может детерминироваться лишь не находящимся в нашей власти мотивом, то отсюда следует, что мы никогда не властны над определениями нашей собственной воли, и что, следовательно, мы никогда не действуем свободно. Думали, что мы свободны на том основании, что мы обладаем волей и возможностью выбора; но при этом не обратили внимания на то, что наша воля приводится в действие причинами, не зависящими от нас, свойственными нашей организации или же, присущими природе вещей, воздействующих на нас»¹.

«Таким образом, – продолжает Гольбах, – благодаря тому, что мы не добираемся до причин, которые не действуют на нас, благодаря тому, что мы не умеем анализировать и различать сложные движения, происходящие в нас, мы считаем себя свободными. Это столь глубокое и, однако, иллюзорное чувство нашей свободы, на которое нам указывает, как на неопровержимое доказательство этой мнимой свободы, основывается попросту на нашем незнании. Пусть всякий попытается исследовать свои собственные поступки, разыскать их истинные мотивы, вскрыть их связь, и он убедится, что это ощущение собственной свободы является лишь химерой, не выдерживающей проверки опыта»².

Совершенно правильно выступая против такого понимания свободы, против индетерминизма, Гольбах, однако, не может найти верного решения вопроса и впадает в противоположную

¹ Гольбах. Система природы, стр.117

² Там же, стр.124

крайность – в фатализм. Другого и нельзя было ожидать. Исходный пункт, на котором базировалась система Гольбаха в объяснении общественной истории, вынуждал его так или иначе впасть в эту крайность. Этот исходный пункт был следующим: человек – часть природы, физическое существо, которое подчиняется «необходимым и неизменным законам» природы. Отсюда общество рассматривается им как механический агрегат абстрактных индивидов, объединенных соображениями личных интересов. Таким образом, общество подчиняется тем же закономерностям, что и природа.

С одной стороны, Гольбах в человеке видит только биологическое существо. Он не замечает другой, важной особенности, а именно, что человек есть совокупность общественных отношений, что в отличие от всех других животных он есть существо общественное, продукт общественно-исторического развития.

С другой стороны, общество и его закономерности поглощаются природой, растворяются в природе, и законы природы полностью распространяются на область общественной жизни.

Идеализм в понимании истории общества, созерцательность, метафизичность философских взглядов Гольбаха не дали ему возможности правильно решить поставленный вопрос. Следующими словами Маркса ясно определяется социальное значение философии Гольбаха вообще и его учения о свободе и необходимости в частности.

«...Теория Гольбаха есть исторически правомерная философская иллюзия насчет поднимавшейся тогда во Франции буржуазии, чью жажду эксплуатации еще можно было изображать как жажду полного развития личностей в общении, освобожденном от старых феодальных уз. Впрочем, освобождение, как его понимает буржуазия, т. е. конкуренция, была для XVIII века единственным возможным способом

открыть перед индивидами новое поприще более свободного развития»¹.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СВОБОДА У КАНТА

Постановка и решение проблемы свободы и необходимости у Канта вытекает из его философской системы в целом, из его дуализма, из деления единого мира на мир «вещей в себе» и мир явлений.

Трансцендентальная и практическая свобода у Канта служат тому, чтобы доказать правомерность, истинность основного нравственного закона – так называемого категорического императива: «Поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла быть вместе с тем и принципом всеобщего законодательства»².

Человек не мог бы поступать в соответствии с требованиями основного нравственного закона, если бы он не имел практической свободы. А практическая свобода основывается на трансцендентальной свободе и на разделении единого субъекта на субъект мира явлений и на субъект мира вещей в себе.

Что же такое трансцендентальная свобода?

Вопрос этот решается в антиномиях чистого спекулятивного разума. Одна из этих антиномий гласит:

Тезис: «Причинность, согласно законам природы, есть не единственная причинность, из которой могут быть выведены все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность».

Ход мыслей Канта при доказательстве этого положения следующий.

Допустим совершенно противоположное тезису: нет никакой другой причинности, кроме причинности, свойственной законам природы. Тогда все происходящее предполагает предшествующее ему состояние, из которого оно вытекает,

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т. IV. стр.397

² Кант. Критика практического разума, СПб, 1897, стр.38

согласно законам природы. Само предшествующее состояние в свою очередь также предполагает другое предшествующее ему состояние и так до бесконечности. Значит, мы не можем найти никакой полноты ряда в этой причинно-следственной цепи, в ряду друг от друга происходящих причин. Между тем Кант утверждает, что «закон природы состоит именно в том, что ничто не случается без достаточно определенной а priori причины»¹.

Итак, сам закон природы содержит в себе противоречие. С одной стороны, закон, согласно своему понятию, требует определенной полноты причин всего случившегося, с другой – он говорит о том, что всякая причина есть следствие другой, ранней причины. Мы не можем, следовательно, допустить утверждение того, что причинность, согласно законам природы, есть, единственная причинность.

«Ввиду этого необходимо допустить причинность, благодаря которой нечто происходит так, что причина не определяется в свою очередь никакой другою предшествующею причиной, согласно необходимым законам, иными словами необходимо допустить абсолютную самопроизвольность причин, т. е. способность самостоятельно начинать ряд явлений, развивающихся далее, согласно законам природы, или трансцендентальную свободу, без которой даже и в строе природы ряд явлений со стороны причин никогда не может быть закончен»².

Антитезис: Не существует никакой свободы, все совершается в мире только согласно законам природы.

Допустим противоположное антитезису: существует причинность, основанная на трансцендентальной свободе. Эта причинность есть способность безусловно начинать некоторое состояние, а следовательно, и ряд следствий его. При этой самостоятельности не только ряд событий начинается безусловно, самостоятельно, но и сама причина этого

¹ Кант. Критика чистого разума. СПб, 1908, стр.276

² Там же.

безусловного ряда, также не определяется никакой другой причиной, ничто ей не предшествует, посредством чего этот возникший ряд и его причина могли бы быть определены, согласно постоянным законам. Значит, эти последовательные состояния лишены всякой причинной связи, что в корне противоречит основному требованию закона причинности – временной последовательности и причинной обусловленности каждого события.

Трансцендентальная свобода не совместима с законом причинности. Нет никакой свободы, все подчинено необходимости, и мы должны искать связи и порядка природы.

«Свобода (независимость) от законов природы есть, правда, освобождение от принуждения, но также и от руководства какими бы то ни было правилами»¹.

Кант категорически выступает против тождественности законов свободы и законов природы, ибо, говорит он, если бы свобода имела законы, то она была бы не свободой, а природой. Значит, свобода и необходимость у него выступают как диаметрально противоположные и взаимоисключающие моменты. Если природа есть нечто подчиненное закономерности, то свобода есть отрицание этой закономерности. Первая из них позволяет следить за рядом причин все глубже и глубже, так как каждая причина обусловлена предыдущей причиной, вторая же обрывает руководящую нить правил, без которых невозможен непрерывный связный опыт.

Противоречие очевидно. Но в чем же выход? Как же согласуются свобода и необходимость? Нельзя же в отношении одного и того же явления утверждать два взаимно исключающих предиката?

Возможна ли свобода вообще, а если возможна, то в какой мере она согласуема с необходимостью природы? Другими словами, можно ли в отношении какого-нибудь действия говорить, что оно и необходимо и свободно, или можно лишь

¹ Кант. Критика чистого разума. СПб, 1908, стр.277

ставить вопрос альтернативно? По Канту, здесь опять-таки сбивает с пути разум «ложное предположение абсолютной реальности явлений». Действительно, если мы явления примем за вещи в себе, то свобода исчезнет, ибо об одном и том же действии, в одном и том же отношении нельзя утверждать два взаимоисключающих предиката – с одной стороны, то, что оно необходимо, с другой стороны, то, что оно свободно. Если же наоборот будем считать явления лишь тем, что они есть на самом деле, а именно, представлениями, связанными друг с другом, согласно эмпирическим законам, то эти явления должны иметь основания, не находящиеся в ряду явлений. Это основание (причина) не определяется явлениями, хотя его действия находятся в ряду явлений, подчиняются эмпирическим законам. «Поэтому действие в отношении его умопостигаемой причины может быть рассматриваемо, как свободное, и, несмотря на это, в отношении явлений оно может быть рассматриваемо, как результат их, согласный с необходимостью природы»¹.

«Если... принять предметы чувственного мира, – пишет Кант, – за вещи сами по себе и приведенные выше естественные законы вещей самих по себе, то противоречие будет неизбежно. Точно также, если представить субъект свободы подобно прочим предметам, как простое явление, то также нельзя избежать противоречия, ибо придется вместе утверждать и отрицать одно и то же об одинаковом предмете в одном и том же значении. Если же относить естественную необходимость только к явлениям, а свободу только к вещам самим по себе, то можно без всякого противоречия признать оба эти рода причинности, как бы ни было трудно или невозможно понять причинность свободы»².

Значит, возможность свободы допускается лишь в том случае, когда явления суть только представления, причина же их не есть представление, а вещь в себе.

¹ Кант. Критика чистого разума. СПб, 1908, стр.319

² Кант. Прологомены М.–Л., 1934, стр.238-239

«Под свободою в космологическом смысле, – говорит Кант, – я разумею способность самопроизвольно начинать состояние; следовательно, ее причинность не зависит в свою очередь, согласно закону природы, от другой причины, которая определяла бы ее во времени. Свобода в этом значении есть чистая трансцендентальная идея; она, во-первых, не содержит в себе ничего заимствованного из опыта, и, во-вторых, предмет ее также не может быть дан определенным ни в каком опыте, так как общий закон самой возможности всякого опыта состоит в том, что все случающееся имеет причину, следовательно, и проявляемая причиною причинность, которая сама случается или возникает, должна в свою очередь опять иметь причину; благодаря этому, вся область опыта, как бы далеко она не простиралась, становится совокупностью одной лишь природы. Но так как этим путем нельзя получить абсолютной целостности условий в области причинной связи, то разум создает себе идею самопроизвольности, способную самостоятельно начинать действовать, т. е. не предшествуемой другою причиною, которая в свою очередь определяла бы действие, согласно закону причинной связи»¹.

Двойная порочность кантовского учения вполне очевидна. Во-первых, свобода у него удаляется из реального мира в надэмпирической, сверхчувственный мир, во-вторых, так называемому миру явлений приписывается непреклонная необходимость, действию которой не может препятствовать никакая сила. Эта необходимость у него равна фатальности.

Более того, было бы грубейшей ошибкой думать, что Кант за категориями причинности, необходимости и т. д. признает объективное существование, рассматривает их как присущие самому миру явлений. Наоборот, Кант рассматривает их как субъективные формы человеческого познавательного аппарата, как продукты человеческого разума. Эти категории вносятся разумом в мир явлений, в природу для того, чтобы систематизировать хаотический чувственный материал,

¹ Кант. Критика чистого разума. СПб, 1908, стр.317

полученный в результате непосредственного человеческого опыта. Значит, априорные категории служат лишь упорядочению беспорядка, имеющегося в природе. По этому поводу Кант пишет: «...Порядок и законосообразность вносятся нами самими в явления, называемые нами природой, и не могли бы быть найдены в явлениях, если бы не были вложены в них первоначально нами самими или природой нашей души»¹.

Известно, что по Канту человеческое познание имеет дело только с миром явлений, т. е. с явлениями как представлениями. Другими словами, вещи сами по себе не могут быть объектом человеческого познания. Если это так, то человек не может познать также и свободу, относящуюся не к миру явлений, а к миру вещей в себе. О свободе мы не можем высказаться ни положительно, ни отрицательно. Из природы вещей, как явлений, нельзя объяснить свободу, ибо свобода не содержит в себе ничего опытного. Значит, бытие свободы так же непознаваемо, как и ее небытие. Свободу можно лишь мыслить. Мыслить же можно, по Канту, все то, что не противоречит себе в логическом смысле. А логическая непротиворечивость свободы, признанной в мире вещей в себе и необходимости, приписанной Кантом явлениям, была доказана выше. О свободе так же, как и о мире вещей в себе, к которому она относится, нельзя сказать ничего определенного, потому что все, что бы мы ни говорили о них, будет лишь нашей выдумкой, ибо они не могут быть предметом нашего познания. Более того, сам факт существования мира вещей в себе, а, следовательно, и свободы научно не доказуем, и потому в него надо просто верить. В. И. Ленин метко указал, что Кант закрывает двери науки, открывая место вере, религии. По сути чела религия также говорит о недоказуемости существования бога и требует, чтобы просто верили в него.

Вышеизложенная трансцендентальная свобода лежит в основе так называемой практической свободы Канта. А практическая свобода составляет непосредственную основу

¹ Кант. Критика чистого разума. Петроград, 1915, стр.99

основного нравственного закона – категорического императива. Кант пишет: «Если сознают возможность свободы действующей причины, то сознают не только возможность, но даже и необходимость морального закона, как высшего практического закона разумных существ, которым приписывается свобода причинности в их воли. Оба понятия соединены между собою так неразрывно, что практическую свободу можно определить и как независимость воли от всякого другого закона, за исключением только морального»¹.

Нравственность и ее высший закон основывается на способности свободы. Без свободы воли нравственный закон не может быть законом сам собою данным и, каково бы ни было это содержание, в нем не будет моральной принудительности. Значит, по Канту, учение о нравственности может быть научным только в том случае, если допускается способность свободного действия. С отрицанием свободы механически отклоняется возможность нравственного закона.

Под практической свободой Кант понимает «независимость воли от принуждения мотивами чувственности»².

Действия человеческой воли определяются не только необходимым воздействием чувственного мира. Человек обладает также способностью самостоятельно, независимо от чувственных мотивов, определять свои действия, т. е. он обладает свободой.

Если бы мы причинность в чувственном мире признавали как единственную причинность, то все события подчинялись бы ее строгому закону; каждое событие определялось бы какой-то предшествующей причиной. Так как человеческая воля определяется действием явлений, следовательно, она в своих поступках также определялась бы необходимыми мотивами, в таком случае нет спасения трансцендентальной свободе. Уничтожение трансцендентальной свободы сопровождается уничтожением практической свободы, а уничтожение

¹ Кант. Критика чистого разума. СПб, 1908, стр.98

² Там же, стр.317

последней, как было сказано, есть уничтожение основного нравственного закона. Выход из такого положения Кант опять-таки находит в раздвоении единого субъекта на так называемый интеллигибельный субъект, и на субъект эмпирический, или субъект мира явлений. В одном случае субъект обнаруживает себя как эмпирический индивид, и потому его акты, как явления, совершаются согласно постоянным законам природы. В другом случае, тот же субъект обнаруживает себя как умопостигаемый индивид, который являясь причиной вышеуказанных актов как явлений, сам, однако, не подчинен никаким условиям чувственности и никак не относится к числу явлений.

Возможно соединение этих сторон субъекта может мыслиться только таким образом, что все происходящее в субъекте, весь ряд его поступков во времени – есть следствие эмпирического характера, образующего общую и естественную причину всех этих поступков, сам же он имеет свое основание в интеллигибельном.

Кантовское понимание категорий вообще, пространства и времени в частности, как субъективных форм человеческой познавательной деятельности, или априорных, также вытекает из разделения единого материального мира на мир непознаваемых вещей в себе и на мир явлений, а также из того, что Канту необходима была свобода для обоснования основного морального закона. Свободу же Кант относит во вневременной и внепространственный мир. Если мы предположим по Канту, что пространство и время суть формы существования реального мира, то стирается всякое различие между вещами в себе и явлениями, они отождествляются, и те и другие будут находиться во времени и пространстве. В отношении же находящейся во времени и пространстве вещи нельзя утверждать полярно противоположные, взаимоисключающие вещи – свободу и необходимость. Значит, признание свободы, а тем самым и основного морального закона, требует рассмотрения пространства и времени не как свойств вещей самих по себе, а как субъективных форм человеческой познавательной деятельности.

В работе «Критика практического разума» Кант указывает, что для признания единственного носителя свободы – интеллигибельного индивида, чрезвычайно важно было обособление времени и пространства от существования вещей в себе.

Из всего сказанного совершенно понятно, почему Кант прибегает к столь искусственному разделению необходимости и свободы. Кантовская свобода не связана с деятельностью людей, она оторвана от действительности и есть по сути дела абстрактная свобода.

Резюмируя кантовское учение о свободе и необходимости, можно указать на ряд условных моментов.

Основные положения кантовской философии таковы, что, исходя из них, нельзя дать правильного, научного решения вопроса о свободе и необходимости. Правильное, научное решение этой проблемы требует в первую очередь признания объективного материального мира, т. е. материалистического решения основного вопроса философии. Оно требует также признания объективности закономерности и необходимости, присущих реальному миру, признания познаваемости его закономерностей. У Канта мы находим отрицательные ответы на все эти вопросы. Поначалу может показаться, что Кант дает положительный ответ на первое требование, т. е. признает существование объективной реальности, ибо он допускает существование мира вещей в себе, независящего от людей. Но более глубокое ознакомление с его учением обнаруживает, что его вещь в себе по сути дела «пустая абстракция». На самом деле, о какой вещи в себе может идти речь, если Кант открыто заявляет, что она не доказуема, она не может быть объектом человеческого познания, и поэтому в ее существование следует только верить? Мир вещей в себе непознаваем – вот стержневый принцип кантовской философии.

В «Философских тетрадах» В. И. Ленин дает блестящую характеристику этого принципа: «...(1). У Канта познание разгораживает (разделяет) природу и человека; на деле оно соединяет их; (2) у Канта «пустая абстракция» вещи в себе на

место живого шествия, движения знания нашего о вещах все глубже и глубже»¹.

Закономерность, необходимость так же, как пространство и время не присущи самому объективному миру. Они присущи человеческому рассудку и служат правилами, систематизирующими, упорядочивающими данные человеческого чувственного опыта.

Кантовское учение о свободе и необходимости представляет собой соединение одностороннего фатализма² с односторонним субъективным идеализмом. Разделение единого материального мира на мир вещей в себе и на мир явлений, приводит к тому, что он, с одной стороны, борясь против последовательного фатализма сам допускает абсолютное господство закономерностей в мире явлений, с другой – приписывает свободу миру вещей в себе. Свобода, таким образом, удаляется у него в надэмпирический, сверхприродный мир.

Под свободой он понимал и отсутствие причинной обусловленности, другими словами самостоятельную, самопроизвольную причинность. Отсюда ясно, почему возникали антиномии чистого спекулятивного разума и, в частности, третья антиномия, говорящая о противоречии свободы и необходимости.

ГЕГЕЛЕВСКОЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ

В отличие от Канта, который под флагом соединения свободы и необходимости окончательно их разъединяет, относя одну из них к области мира вещей в себе, а другую – к области мира явлений, Гегель устраняет этот разрыв между свободой и необходимостью, другими словами «преодолеывает» кантовское

¹ В.И. Ленин. Философские тетради. Госполитиздат, 1947, стр.65

² Выше уже было указано, что законы у Канта не объективные законы материального мира, а субъективные формы человеческого опыта, отсюда и понятно что понятие «фатализм» мы употребляем в данном случае в несколько ином смысле чем обычно.

разделение, рассматривая окружающий нас мир как инобытие абсолютной идеи. Гегель отбрасывает всякую вещь в себе и последовательно проводит ту точку зрения, согласно которой мысль, понятие о той или иной вещи, и есть сущность вещи в себе.

Выступая против «критической философии» Канта, которая соотношение трех понятий – человек, мышление, природа – понимает так, что мышление выступает как нечто разгораживающее нас и природу, Гегель указывает, что оно, наоборот, должно соединять их, что самые эти вещи, как будто бы стоят по ту сторону (jenseits) наших мыслей, сами суть (Gedankendinge) мысленные вещи... и «так называемая вещь в себе лишь мысленная вещь пустой абстракции»¹.

Однако у Гегеля это соединение природы и человека идет не по пути от материального к идеальному, а, наоборот, от идеального к материальному. Если основным исходным положением Спинозовской философии было то, что «порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей» (курсив мой. – Д. А), то основное положение гегелевской философии можно было бы выразить так: порядок и связь вещей те же, что и порядок и связь идей. В своей философии Гегель признавал тождество объекта и субъекта, но это тождество у него не есть тождество субъекта с объектом, мысли с вещью а, наоборот, тождество объекта с субъектом, вещи с мыслью.

Исходным пунктом философии Гегеля является абсолютная идея. В целом его философская система представляет собой характеристику трех этапов саморазвития абсолютной идеи. На первом этапе она выступает как идея в себе и для себя, на втором – она отчуждается, отталкиваясь от самой себя, превращается в свое инобытие, и, наконец, она возвращается из своего инобытия внутрь себя. Для Гегеля законы диалектического развития, впервые сформулированные им, хотя и в мистической форме, есть по сути дела законы саморазвития абсолютной идеи, а инобытие этой идеи – внешний мир,

¹ В.И. Ленин. Философские тетрады, стр.65

развивается на основе этих законов. Значит, для Гегеля вещи и предметы возникают, развиваются и уничтожаются, повторяя развитие абсолютной идеи. Многообразие мира есть лишь отражение многообразия в области чистой мысли.

Краткое ознакомление с основными положениями гегелевской философии позволяет понять, что на базе такого идеалистического разрешения основного вопроса философии Гегель не мог дать правильного решения проблемы свободы и необходимости.

Все вышеизложенное, однако, не дает нам права, игнорировать заслуги Гегеля в области философии вообще, в решении проблемы свободы и необходимости, в частности.

Еще К. Маркс в послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» писал: «Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал исчерпывающую и сознательную картину ее общих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове»¹.

Заслуга Гегеля в том, что он выступал с резкой критикой кантовского понимания свободы и необходимости. Он указывал, что «критическая философия» в круг своего рассмотрения включает и проблему необходимости и свободы. При этом ответ ее на этот вопрос сводился к тому, «что природу она считала подчиненной в ее действиях необходимости, а дух – свободным»².

Будучи идеалистом Гегель оправдывает такое различие духа и природы и считает, что оно «несомненно, существенно и имеет свое основание в глубинах самого духа». Но он выступает против самого факта противопоставления свободы и необходимости. Для него «свобода и необходимость, как абстрактно противостоящие друг другу, принадлежат лишь области конечного и значимы лишь на его почве. Свобода, которая не имела бы внутри себя никакой необходимости, и

¹ К.Маркс. Капитал, т. 1, Госполитиздат, 1949, стр.19

² Гегель. Сочинения, т.1, М., – Л., 1929, стр.73

одна лишь необходимость без свободы суть абстрактные и, следовательно, неистинные определения»¹.

Гегель указывает, что нельзя дать более или менее правильный и удовлетворительный ответ на этот вопрос, если заниматься только фиксированием абстрактных определений, как чего-то окончательного и будто бы имеющего свое самостоятельное существование.

Кроме того, он выступает против учения о свободе воли, понимаемой как произвол. Представители этого учения понимают под свободой воли абсолютный произвол, другими словами, рассматривают волю в форме случайности, потому что у них свобода отождествляется со случайностью.

Гегель допускает произвол, как способность определять себя к тому или иному, как существенный момент свободной воли. Но этот произвол не есть сама свобода, а есть формальная свобода. Истинная свободная воля, по Гегелю, та, которая, наряду с тем, что содержит в себе произвол в снятом виде, «создает свое содержание как само по себе прочное»². У воли же, которая остается на ступени произвола даже тогда, когда она решает в пользу справедливого, наличествует такое представление, что при желании она могла бы решить в пользу другого поступка. Гегель совершенно прав, говоря, что при таком понимании свободы противопологаются друг другу форма и содержание данного поступка. Содержанием произвола является данное, уже совершившееся событие, основание которого находится не в самой воле, а во внешних обстоятельствах. Свободной же в этом случае по отношению к данному содержанию является форма выбора, которая представляет собой формальную свободу. «Формальная свобода, – пишет Гегель, – и должна рассматриваться лишь как мнимая свобода, поскольку тем же внешним обстоятельствам, в которых имеет свое основание преднайдённое волей

¹ Там же.

² Гегель. Сочинения, т.1, стр.224

содержание, мы должны приписывать также и то, что воля решает как раз в пользу одного, а не другого»¹.

Свободу, понимаемую как произвол, Гегель называет абстрактной, бессодержательной свободой, которая и есть, по его мнению, действие слепой необходимости. «Человек в своем частном мнении и волеи действует по капризу и произволу, и поэтому из его действий часто выходит совершенно другое чем то, что он предполагал и хотел»².

«Свобода вообще имеет место только там, где господствует закон, а не произвол индивидуума»³.

Гегель выступает также против фатализма французских материалистов, которые ставили человека в полную зависимость от закономерностей природы и тем самым рассматривали человека как абстрактного, созерцательного индивида. Гегель освобождает человека от фатальной зависимости его от материального мира.

Как видно, Гегель не соглашался с постановкой вопроса, бывшей до него, а именно, абстрактно-метафизической, вневременной постановкой: свободна человеческая воля или нет? Диалектический метод, даже в его идеалистической форме, каким он был в руках Гегеля, дал ему возможность преодолеть вышеуказанную метафизическую постановку проблемы свободы и необходимости и сделать шаг вперед в ее решении. Он впервые в истории философии, хотя и идеалистически, рассмотрел категории свободы и необходимости с исторических позиций. Для него свобода не есть нечто застывшее, раз навсегда установленное, она на каждом данном этапе развития есть продукт или результат исторического процесса. Поэтому свободу надо рассматривать как нечто конкретное, имеющее строго определенное содержание на каждом этапе исторического развития.

Всякий результат, рассмотренный вне связи с процессом, подготовляющим данный результат, есть мертвый, застывший,

¹ Там же

² Гегель. Сочинения, т.1, стр.248

³ Гегель Философская пропедевтика. М., 1927, стр.46

неподвижный. Стало быть, и свобода, рассматриваемая вне связи с тем историческим процессом, продуктом которого она является, будет выглядеть не как живая, действующая, реальная свобода, а как мертвая, неподвижная и абстрактная.

Гегелю принадлежит и та заслуга, что он впервые в истории философии, хотя и на идеалистической основе, дал правильное решение соотношения свободы и необходимости, т. е. он понял их диалектику. Свобода, по Гегелю, есть познанная необходимость, и это познание есть все более и более углубляющийся процесс. Уровень познания необходимости на каждом этапе исторического развития зависит от уровня человеческого познания.

«Необходимость как таковая, правда, еще не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее внутри себя как снятую»¹.

Но одно только указание на то, что свобода предполагает необходимость и содержит ее в себе как снятую, другими словами, исторический и диалектический подход к соотношению категорий необходимости и свободы, еще не говорит о том, что данная проблема тем самым решается научно, с материалистических позиций. Чтобы определить философскую линию того или иного решения вопроса надо выяснить, какое содержание вкладывается в понятие, в данном (случае в понятия «свобода» и «необходимость»).

Выше было указано, что гегелевская философия не имеет дело с материальным миром как таковым. Объектом ее исследования является абсолютная идея на различных ступенях ее саморазвития. Стало быть, и категории необходимости и свободы являются у Гегеля категориями, характеризующими само развитие этой абсолютной идеи. Они относятся к области инобытия абсолютной идеи – к природе, поскольку последняя составляет момент саморазвития абсолютной идеи.

Гегель указывает, что «как субстанцией материи является тяжесть, так мы должны сказать, субстанцией, сущностью духа

¹ Гегель. Сочинения, т.1, стр.261

является свобода»¹. Но эта сущность не раскрыта абсолютному духу с самого начала его саморазвития. Она раскрывается постепенно в процессе саморазвития, которое по сути дела сводится к самопознанию абсолютного духа. Та же самая свобода выступает как необходимость саморазвития духа, поскольку она еще не понята. Следовательно, через необходимость осуществляется развитие, а развитие абсолютной идеи есть обнаружение ее в ее различных определениях, ибо конечной целью этого саморазвития является самопознание идеи. Обнаружение идеи в различных определениях не есть одноактное действие. Оно происходит на протяжении всего хода развития вплоть до того момента, когда абсолютная идея познает сама себя в человеческом обществе и в процессе человеческого познания, выясняет тождество материального бытия и самой себя и таким путем полностью освобождается от своего инобытия.

Поэтому-то у Гегеля понятие выступает как истина необходимости. Пока не понята необходимость, т. е. пока не раскрыта истина ее, она слепа. «Слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не постигается в понятии...»².

Гегель указывает на три момента процесса необходимости: условия, предмет и деятельность. При наличии определенных условий предмет необходимо становится действительным. Значит, атрибут действительности может распространяться только на необходимые явления.

«Развитая действительность, как совпадающая в едином смена внутреннего и внешнего, смена их противоположных движений, объединенных в одно движение, есть необходимость»³.

Действительность есть реальная возможность, которая является внутренней по отношению к действительности и при определенных условиях переходит в нее, а действительность в своем развитии обнаруживается как необходимость. Таким

¹ Гегель. Сочинения, т. VIII, 1935, стр.17

² Гегель. Сочинения, т. I, стр.248

³ Там же, стр.246-247.

образом, необходимость у Гегеля определяется «как единство возможности и действительности»¹.

По Гегелю, нельзя смотреть на необходимость как на нечто только опосредствованное, т. е. существующее не само через себя в своей непосредственности, а через нечто другое. В таком случае мы не можем различить необходимость от случайности. «Необходимость поэтому в себе есть единая, тождественная с собою, не полная содержания сущность, которая так отражается внутри себя, что ее различия принимают форму самостоятельных реальностей, и что тождественное есть вместе с тем, как абсолютная форма, деятельность снятия в опосредствованности и опосредствовании в непосредственности. То, что необходимо, существует через некое другое, которое распалось на опосредствующее основание (предмет и Деятельность) и на некую непосредственную действительность, на случайное,, которое вместе с тем есть условие»².

Другими словами необходимость включает в себя как опосредственное общее, существенное, так и непосредственный круг обстоятельств.

Гегель выступает против понимания необходимости как простого детерминирования извне, т. е. определенного действия, происходящего под влиянием внешнего толчка в определенном направлении. Он называет такую необходимость внешней, а не подлинно внутренней, которая по сути дела и есть свобода.

Если в гегелевские понятия будем вкладывать не то содержание, которое вкладывалось самим Гегелем, а именно, будем рассматривать их как формы отражения развивающегося материального мира (говоря словами Ленина, если Гегеля будем читать материалистически), то сформулированные им положения, являются весьма ценными.

У Гегеля необходимость и божественное провидение выступают не как исключающие друг друга, а, наоборот, как совпадающие по содержанию. Когда он говорит, что мир

¹ Там же, стр.247

² Гегель. Сочинения, т.1, стр.251-252.

управляется провидением, то подразумевает цель, имеющую характер осознанной необходимости. Ожидаемая цель была известна уже до получения результата, и результат соответствовал предусмотренной цели.

То же самое мы увидим, если будем рассматривать целесообразную деятельность человека, т. е. деятельность, основывающуюся на осознанной необходимости. Здесь также цель представляет такое содержание, которое известно нам уже заранее. Такая деятельность поэтому не слепа, а зряча.

В первом случае, понятие цели выступает как основа божественного провидения; во втором – она есть истина необходимости. Истиной же необходимости является свобода.

Выше был о уже сказано, что, по Гегелю, «человек в своем отличии от бога» в своей индивидуальной деятельности, если он поступает, согласно своему произволу, не всегда достигает того, что он хочет. Он может обладать свободой, т. е. получать в результате своей деятельности то, что уже заранее им ставилось перед собой, как цель, только тогда, когда он подчиняет свою волю абсолютной воле, в своей деятельности подчиняется божественному провидению. Другими словами, полной свободой обладает только абсолютная идея. Человек же, если он хочет быть свободным, должен свои определенные чувственные побуждения, желания подчинять своему разуму, познанию абсолютной идеи, – высшему самопознанию.

Всемирная история, пишет Гегель, «является обнаружением духа в том виде, как он вырабатывает себе знание о том, что он есть в себе, и подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю»¹.

Всемирная история есть применение и внедрение принципа свободы к людским отношениям, что является длительным процессом. В начале этого процесса народы (восточные) не понимали того, что люди свободны. Для них свободным был только один. Поэтому этот один и является по сути дела

¹ Гегель. Сочинения, т. VIII, стр.18.

правителем-деспотом. У греков это понимание уже более развито. Они относят свободу к группе людей. Но германские народы в христианстве доходят до сознания того, что человек как таковой свободен, «что свобода духа составляет самое основное свойство его природы»¹ (курсив мой. – Д. А.).

Гегель в этом процессе рассматривает человека не как активное существо, создающее своей деятельностью собственную историю, а как существо, деятельность, желания и интересы которого являются «орудием и средством мирового духа, для того, чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее; и эта цель состоит лишь в том, чтобы найти себя, придти к себе и созерцать себя как действительность»², т. е. в свободе мирового духа.

«Гегель делает человека человеком самосознания, вместо того, чтобы самосознание сделать самосознанием человека, – действительного человека, т. е. живущего в действительном, предметном мире и им обусловленного. Он ставит мир на голову и по этой причине уничтожает в своей голове все пределы, что им, однако, нисколько не мешает существовать для дурной чувствительности, для действительного человека»³.

Человек у Гегеля выступает не как творец истории, а как пассивное, созерцающее существо, как свидетель исторического процесса. Государство есть форма реализации конечной цели абсолютного духа. Процесс реализации, как было указано выше, очень длительный процесс. Рабство не сразу прекращается, и государственное устройство не сразу основывается на принципе свободы. Так, в Пруссии этот длительный процесс, завершился созданием прусского государства. Все же предшествующие прусской монархии формы государства в большей или меньшей степени, но отнюдь не полностью, основывались на свободе. А потому-то и «всемирная история, – пишет Гегель, – есть

¹ Там же.

² Гегель. Сочинения, т. VIII. стр.24-25

³ К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т. III. ИМЭЛ, 1933, стр.225

прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости»¹.

Прусская монархия, по Гегелю, есть полное обнаружение абсолютного духа, конечная, высшая ступень его саморазвития. Здесь он полностью осознает свою необходимость и становится свободным. Суть государства, восхваляемого Гегелем, как воплощение всего справедливого, как проявление полной свободы, как «действительность конкретной свободы» очень точно определена Ф. Энгельсом.

В конце XVIII столетия, как раз в то время, когда Гегель говорил о Германии как о действительности конкретной свободы, она «была гниющая и разлагающаяся масса. Никто не чувствовал себя хорошо. Ремесло, торговля, промышленность и земледелие были доведены до самых ничтожных размеров. Крестьяне, торговцы и ремесленники испытывали двойной гнет: кровавадного правительства и плохого состояния торговли. Дворянство и князья находили, что их доходы, несмотря на то, что они все выжимали из своих подчиненных, не должны были отставать от их растущих расходов. Все было скверно, и в стране господствовало общее недовольство. Не было образования, средств воздействия на умы масс, свободы печати, общественного мнения, не было сколько-нибудь значительной торговли с другими странами; везде только мерзость и эгоизм – весь народ был проникнут низким, раболепным, гнусным торгашеским духом. Все прогнило, колебалось, готово было рухнуть, и нельзя было даже надеяться на благотворную перемену, потому, что в народе не было такой силы, которая могла бы смести разлагающиеся трупы отживших учреждений»².

Таким образом, материалистическая метафизика, с одной стороны (с ее недостатками и ограниченностями), а идеализм (как объективный, так и субъективный), с другой – составляют по существу две абстрактные крайности, искажавшие правильное решение проблемы свободы и необходимости.

¹ Гегель. Сочинения, т. VIII. стр.19

² К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т. V. стр.6-7

Метафизический материализм рассматривает природу как объективную, детерминированную, имеющую свои законы, и ставит общество в полную зависимость от природы, не признает специфических законов общественного развития, а объясняет его природной закономерностью. А поскольку в то время из всех наук о природе механика твердых тел была самая развитая, то механические законы распространялись на все другие области действительности, в том числе и на общественную жизнь. (Механистичность и была одной из ограниченностей домарковского материализма, на которую указывал Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» и В. И. Ленин в работе «Карл Маркс»).

Вторым моментом ограниченности прошлого материализма является то, что он не был способен видеть мир как процесс, как нечто находящееся в бесконечном и непрерывном историческом развитии. Он был далек от диалектического подхода к явлениям, и это было в полном соответствии с господствующим в то время метафизическим методом мышления. Для него природа находится в вечном движении. Это положение высказывалось многими представителями метафизического материализма (Гольбах, Дидро и др.). Но под движением они понимали движение не по спирали, а по кругу, движение, которое в конечном счете «приводило к одним и тем же последствиям» (Энгельс). Вот почему домарковский материализм не способен был видеть в свободе и необходимости двух моментов развития одного и того же явления, взаимопереходящих и взаимодополняющих категорий.

Наконец, домарковский материализм сущность человека понимает абстрактно. Человек не является для него совокупностью общественных отношений. Следовательно, вся его деятельность рассматривалась не как деятельность общественного существа, живущего в конкретных условиях, окруженного такими же конкретными общественными существами, как он сам, а как деятельность абстрактного индивида.

Такой взгляд на человека и на общество приводил к тому, что, во-первых, метафизические материалисты «...в лучшем

случае рассматривали лишь идейные мотивы исторической деятельности людей, не исследуя того, чем вызываются эти мотивы, не улавливая объективной закономерности в развитии системы общественных отношений, не усматривая корней этих отношений в степени развития материального производства, во-вторых, прежние теории не охватывали как раз действий масс населения...»¹. Другими словами, метафизические материалисты были идеалистами в понимании общественной жизни. Отсюда и вытекает их созерцательность, непонимание значения «революционно-практической деятельности».

Идеализм же рассматривает дух и его свободу, в независимости от природы, как нечто самостоятельное, более того, как первооснову природы, как творца ее. Действительность выворачивается наизнанку. Вторичное, производное, продукт природы – дух превращается в «творца» природы. Кроме того, идеализм рассматривает дух и его свободу, отвлекаясь от общественной практики, от общественного труда, благодаря которым и в процессе которых как раз и развивается, усвершенствуется и углубляется человеческое познание, и человек все шире и все глубже познает окружающие его природные и общественные силы и тем самым приобретает возможность, практически используя их в своей деятельности, освободиться от угнетающего воздействия указанных сил.

Краткая формулировка всего изложенного дана в следующем положении Маркса: «Свобода определялась до сих пор философами двояко: во-первых, как власть, как господство над обстоятельствами и отношениями, в которых живет индивид (курсив мой. – Д. А.), – так она определялась всеми материалистами; с другой же стороны, – как самоопределение, избавление от действительного мира, как лишь мнимая свобода духа, – так она определяется у всех идеалистов, особенно у немецких»².

¹ В.И. Ленин. Сочинения, т.21, стр.40

² К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.IV, стр.281

Глава вторая

СВОБОДА И НЕОБХОДИМОСТЬ – КАТЕГОРИИ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Каждая задача, стоящая перед практической или теоретической деятельностью людей, требует необходимых и достаточных условий и предпосылок, без которых немислима возможность их осуществления. Более того, в науке, в общественно-историческом развитии, на передний план выдвигаются лишь те задачи, те проблемы, для действительного решения которых уже имеется достаточно сил и средств, или таковые находятся в процессе становления. Этот принцип свидетельствует о закономерном характере как самого объективного материального мира, так и науки, отражающей объективные процессы и явления, происходящие в мире. Объективный мир и его отражение – наука не представляют собой хаотического скопления случайных фактов, не имеющих между собой внутренней связи. В них господствует закономерность, все в них взаимообусловлено и взаимозависимо. В объективном мире одни явления закономерно связаны с другими и столь же закономерно сменяются третьими, причем эта смена одного явления другим осуществляется путем диалектического отрицания, т. е. путем диалектического снятия некоторых моментов отрицаемого явления. Как в общественно-историческом развитии, так и в науке возникают задачи, которые подготовлены предшествующим ходом развития, и попытка воспрепятствовать их разрешению рано или поздно должна кончиться поражением. Как можно, например, ставить в упрек общественной истории то, что она в своем развитии проходит такие этапы, как первобытнообщинный строй, рабовладельческий строй, феодализм, капитализм, коммунизм, причем именно в такой последовательности, а не в обратной; или как можно требовать,

чтобы общество' в целом в своем развитии не прошло такую общественно-экономическую формацию как капитализм. Точно также нельзя ставить в упрек естествознанию то, что закон сохранения и превращения энергии был открыт в середине XIX века, а не в V веке. Дело в том, что каждое из указанных явлений имеет объективную логику своего развития, которое не зависит от того, желают люди этого или не желают, требуют они этого или не требуют.

В этом отношении весьма интересную картину представляет история философии. Каждая философская система является необходимым звеном длинной цепи истории философии и не может быть понята вне связи с другими системами. В процессе формирования каждая из них заимствует у предшествующих решение ряда вопросов, и сама в свою очередь в той или иной мере служит основой для формирования последующей.: Не будь древней философии, не было бы философии, нового времени, а не будь последней, не было бы и марксизма. Марксизм никак не мог возникнуть, скажем, в XIV веке. Он возник в середине XIX века, как вполне закономерный продукт развития науки и философии.

Причина же развития науки и философии заключается не в них самих, а в материальной основе – в общественном производстве.

Таким образом, для решения той или иной задачи науки и философии необходимо, во-первых, достаточное развитие самой науки и философии и, во-вторых, и это главное, должна существовать соответствующая материальная основа.

Одной из таких задач, возникших в ходе развития философии была проблема свободы и необходимости.

В домарксовской философии эта проблема не только не могла быть правильно решена, но не была даже поставлена во всем ее объеме, т. е. в единстве трех ее аспектов: господство над природными силами, господство над силами общественной жизни и господство над самим собою. Проблема не могла быть всесторонне освещена потому, что не было той исторической силы, которая была бы способна осуществить господство людей

над общественными явлениями, от чего в конечном счете зависит и результат господства людей над природой. Иначе говоря, не было условий для практического осуществления свободы в ее целостности; к тому же домарксовские философские учения были односторонни и ограничены. Одни из них, материалистически решая основной вопрос философии применительно к природе, остаются на идеалистических позициях в решении этого вопроса применительно к общественной жизни, другие идеалистически решают основной вопрос философии и в первом и во втором случаях; одни являются диалектиками, но идеалистами, другие материалистами, но метафизиками. Правильное же решение проблемы свободы и необходимости требует до конца последовательной материалистической и диалектической позиции в решении основного вопроса философии.

Уже сама марксистская постановка вопроса о свободе и необходимости коренным образом отличается от домарксовской постановки. Марксизм рассматривает свободу не как чисто психологическую проблему (свобода воли), или как чисто гносеологическую проблему (как это было у Спинозы и Гегеля), а как проблему, охватывающую и теоретическую и практическую деятельность людей.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ МАРКСИСТСКОГО РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ

Прежде чем приступить к диалектико-материалистическому анализу проблемы свободы и необходимости, остановимся на основных гносеологических и социальных предпосылках марксистского решения этой проблемы, другими словами, на тех принципах марксистской философии, которые обуславливали научное решение проблемы необходимости и свободы.

В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» с исчерпывающей ясностью указывает на гносеологические

предпосылки, на которых должно основываться научное решение философских проблем, в том числе и учение о необходимости и свободе:

1. Признание объективного материального мира, существующего вне и независимо от человека и отражаемого в его сознании через органы чувств, а также признание объективных законов, объективной необходимости и причинности, присущих самому этому миру.

Существует ли материальный мир объективно, т. е. независимо от человеческого сознания и до него, или он зависит от существования человеческого сознания, духа вообще – вот в чем основной водораздел между материализмом и идеализмом. Главным пунктом, в котором сходятся все разновидности идеализма, является именно отрицание первичности объективной реальности; это – главная ось, которая, проходя сквозь все идеалистические учения, объединяет их в единый лагерь.

Действительный мир – это мир идей, а видимый нами мир есть лишь тень, лишь отблеск этого действительного мира идей; мир есть комбинация наших ощущений, или комплекс моих ощущений; мир есть моя воля или мое представление; мир есть инобытие, отчуждение абсолютной идеи и т. д. и т. п. Вот комплекс «различных» ответов философов-идеалистов на вышепоставленный кардинальный вопрос. Между этими ответами нет принципиальной разницы, суть одна: отрицание первичности объективного, материального мира.

Беркли считает вообще бессмыслицей утверждение того, что вне нас существует какой-то мир. Существовать – это значит быть воспринимаемым. Беркли полагает, что среди людей распространено странное мнение, «будто дома, горы, реки, одним словом, все ощущаемые предметы имеют естественное или реальное существование, отличное от их воспринимаемости умом»¹. Все вышеуказанные объекты, по Беркли, есть ничто иное, как вещи, воспринимаемые нами. А поскольку мы

¹ Беркли. Трактат о началах человеческого знания. СПб, 1905, стр.62

воспринимаем наши собственные идеи, то вещи есть комбинации наших ощущений. То же самое по сути дела повторяется махистами, только в несколько иных терминах и в более завуалированной форме, чем это было у откровенного субъективного идеалиста Беркли. Утверждая, что человеческое «Я» и среда, или «не-Я» находятся в неразрывной координации, и, что в этой неразрывной или принципиальной координации центральным, определяющим членом является «Я», а «не-Я», т. е. среда является зависимой от «Я», Авенариус повторяет то же самое, что и Беркли, а именно, что «не-Я» существует только тогда, когда «Я» воспринимает его, или когда существует «Я». Не трудно догадаться, что это есть также повторение сказанного, еще задолго до возникновения махизма, немецким субъективным идеалистом Фихте.

Возьмем другого представителя махизма, Карла Пирсона, автора объемистого труда «Грамматика науки». «Внешний мир, – пишет К. Пирсон в разделе, посвященном законам природы, – это конструктор. Он состоит из объектов, конструированных отчасти из непосредственных чувственных впечатлений, отчасти из накопленных отпечатков. Благодаря этому, «внешний мир» по самому существу своему обусловлен способностями восприятия и воспоминания»¹.

Внешний мир сконструирован из непосредственных чувственных впечатлений – вот основной вывод Пирсона.

Мысли приведенных нами авторов настолько ясны, что вряд ли требуются особые разъяснения. Скажем только, что все они в различных формах выражают одно и то же содержание: нет объективно существующего реального материального мира. В. И. Ленин пишет: «Мир есть мое ощущение; не-Я «полагается» (создается, производится) нашим Я: вещь неразрывно связана с сознанием; неразрывная координация нашего Я и среды есть эмпириокритическая принципиальная координация; – это все

¹ К.Пирсон. Грамматика науки. СПб, 1911, стр.106

одно и то же положение, тот же старый хлам с немного подкрашенной или перекрашенной вывеской»¹.

Представители многих современных (буржуазных) философских течений (прагматисты, неопозитивисты) в принципе не ушли дальше махистов в решении данного вопроса. Новое, что они дали в этом вопросе, заключается только в перекрашивании и в перефразировке старого.

Такие представители прагматизма, как Джемс, и Дьюи, полностью солидарны с Беркли в этом, вопросе. «Материю мы знаем, – пишет Джемс, – лишь как наши ощущения цвета, формы, твердости и прочее. Они именно представляют наличную стоимость этого понятия. Разница между бытием и небытием материи выражается для нас лишь в том, имеем ли мы или нет подобные ощущения. Словом, эти ощущения представляют собой единственное содержание, связываемое нами со словом материя. Беркли, таким образом, не отрицает материи, он просто рассказывает нам, в чем она состоит. Она – название для известной группы наших ощущений; постольку она и истинна»².

«Объективная действительность, – пишет Дьюи, – которая удостоверяет истину идеи, не представляет собой внешнего antecedenta идеи или временного сосуществования с идеей. Это то, что следует за идеей...»³.

Неопозитивисты также пытаются устранить из философии понятие о материи, как понятие метафизическое, бессмысленное, поскольку материя как таковая не дана нам в непосредственном опыте. Первичным для неопозитивистов является опыт, т. е. по существу психическое.

Словом, учения всех философов, которые за исходное, первичное берут «Я», сознание вообще, абсолютный дух, волю и т. д. – назвать его можно как угодно, это дела не меняет, – не могут быть основой для научного, правильного решения проблемы необходимости и свободы. Признание объективно

¹ В.И. Ленин. Сочинения, т.14, стр.57

² В.Джемс. Прагматизм. СПб, 1910, стр.59

³ См. И.Лингарт. Американский прагматизм. М.,1954, стр.33

реального материального мира есть первая и основная предпосылка научного решения исследуемой проблемы.

2. Вторым основным моментом является признание того, что «решительно никакой принципиальной разницы между явлением и вещью в себе нет и быть не может. Различие есть просто между тем, что познано, и тем, что еще не познано, а философские измышления насчет особых граней между тем и другим, насчет того, что вещь в себе находится «по ту сторону» явлений (Кант), или что можно и должно отгородиться какой-то философской перегородкой от вопроса о непознанном еще в той или иной части, но существующем вне нас мире (Юм), – все это пустой вздор, Schrulle, выверт, выдумка»¹.

Вопрос о познаваемости мира и его закономерностей является второй основной предпосылкой научного материалистического решения философских проблем, в том числе и проблемы свободы и необходимости. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» указывает, что второй стороной основного вопроса философии является вопрос о том, в каком же отношении находятся наши мысли к окружающей нас действительности? Может ли наше мышление познать действенный мир? Насколько верными отражениями объективной действительности являются наши понятия и представления?

В ответах на этот вопрос среди философов не было и сейчас нет единогласия: одни положительно отвечают на поставленные вопросы, другие же – отрицательно. Познаваемость мира отстаивали не только материалисты, но и некоторые идеалисты, например, Гегель. Однако у Гегеля сам внешний мир есть инобытие абсолютного духа, и его познание по сути дела процесс самосознания абсолютного духа. Значит, в конечном счете у Гегеля речь идет не о познании самих вещей, как первичных, существующих независимо от духовного, а о познании вещей как производных, как сотворенных.

¹ В.И. Ленин. Сочинения, т.14, стр.90-91

Философы же агностики утверждают, что сущность окружающих нас вещей навсегда остается для нас непознаваемой. Познание они ограничивают обычно явлениями и считают недоступным для человеческого разума все, что лежит за пределами мира явлений. Человеческий разум не в состоянии доказать существование или несуществование мира вещей в себе, лежащего за пределами нашего опыта. Верно утверждают агностики, что наши знания основываются на данных, полученных нашими органами чувств, но при этом они сомневаются в том, «что наши чувства дают нам верные изображения воспринимаемых ими вещей»¹.

«...Когда он (т.е. агностик. – Д.А.) говорит о вещах или об их свойствах, то он в действительности имеет в виду не самые эти вещи или их свойства, о которых он ничего достоверного знать не может (по собственному признанию агностика. – Д. А.), а лишь те впечатления, которые они произвели на его чувства»².

Объединяющим принципом всякого рода агностицизма, будь то агностицизм кантианского толка, допускающий существование вещей в себе, но отрицающий их познаваемость, или агностицизм юмовского толка, не допускающий существования вещей в себе, есть принципиальное отгораживание явлений от сущности, ощущения от ощущаемого, вещи для нас от вещи в себе.

Опровержение агностицизма заключается не в теоретических рассуждениях, не в схоластических спорах, а в общественной практике. Кто может, например, утверждать, что громадная энергия, освобождающаяся в результате расщепления ядра атома такого вещества, как уран, не имеется в самом ядре этого вещества, существующего вне человеческого сознания, а вкладывается в него человеком в момент когда он приступает к совершению операций расщепления? Это могут утверждать только сознательные враги науки и философии.

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Избранные произведения, т.II. стр.90

² К.Маркс и Ф.Энгельс. Избранные произведения, т.II. стр.90

Марксизм доказал познаваемость мира и его закономерностей. Это ему удалось потому, что марксизм является философией жизни, действия, философией практического преобразования мира.

3. «В теории познания, как и во всех других областях науки, следует рассуждать диалектически, т. е. не предполагать готовым и неизменным наше познание, а разбирать, каким образом из незнания является знание, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным»¹.

Диалектический подход к теории познания, как и к самой действительности, дает возможность избежать метафизического отношения к проблеме свободы и необходимости. С одной стороны, нельзя ставить вопроса об общественной необходимости, как необходимости, которая была бы действительна для всех времен и при всех условиях. Сама необходимость не есть нечто застывшее и раз навсегда определенное, она находится в постоянном развитии и изменении. Кроме того, на каждом этапе развития необходимость выступает в разных формах своего проявления. Так вначале необходимость выступает только в виде возможности (а возможностей, как известно, бывает много); на определенном же этапе развития она выступает в виде действительности, т. е. в виде реализованной возможности (для чего должны существовать определенные конкретно-исторические условия).

С другой стороны, свобода человека осуществляется в результате познания объективной действительности и практической деятельности людей. Объективный мир вечен во времени и бесконечен в пространстве и находится в бесконечном движении и развитии. Следовательно, наше познание объективной действительности никогда не может быть полным, исчерпывающим, так как мы никогда не сможем охватить ее полностью во всем ее многообразии. Более того, мы не можем познать до конца каждое конкретное явление во всем

¹ В.И. Ленин. Сочинения, т.14, стр.91

многообразии его бесконечных взаимоотношений и взаимосвязей. Отсюда следует, что нельзя говорить об абсолютной свободе людей, об абсолютном господстве их над природой и общественной необходимостью. К вопросу о свободе необходимо подойти конкретно исторически, подразумевая под свободой конкретную свободу, т. е. господство людей над природной и общественной необходимостью и над самим собой в каждую историческую эпоху.

4. Наконец, в качестве последней предпосылки можно указать на единство теории и практики. В. И. Ленин бичует профессорскую философию (например, махизм), которая разрывает теорию и практику. Для них одно дело теория, которая должна дать «чисто научные» дефиниции и совсем другое дело практика (сама практика всеми этими философами-профессорами понималась неправильно).

Диалектический материализм учит, что практика и теория неразрывны, что практика должна войти в теорию познания в качестве ее основной движущей силы, в качестве объективного критерия ее истинности. В процессе развития человеческого знания практика всегда выступала как основная сила, движущая познание вперед, и как объективный критерий истинности теории. Но, не осознавая эту весьма важную, определяющую роль практической деятельности людей в развитии общественной жизни, в развитии их познания, предшествующая философия не могла понять то обстоятельство, что свобода человека обеспечивается его собственной деятельностью. А это приводило к тому, что осуществление свободы связывалось со сверхъестественными силами, или свобода отрицалась вовсе.

Центральный пункт революционного переворота, совершенного Марксом и Энгельсом в философии, заключается именно в признании первенствующей, определяющей роли практики в общественном развитии и в развитии человеческого познания.

Все вышеперечисленные гносеологические предпосылки создали реальную возможность правильного теоретического

решения проблемы необходимости и свободы. При этом, разумеется, не могло быть дано научное решение этого вопроса, если бы не было материальной основы для практического осуществления свободы. К моменту формирования марксизма имелась уже налицо и материальная база: развитие капиталистического способа производства, с присущими ему противоречиями, появление пролетариата на исторической арене как самостоятельной, организованной силы, исторически призванной освободить от угнетения не только самого себя, но и уничтожить всякое подавление человека человеком и т. д. Эти факторы дали возможность классикам марксизма научно решить проблему свободы и необходимости.

Учитывая то, что в дальнейшем нам предстоит всесторонний разбор революционного скачка из царства необходимости в царство свободы, т. е. перехода от капитализма к социализму, здесь мы ограничимся только общим указанием на ту материальную основу, благодаря которой стало возможно теоретическое решение проблемы свободы и необходимости.

Итак, основываясь на указанных гносеологических и социальных посылках, основоположники марксизма-ленинизма дали всестороннее, научное решение проблемы свободы и необходимости. Однако теоретическое решение этого вопроса не было для них самоцелью. Маркс и Энгельс были людьми, поставившими перед собою задачу практического освобождения человечества. Лишь пролетариат мог разрешить эту всемирно историческую задачу. Поэтому Маркс и Энгельс должны были стать и стали вождями международного пролетарского движения, снабдив его теоретическим оружием революционного преобразования действительности.

КАТЕГОРИЯ НЕОБХОДИМОСТИ И ЕЕ СООТНОШЕНИЕ С ДРУГИМИ КАТЕГОРИЯМИ ДИАЛЕКТИКИ

Необходимость – это объективная, общая связь, выражающая единичное не в его единичности, а в его общности;

эта связь опосредствована всем предшествующим ходом развития соответствующей сферы явлений и неизбежно наступает при наличии определенных условий.

Вполне понятно, что это краткое определение не может дать исчерпывающую характеристику категории необходимости. Более того, каждая из указанных особенностей необходимости нуждается в подробном анализе.

Прежде всего следует отметить, что категория необходимости отражает объективные процессы и связи, существующие вне и независимо от человеческого сознания, от духа вообще и не нуждающиеся в своем существовании ни в человеческой воле и представлении, ни в абсолютной идее, ни в какой бы то ни было внешней силе.

В ряде философских и экономических работ смешиваются понятия об объективности и стихийности, и на этой основе делается ложный вывод о том, что объективными могут быть только те явления и процессы, которые не познаны людьми. Как только познается необходимость, закономерность данных явлений и процессов, они теряют свою объективность и становятся в зависимость от человеческого сознания. После этого, человек, якобы, в соответствии со своими желаниями, своей волей, может уничтожить их, заменить одни другими.

Во-первых, здесь обнаруживается неточное понимание стихийности. Под стихийностью следует понимать не только процессы и явления, еще не познанные людьми, но и те, перед которыми люди бессильны и не могут вмешиваться в их действие даже в том случае, когда они познаны ими. Стихийные процессы это такие процессы, которые вызываются действием сил, не поддающихся влиянию человека, которые не могут быть контролируемыми или организованы людьми, либо в силу незнания их закономерностей, либо из-за отсутствия средств для управления ими.

Во-вторых, отрицается объективность познанных людьми процессов и явлений, их действие ставится в зависимость от человеческой воли, что приводит через волюнтаризм к субъективному идеализму. На практике же эта точка зрения

наносит громадный ущерб делу строительства коммунизма, делу мира во всем мире и т. д. Игнорирование объективных законов общественного развития, неправильное понимание роли народных масс и личности в истории приводят, например, к таким чуждым марксизму-ленинизму явлениям, как культ личности.

Объективность закономерностей совершенно не зависит от того, знают люди о них или не знают. Разница лишь в том, что в случае познания объективных закономерностей, которым данные явления подчиняются в своем развитии, люди имеют возможность ускорить или замедлить их осуществление, получают возможность ограничить или расширить размеры действия этих законов, изменить направление их действия; в том же случае, когда люди не знают закономерностей тех или иных процессов или явлений они не могут поставить их на службу человеку, и потому находятся целиком и полностью во власти стихийно действующих сил.

Приведем следующий пример: большие реки, как известно, являются источником громадного количества энергии; в древнейшие времена, когда люди не знали о том, что воды рек обладают большой энергией, в значительной части эта энергия тратилась бесполезно, а часто даже во вред людям. В силу разных естественных условий реки, выходя из своего русла, затопляли громадные территории, в результате чего люди оставались без крова и без пищи, а многие погибали. Человек считал, что эти бедствия неотвратимы, потому что он не знал закономерностей, управляющих этими явлениями. Но в дальнейшем, углубляя свои знания, чтобы предотвратить эти бедствия, люди начали строить плотины, большие каменные стены на берегах рек, каналы и т. д.

Приведенный пример и множество других, не говорят о том, что люди, познавая законы природы, могут изменить их уничтожить или заново сформировать. Наоборот, деятельность людей только тогда может быть успешной, когда она основывается на познании объективной необходимости, закономерности.

Рассматриваемая особенность категории необходимости, а именно то, что необходимость выражает объективные процессы и явления, является весьма важным теоретико-познавательным пунктом, разделяющим философские направления. «...Выведение порядка и необходимости природы не из внешнего объективного мира, а из сознания, из разума, из логики и т. п. не только отрывает человеческий разум от природы, не только противопоставляет первый второй, но делает природу частью разума, вместо того, чтобы разум считать частичкой природы»¹. Это – идеализм. «Признание объективной закономерности природы и приблизительно верного отражения этой закономерности в голове человека есть материализм»². Взгляды Канта и Гегеля по данному вопросу нам уже известны. Все же последующие школы и шkolки идеализма в этом вопросе придерживаются точки зрения своих предшественников и стараются лишь «обогащать» их новыми «доводами». Точка зрения махизма, например, в наиболее краткой, сжатой и ясной форме дается в следующих положениях его лидеров. Мах пишет: «Кроме логической (курсив Маха), какой-нибудь другой необходимости, например, физической, не существует»³.

Другой представитель махистской философии К. Пирсон считает, что «необходимость находится в мире понятий и лишь бессознательно и нелогично переносится нами в мир восприятий»⁴. Один тот факт, что «Грамматика науки» Пирсона содержит параграф, названный им «необходимость принадлежит к миру понятий, а не к миру восприятий», яснее ясного говорит о позиции автора по отношению к проблеме необходимости. Для него необходимость не присуща самому объективному миру; она не имеет реального содержания в действительности, а «лежит в природе мыслящих существ» и,

¹ В.И. Ленин. Сочинения, т. 14, стр. 142

² Там же.

³ Цит. По кн. В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (сочинения, т. 14, стр. 146)

⁴ К. Пирсон. Грамматика науки, стр. 165

следовательно, является продуктом их воспринимающей си особи.

В изложении точки зрения эмпириокритицизма по данному вопросу Пирсон более откровенен и последователен, чем его учителя Мах и Авенариус, часто противоречащие сами себе. Пирсон заявляет: «Научный закон относится к восприятиям и понятиям, образуемым воспринимающей и размышляющей способностями человека. Вне связи с ними он не имеет никакого смысла. Он – резюме или краткое выражение взаимоотношений и чередований известных групп этих восприятий и понятий, и существует только тогда, когда человек его сформулировал... Они не имеют никакого отношения к чему-то находящемуся позади человека, они имеют отношение лишь к специальным продуктам его способности восприятия»¹. Далее следует параграф под названием «Человек, как творец закона природы», суть которого выражается в следующем: «Закон в научном смысле слова есть, по существу, продукт человеческого духа, не имеющий смысла помимо человека. Он обязан своим существованием творческой мощи его интеллекта. Имеет больше смысла утверждать, что человек дает законы Природе, чем, наоборот, что Природа дает законы человеку»².

По существу такой же точки зрения придерживаются и представители современного прагматизма. Основное их положение заключается в отрицании в природе и обществе объективной необходимости и закономерности, что означает в свою очередь отрицание объективного характера науки. Член прагматистского кружка «Метафизический клуб» Оливер Уэнделл Холмс так выражает свою признательность своему учителю, одному из основоположников прагматизма Чонси Райту, за его учение, отрицающее необходимость в мире: «Чонси Райт, почти забытый философ, достойный этого звания, учил меня в дни моей молодости, что я не должен говорить о

¹ К.Пирсон. Грамматика науки, стр.165

² Там же. Стр.111

необходимости во вселенной, что мы не знаем, является ли необходимым что-нибудь или нет»¹.

Таким образом, легко прослеживается линия, проходящая через философские системы Беркли, Канта, Гегеля, махизма и современных субъективно-идеалистических школок: самой природе не присущи объективные законы, необходимость; они диктуются ей человеческим разумом, абсолютной идеей и т. д.

Вся беда этих философов, как указывает Энгельс, заключается в том, что они не выводят законы, необходимость из самой природы и истории, а навязывают их как законы мышления. «Отсюда и вытекает вся вымученная и часто ужасная конструкция: мир – хочет ли он того или нет – должен сообразоваться с логической системой, которая сама является лишь продуктом определенной ступени развития человеческого мышления»².

Признание объективности связей и отношений, выражаемых категорией необходимости, бесспорно, является центральным пунктом материалистической точки зрения по вопросу необходимости и свободы. Если отрицается объективная необходимость, закономерность, то тем самым теряет всякий смысл разговор о свободе, ибо под свободой, в марксистском смысле слова понимается не абсолютная свобода воли, а познание и практическое применение именно объективных законов объективной необходимости.

Однако, вопрос этим не исчерпывается. Одно указание на объективность необходимости не раскрывает всей ее сущности, не дает нам возможности провести разграничение между необходимостью и столь же объективными связями как случайность, причинность и т. д. Стало быть, наряду с этой общей особенностью необходимости есть еще другие ее особенности, которые присущи необходимости, но не свойственны, например, случайности и которые позволяют нам отделить их друг от друга. Такой особенностью необходимости

¹ Г.Уэллс. Прагматизм

² Ф.Энгельс. Диалектика природы. Госполитиздат, 1950, стр.38

является то, что она вытекает из всего предшествующего хода развития явления. Она готовится всеми сторонами явления, всем предшествующим существованием его. Поэтому она выступает как выражение «внутреннего развития» закономерного развития внешнего мира.

Необходимые процессы и явления обладают той особенностью, что при наличии определенных условий они неизбежно наступают. В результате внутреннего развития самой необходимости, а также изменения внешних условий, в которых действует эта необходимость, она переходит из одного этапа в другой.

Вообще следует провести разграничение между фатальностью, неизбежностью и необходимостью, так как их смешивание приводит к большой путанице в понимании необходимости.

Под фатальностью обычно понимают неминуемую необходимость каждого совершающегося события – все равно, большого или малого. То, что, например, такой-то человек попал под машину в такой-то день и в такой-то час и, именно, под такую-то машину, было предопределено уже тогда, когда наша солнечная система была еще в первоначальном газообразном состоянии. Еще тогда якобы положение вещей предсказывало это явление, которое по своему значению может стоять в ряду таких явлений, как общественное производство.

По сути дела, сторонники фатализма говорят то же самое, что и сторонники божественного предопределения. Разница только о том, что первые объясняют это самой природой, а вторые связывают это с божественными предначертаниями.

Фатализм, как и теория божественного предопределения, чужд марксизму и ничего общего не имеет с марксистским учением о необходимости.

Что же касается необходимости и неизбежности, то нам кажется, что неизбежность является лишь решающим этапом в развитии необходимости, когда исключается многообразие форм возможностей проявления необходимости и остается лишь одна, посредством которой реализуется необходимость.

Наконец, необходимость выражает общее в явлениях «необходимость = «общее бытия» (всеобщее в бытии)...»¹.

Общее есть то, что остается, повторяется в ряде явлений, процессов, то, что составляет более или менее устойчивый элемент в вечно развивающихся явлениях. Общее как бы объединяет процессы и явления соответственно их повторяющимся свойствам, связям и отношениям, которые имеют сходство, несмотря на бесконечное многообразие форм их проявления, несмотря на индивидуальные различия, которые, наоборот, отличают одни явления от других. Но из этого совсем не следует делать вывод, что общее в вещах и явлениях есть нечто самостоятельное, существующее вне единичного, вне его конкретных форм. Также и наоборот: не может быть такого единичного явления, которое бы не имело ничего общего с другими явлениями. В.И. Ленин в «Философских тетрадах» дает следующую характеристику соотношения, единичного и общего. «...Отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т. д., и т. д. Всякое отдельное тысячами переходов связано с другого рода отдельными (вещами, явлениями, процессами) и т. д. Уже здесь есть элементы, зачатки понятия *необходимости*, объективной связи природы etc.»².

Таким образом, выражая общее, необходимость, по сути дела выражает единичные явления, но не в их единичности, а в их общности. Проиллюстрируем наши положения на примере марковского анализа товара, его потребительной стоимости и стоимости.

Товар есть не что иное, как «внешний предмет, вещь», удовлетворяющий благодаря своим свойствам человеческие

¹ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 248.

² В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 329.

потребности. При этом совершенно безразлично то, каков характер этих потребностей и как они порождаются, также безразлично и то, как эти вещи удовлетворяют эти потребности: непосредственно, как предмет потребления, или опосредствованно, как средство производства. Этим самым вещи и предметы, являющиеся товарами, выступают как потребительные стоимости в своих конкретных единичных формах: стол, стул, шкаф и т. д. Эти же вещи, как потребительные стоимости, являются в то же самое время носителями меновой стоимости. Меновая стоимость есть соотношение, пропорция, в которой различного рода потребительные стоимости обмениваются друг на друга. И поэтому она на первый взгляд выступает как нечто случайное, не имеющее внутреннего необходимого основания.

Предположим, что один трактор обменивается на x тонн хлопка, на y тонн пшеницы, на g тонн апельсинов и т.д. Если каждое из указанных x тонн хлопка, y тонн пшеницы и g тонн апельсинов составляет меновую стоимость трактора, то, очевидно, что они имеют между собой нечто общее, к чему все они сводятся, проявлением чего они являются как меновые стоимости. Для того, чтобы видеть в них это общее, мы должны отвлекаться от их потребительных стоимостей, от их полезности, определяющейся наличием у них тех или иных индивидуальных качеств, т. е. от их единичности. Тогда от них остается только то, что они являются продуктами труда, безотносительно к его конкретной форме. Отвлекаясь от потребительных стоимостей, мы отвлекаемся и от единичных качеств, характеризующих тот или иной товар. Перед нами теперь не хлопок или пшеница, или апельсин и т. д. и вовсе не продукт труда хлопководов, или садоводов, а товар, как продукт человеческого труда. Все эти вещи выступают как выражение потраченной на их производство человеческой рабочей силы, человеческого труда, «как кристаллы этой общей им всем общественной субстанции, они – стоимости товарные стоимости»¹. «Таким образом, то

¹ К.Маркс. Капиталь, т. I, стр.44, 1949

общее, что выражается в меновом отношении, или меновой стоимости товаров, и есть их стоимость»¹. А величина стоимости товаров определяется общественно необходимым трудом, количество которого измеряется рабочим временем, потраченным на их производство. Это и есть то общее, необходимое, закономерное, которое объединяет все единичные явления данного класса – все товары. Хотя во всех обмениваемых друг на друга товарах существует необходимое и общее – их стоимость, тем не менее, товары никогда не выступают перед нами как стоимости в их чистом виде. Они всегда выступают как конкретные потребительные стоимости, например, как стол, стул и т. п., которые являются в то же время выражением общего – стоимости. Итак, на первый взгляд кажущиеся случайными меновые отношения, пропорции, в которых различные товары обмениваются друг на друга, есть на самом деле лишь формы проявления, глубинных, необходимых, закономерных связей и отношений, пробивающих себе путь сквозь все случайности, связанные с обменом.

Необходимость, следовательно, выражает не абстрактное всеобщее, а «всеобщее такое, которое воплощает в себе богатство особенного, индивидуального, отдельного (все богатство особого и отдельного!!!)»², в том смысле, что необходимое и общее существуют лишь в единичном и проявляются лишь через единичное.

Следует отметить, что в вопросе о соотношении общего и единичного, с одной стороны, и необходимости и случайности, с другой – существуют две неверные точки зрения. Сторонники одной из них утверждают, что общее выражается в необходимости, а единичное – лишь в случайности. В таком утверждении нет ничего неверного, если правильно понимать диалектику общего и отдельного, именно, что не может существовать общее без единичных явлений, так же, как не могут существовать абсолютно единичные явления, не имеющие

¹ Там же, стр.45

² В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 73.

ничего общего с другими явлениями. К сожалению, указанная точка зрения как раз отходит от такого понимания и склоняется к тому, чтобы в одном явлении, видеть лишь общее, а в другом явлении – лишь единичное.

Сторонники другой точки зрения утверждают, что необходимость выражается не только, в общем, но и в единичном, и поэтому не всякое единичное есть случайное. Опять таки при правильном понимании диалектики отдельного, и общего в этом утверждении нет ничего неверного. Ибо было бы грубой ошибкой представлять себе дело так, будто необходимость выражается в общем, а единичные, явления относятся лишь к области случайности.

На самом деле необходимое находит свое полное выражение лишь в общем, но при этом (поскольку само общее реализуется через единичное) оно проявляется всегда через единичное; единичное же в этом случае не есть случайное. Сторонники же указанной точки зрения единичное иногда рассматривают как абсолютно единичное, а не часть общего, а потому и впадают в ошибку.

В доказательство второй точки зрения приводится такой пример: определенное тело погружается в воду и выталкивается из воды с силой, предположим, в 20 тонн. Это необходимое, но единичное явление и поэтому не может быть возведено в ранг закона. Закон Архимеда, мол, основывается не на такого рода отдельных явлениях, а на общем, имеющемся в них, и поэтому данное единичное явление необходимое, но не составляет закона.

Это верно, что наука не может открыть закон, основываясь на учете лишь отдельных явлений. Для этого необходимо, чтобы данный процесс повторялся в ряде явлений и был бы изучен наукой. Только после этого наука может прийти к выводу, что такая-то группа явлений, или такая-то форма движения подчиняется в своем развитии такому-то закону. Но одно дело открытие закона для нас, и совершенно другое дело его объективное действие, независимо от того, знаем мы его или не знаем. В действительности мы не найдем какого-то чисто

общего проявления закона вне единичного. Закон всегда проявляется только в единичных явлениях, причем в самых различных формах и в зависимости от различных условий. Поэтому неправильно говорить, что факт выталкивания погруженного в воду определенного тела с силой в 20 тонн есть лишь единичное (хотя в определенном смысле это явление может быть рассмотрено как единичное). Явление выталкивания тела из воды, как единичное, есть проявление закона, выражающего взаимодействие жидкости и всякого погруженного в него тела. Стало быть, это единичное включает в себя те моменты, которые являются общими и для других явлений подобного же рода. Такое единичное явление и есть выражение общего, необходимого, закономерного, а также включает в себя и моменты, отличающие его от других явлений. Поэтому различные черты индивидуального могут быть и необходимыми и случайными.

Таким образом, если мы, забывая о диалектическом, конкретном подходе к явлениям, будем отгораживать единичное от общего, то мы неизбежно разорвем необходимое и случайное, и тем самым окажемся на метафизических позициях.

Для выяснения того, что представляет собой необходимость и каково соотношение необходимости и свободы, весьма важную роль играет правильное понимание случайности и ее соотношения с необходимостью, что в свою очередь непосредственно связано с выяснением природы причинности.

Противоположность необходимости и случайности одна: из тех противоположностей, которые для метафизики представляли неразрешимую трудность. В «Диалектике природы» Энгельс посвящает выяснению этого важного вопроса специальную статью, где он, наряду с резкой критикой метафизического понимания этой проблемы, дает ее изложение с позиций диалектического материализма. Для обычного здравого смысла и для большинства естествоиспытателей, указывает Энгельс, необходимость и случайность – это такие категории, которые исключают друг друга. Согласно этой точке зрения, если в отношении одного явления мы утверждаем, что оно

необходимо, то уже нельзя утверждать, что оно в то же время случайно. Необходимость и случайность, таким образом, существуют в природе бок о бок, совершенно не мешая друг другу. Для человека важно не смешивать их и необходимое считать необходимым, а случайное случайным. Согласно такому метафизическому пониманию соотношения необходимости и случайности, наука имеет в качестве предмета своего изучения только необходимые явления, а всем случайным может пренебречь. Это значит, что все, что люди знают, объявляется необходимым, а все остальное – случайным.

Считая необходимым все то, что можно подвести под всеобщие законы, а случайным все то, что нельзя подвести под эти законы, сторонники этой точки зрения объясняют все непонятные для них явления сверхъестественными причинами. «При этом для существа самого дела совершенно безразлично, назову ли я причину необъяснимых явлений случаем или богом. Оба эти названия являются лишь выражением моего незнания и поэтому не относятся к ведению науки»¹.

Далее Энгельс приводит вторую, противоположную первой, точку зрения. Это – точка зрения Спинозы, французских материалистов и других, в дальнейшем перенесенная в естествознание. Они гораздо легче справляются с вопросом, просто отрицая существование какой бы то ни было объективной случайности. «Согласно этому воззрению, в природе господствует лишь простая, непосредственная необходимость»². Насмехаясь над сторонниками такого взгляда, Энгельс говорит, что, по их мнению, необходимым, например, является даже то, что меня блоха укусила именно в 4 часа, а не в 3 или в 5, и притом именно в правое плечо, а не в левую икру. Более того, по их мнению, этот факт должен был быть именно таким, так как даже газообразная масса, из которой в дальнейшем образовалась солнечная система, была устроена так, что блоха не могла укусить на одну минуту раньше или

¹ Ф.Энгельс. Диалектика природы. стр.172

² Там же, стр.173

позже, или где-нибудь в другом месте; К этому привел весь ход предшествующих событий. На законно возникающий вопрос: но почему же эти явления нам кажутся случайными? они отвечают: потому что мы до конца не знаем их причины. Есть один закон, это – закон всеобщей необходимости, которому подчинено и то, что мы. вследствие незнания их причин, называем случайностью. Средством для устранения нашего незнания, а, следовательно, и случайности является наука.

Энгельс указывает, что «с необходимостью этого рода мы тоже еще не выходим за пределы теологического взгляда на природу»¹. Если движение маленькой пылинки такого же рода явление, как закон тяготения или закон сохранения и превращения энергии, если тот факт, что блоха укусила меня в 4 часа, а не в 3 или в 5, явление однородное с движением всей солнечной системы, то, собственно, «не случайность поднимается до уровня необходимости, а необходимость деградирует до уровня случайности»². И если наука поставит перед собою задачу определить причину того, почему блоха укусила именно там и в такое то время, или почему хвост данной собаки 45-сантиметровый, а не 40 или 50, то эта наука подобна средневековой схоластически-христианской «науке», стремящейся выяснить сколько ангелов может поместиться на острие иглки. Это пустое занятие, не дающее науке ничего, так как каждое явление имеет бесконечное количество индивидуальных особенностей, черт, порою чисто случайных, и гнаться за выяснением причин такого рода явлений не входит в задачу науки.

Отрицание объективной случайности вытекает из отождествления причинности и необходимости.

Ввиду невозможности в рамках данной работы подробно остановиться на анализе вопроса о причинности, мы коснемся его лишь в связи с интересующим нас вопросом, а именно: в связи с соотношением необходимости и причинности.

¹ Ф.Энгельс. Диалектика природы. 1950, стр.172

² К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т. XIV, стр.503

Причинность является одной из форм универсальной связи, выражающей всеобщую мировую связь. При этом причинность выражает эту связь лишь частично, односторонне, неполно. Универсальная связь явлений выражается также в форме таких связей, каковыми являются необходимость, случайность, закономерность и т. д. «Причина и следствие, *ergo* лишь моменты всемирной взаимозависимости, связи (универсальной), взаимосцепления событий, лишь звенья в цепи развития материи»¹. «Всесторонность и всеобъемлющий характер... неполно...» выражается каузальностью².

Значит причинность так же, как и любая из указанных нами форм мировой связи – необходимость, случайность и т. д. – выражает лишь одну сторону всеобщей, универсальной взаимосвязи. Поэтому нельзя сводить все другие формы связи только к причинно-следственным, а также причинно-следственную связь – к простой последовательности событий во времени. Если бы причинность охватывала все стороны универсальной связи, то причинность и необходимость неизбежно должны были бы совпасть. Если же это так, то каждое явление, большое или малое, является необходимым, так как в причинной обусловленности любого явления не может быть сомнения. А каждое необходимое явление, по мнению сторонников этой точки зрения, осуществляется помимо воли и желания людей. Следовательно, люди бессильны изменить любую из цепей причинности, что неизбежно приводит к фатализму.

Поэтому нельзя отождествлять причинность и необходимость. То, что каждое явление причинно обусловлено, – это всеобщий закон, ибо беспричинного явления нет. Но не все причинно-следственные связи необходимы. Они могут быть как необходимыми, так и случайными. Причинная связь, вытекающая из внутреннего развития явления, и при наличии определенных условий, приводящая к определенным

¹ В.И. Ленин. Философские тетради, стр. 134

² Там же, стр. 135

следствиям, что может быть сформулировано в виде закона, является необходимой. Всякое научное познание предполагает выявление именно таких причинно-следственных связей между явлениями. Познание разлагает сложную сеть оплетающихся между собою явлений и предметов, выделяет различные цепи явлений, а в каждой из них – пару явлений, из которых одно выступает как причина, а другое – как следствие. Только абстрагируя из всеобщей связи отдельные явления, мы можем говорить об одном из них как о причине, а о другом из них как о следствии. Во всеобщей связи же каждое из них выступает и в той и в другой роли. Явление, выступающее здесь в каком-то отношении как причина, выступает там в другой связи как следствие, и так до бесконечности. Когда же мы говорим о необходимой и случайной причинно-следственной связи, мы имеем в виду конкретную связь между явлениями, рассматриваемую в определенном отношении. Только благодаря выделению такой необходимой причинно-следственной связи между явлениями, становится возможным практическое вмешательство людей в естественное течение вещей.

В.И. Ленин в связи с этим указывал: «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого».

Из всего сказанного вовсе не следует, что случайные причинные связи не играют никакой роли в изменении и развитии явлений, и поэтому ими можно пренебречь. Бесспорно что порою и они играют весьма значительную роль. Но в противоположность необходимым причинным связям, они не обуславливаются всем закономерным ходом изменения и развития явления, а происходят в силу каких-то внешних обстоятельств, присутствие которых не является обязательным для естественного хода развития явления; Поэтому случайности иногда играют более или менее важную роль и их предвидение и учет бывают необходимы для практической деятельности людей.

Широко распространенное положение, что наука – враг случайности, вовсе не говорит о том, что наука не должна брать во внимание случайности и что она может пренебречь ими. В таком случае не было бы науки, так как чистой необходимости без случайности нет. Задача науки как раз в том и заключается, чтобы не ограничиваться в процессе познания регистрацией случайных явлений, а пойти дальше и вскрыть необходимость, пробивающую себе путь сквозь все случайности, лежащие на поверхности явлений.

В свое время еще Гегель выступал, хотя и с идеалистических позиций, против такого воззрения, которое считает, что случайности в объективном мире нет, что она «чисто» субъективная категория. Гегель пишет: «Совершенно правильно, что задача науки и, в особенности философии, состоит вообще в том, чтобы познать необходимость, скрытую под видимостью случайности; это, однако, не следует понимать так, будто случайное принадлежит лишь области нашего субъективного представления и поэтому должно быть всецело устранено для того, чтобы мы могли достигнуть истины»¹.

Случайное, по Гегелю, это то, «что может быть и может также не быть, которое может быть таким, а также и другим, чье бытие или небытие, бытие такого или другого рода, имеет свое основание не в нем самом, а в другом»².

У Гегеля, случайность относится к области внешней действительности. Она лежит на поверхности явлений. Возможность появления случая определяется характером внешнего, составляющего сторону сущности действительности, так как действительность есть единство внутреннего и внешнего. Случайность лишена основания постольку, поскольку она не имеет основания во внутреннем, но, с другой стороны, она имеет основание постольку, поскольку не может быть явления без основания. Но ее основание не заключается во внутреннем развитии явления. Она возникает из внешнего

¹ Гегель. Сочинения, т I, стр.245

² Там же, стр.243

столкновения, обстоятельств и поэтому имеет характер единичного факта. Каждый единичный факт, возникший из внешнего столкновения обстоятельств, обладает и моментом случайности.

Наконец, Гегель считает, что всякое случайное необходимо, а необходимость сама определяет себя как случайность. На первый взгляд может показаться нелепым утверждение, что всякое случайное необходимо, ибо тогда случайность сводится к необходимости, и вообще бессмысленно говорить с случайности и необходимости как о чем-то отличном друг от друга. Но, говоря о том, что всякое случайное необходимо, Гегель вовсе не имеет в виду, что каждое случайное явление необходимо для данных условий, данных обстоятельств. В таком случае случайное и необходимое совпали бы. Утверждение «всякое случайное необходимо» означает лишь, что случайность является необходимой в том смысле, что она представляет форму проявления необходимости. Итак, тот факт, что необходимость должна проявляться в виде случайности является неизбежным, но в виде какой именно случайности осуществляется это проявление – зависит от того, какие воздействия претерпевало данное явление от многочисленного ряда иных случайных факторов на протяжении всего хода его развития.

Учение диалектического материализма о случайности и необходимости является адекватным отражением определенных сторон взаимодействия вещей в объективной реальности. Диалектический материализм отвергает положение ряда метафизиков о том, что случайность есть выражение нашего незнания, а, следовательно, понимание случайности как чисто субъективной категории, не имеющей никакого прообраза в реальной действительности. Согласно диалектическому материализму, случайность так же, как и необходимость выражает объективные вне и независимо от нас существующие связи, которые отражаются нашим сознанием в виде категории случайности. Случайность не беспричинна, она, как и все явления, имеет свою причину. Случайность и необходимость не

существуют в природе раздельно, они составляют два необходимых звена единого взаимодействия, два необходимых момента единого процесса. Они взаимно дополняют друг друга.

Необходимость составляет главное направление, тенденцию развития или изменения того или иного явления, которой, однако, сопутствуют те или иные отклонения, являющиеся случайными. Организм, например, рождается, развивается и, наконец, умирает. Это главная, необходимая линия, имеющая место в жизни каждого организма. Но эта необходимость сопровождается бесчисленным количеством случайностей, которые в той или иной мере играют роль в ее осуществлении. Совершенно случайно, например, то, где и в каких условиях он рождается. Организм может родиться в неблагоприятную погоду и при других неблагоприятствующих условиях (отсутствие пищи и т.д.) и тогда он, не выдержав суровых условий (недостаток пищи, холод и т. д.), умрет.

Здесь случайность, т. е. смерть молодого организма, возникает в точке перекрещивания двух необходимых цепей явлений. Необходимым является рождение организма и дождливая, холодная погода, отсутствие пищи в данное время и в данном месте. Необходимые цепи явлений, приводящие, с одной стороны к рождению организма, а с другой – к определенным климатическим условиям, осуществляются в свою очередь через многочисленные случайности. Если мы, например, рассмотрим первую цепь явлений, приводящую к рождению организма, то мы увидим, что вовсе не обязательно, что бы он родился именно в такую-то минуту. Время рождения организма могло варьировать в определенных пределах, что зависело от образа жизни, питания, жизнеспособности материнской особи и т. д. Все эти многочисленные случайные факторы накладывают свою печать на процесс реализации необходимости, в результате чего последняя проявляется только через них.

С другой стороны, перекрещивание этих двух необходимых цепей явлений – рождения организма и определенных климатических условий – не было вызвано внутренним

развитием их. Но тем не менее в этом случайном перекрещивании находит свое проявление необходимость, а именно необходимость смерти любого организма. Однако, эта необходимость реализуется всегда в форме случайности.

Таким образом, случайность и необходимость так тесно переплетены друг с другом, что одно и то же явление в одном отношении выступает как случайное, а в другом – как необходимое. Необходимость всегда пробивает себе путь через многочисленные случайности. Случайность есть форма существования и проявления необходимости, ее дополнение.

После такой краткой характеристики необходимости и ее соотношения с категориями причинности, закономерности и случайности мы приступим к определению свободы и выяснению соотношения категорий необходимости и свободы.

КАТЕГОРИЯ СВОБОДЫ. СООТНОШЕНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ

Диалектико-материалистическое понимание свободы отличается от домарксовского ее понимания не только своими частностями. Марксистское понимание свободы является качественно новым, как в постановке самого вопроса, так и в его решении. Энгельс так определяет свободу в работе «Анти-Дюринг»: «Свобода... состоит в основанном на познании необходимостей природы (Naturnotwendigkeiten) господстве над нами самими и над внешней природой, она поэтому является необходимым продуктом исторического развития»¹.

Это самое общее определение раскрывает перед нами основные аспекты свободы и указывает на ее исторический характер. Свобода, таким образом, есть основанное на познанной необходимости господство человека, во-первых, над силами природы, во-вторых, над силами общественной жизни, и в-третьих, над самим собою. Развитие свободы в этих трех направлениях наблюдается во всей истории человечества,

¹ Ф.Энгельс. Анти-Дюринг. М., 1953, стр.107

независимо от того, как ставилась и разрешалась эта проблема в истории философии. Если в истории философии вопрос о свободе в большинстве случаев выступал как вопрос о свободе воли (на первый план выдвигалось обсуждение поступков, поведения индивида, при этом свобода или отождествлялась с произволом, с беспричинностью, или вовсе отрицалась) то от этого не менялся исторически необходимый и объективный процесс реализации свободы. Общественно-историческое развитие шло все дальше и дальше по пути к более полному осуществлению свободы. Если мы будем рассматривать свободу в единстве ее трех сторон, то перед нами откроется весьма интересная и на первый взгляд противоречивая картина. Рассматривая развитие общества только с точки зрения познания людьми природы и господства над нею, другими словами, только с точки зрения активной познавательной-практической деятельности людей, направленной на подчинение природных сил, мы обнаруживаем, что каждый шаг в развитии науки, производства и т. д. есть шаг в развитии свободы. С прогрессом общества и науки люди все больше освобождаются от различных, чуждых им природных сил.

Познание человеком законов природы и господство над нею осуществляется в процессе развития общественного бытия. производственных отношений, развития производства. Поэтому господство человека над силами природы обязательно надо рассматривать в связи с конкретными общественно-производственными отношениями людей на данном этапе развития общества.

Первобытный человек был несвободен по отношению к природе, он был почти целиком и полностью в ее власти; природа господствовала над ним как слепая, непреодолимая сила. Но, с другой стороны, когда мы переходим к рассмотрению общественных и производственных отношений первобытнообщинного строя, обнаруживается нечто иное. В условиях первобытнообщинного строя в производстве господствовал принцип общего и обязательного труда, общественная собственность на орудия, средства производства и

продукты производства. Следовательно, отсутствовала всякая эксплуатация человека человеком, существовали отношения сотрудничества и взаимопомощи участвовавших в трудовой деятельности людей; люди господствовали над продуктами своего труда, а не наоборот.

Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства», характеризуя общественный строй ирокезов, писал: «Ирокезы были еще весьма далеки от власти над природой, но в известных, доступных для них границах они были господами своего производства»¹. Они не могли знать, найдут ли завтра средства к существованию и сколько их найдут, но когда эти средства бывали добыты, то не могло произойти никаких неожиданностей в распределении их. Не могло случиться, чтобы одни присвоили эти средства, а другие лишились бы их. Правда, «производство вращалось в самых узких рамках, но продукт находился целиком во власти производителей. Это было громадным преимуществом варварского производства, преимуществом, которое с появлением цивилизации было утрачено. Задачей ближайших поколений будет обратное завоевание его, но уже на основе ныне приобретенного могучего господства человека над природой и на основе ставшего теперь возможным свободного товарищества (freien Association)»².

Диалектика развития общественной истории такова, что с увеличением власти человека над природой, с развитием производительных сил, в связи с ростом разделения труда, с появлением частной собственности на средства производства человек теряет власть «ад производством и над продуктом собственного труда. До тех пор пока продукты человеческого труда предназначались для удовлетворения его собственных потребностей, они были во власти их производителей. Как только эти продукты из средств непосредственного удовлетворит потребностей производителя превратились в

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т. XVI, ч.1, стр.91

² Там же.

средства обмена, человек потерял свою власть над ними. Отчуждая продукты своего труда путем обмена его с другими производителями, он уже не знает о дальнейшей их судьбе. Отсюда и возникает возможность использовать эти продукты в целях эксплуатации и угнетения их производителей. Мертвый накопленный труд – продукты производства, начинает господствовать над живым трудом, над людьми, производящими их. Труд производителя в его накопленном виде становится орудием эксплуатации и порабощения его самого.

Все это происходит благодаря развитию производительных сил общества, благодаря увеличению власти человека над природой. Как только становится возможным удовлетворить потребности одних за счет труда других, общество с необходимостью распадается на классы, один из которых постепенно становится обладателем всего богатства общества и, следовательно, всех возможностей для своего развития, а другой лишается всего – и богатства, и возможностей свободного развития, т. е. попадает в зависимость от первого, угнетается им.

Следовательно, увеличивая свою власть над природой, люди стали рабами ими же созданных материальных ценностей, они потеряли власть над своим производством. И чем дальше развивается общество, чем шире становится господство людей над природными силами, тем более усиливается порабощение одних людей – большинства, другими людьми – меньшинством, тем сильнее становится господство мертвого труда над живым.

Однако любая познанная природная сила при использовании ее в общественных целях в той или иной мере освобождает общество от его естественного подавления стихийными силами природы. С развитием производства в эпоху, когда возникает классовое общество, прогресс его независимости от стихийных, слепых сил природы осуществляется все более быстрыми темпами. В то же время внутри общества происходит процесс разделения на антагонистические классы. Все произведенные продукты присваиваются лишь меньшинством, а остальные (большинство) вынуждены голодать и нищенствовать. Причину такого положения надо искать не в том, что якобы природа не

дает достаточных средств для нормальной жизни всех членов общества (доказательств чего, кстати, служат многочисленные писания неомальтузианцев), а в существующей форме распределения продуктов производства. Производят одни, а присваивают другие. Вот источник всех бедствий в антагонистических классовых обществах.

Предоставленная в распоряжение общества свобода, благодаря возросшему господству людей над природными силами, встречает на своем пути более сильное препятствие – господствующие общественные отношения, которые обеспечивают: «свободу» для одних – меньшинства, и «несвободу», угнетение для других – большинства. Значит, для того, чтобы господство над природными силами было бы действительной свободой, свободой не для незначительной части общества, а свободой для всех его членов, необходимо, чтобы люди господствовали над общественно-экономическими силами, порожденными самими людьми в процессе исторического развития.

В дальнейшем нам представится случай более глубоко осветить этот вопрос, поэтому, здесь мы, ограничимся сказанным и перейдем к анализу механизма превращения необходимости в свободу.

Свобода есть господство людей над силами внешнего мира и над самим собой. Но что значит господство людей над внешними силами и над самим собой и каким образом оно приобретает? Ответ на эти вопросы требует всестороннего и глубокого анализа процесса превращения необходимости в свободу.

Мы ни в какой мере не становимся господами внешнего мира, внушая себе мысль, что мы свободны. Человек может думать все, что угодно, только в этом его свобода безгранична: он может думать, что он создал материальный мир и продиктовал ему законы и в любой момент может его уничтожить и создать новый мир, соответствующий его настроению уничтожить его законы и установить новые. Однако это воображаемое «господство» человека над миром ровно

ничего не меняет в самом объективном мире и ничего не приносит человеку. Мир развивается на основе собственных законов, а человек, если он пытается противопоставить свои интересы, объективному ходу развития мира, терпит поражение, если же, наоборот, человек сознательно или бессознательно согласовывает свои желания с законами развития материального мира, то добивается успеха. Успех человека в его практической деятельности ничуть не связан с его воображаемой свободой, воображаемым господством над внешним миром. Напротив, степень его успеха зависит от степени согласованности его целей и задач с объективным ходом развития, другими словами, успех практической деятельности человека и согласованность его интересов с законами внешнего мира прямо пропорциональны. Чем больше, человек будет действовать в соответствии с законами окружающего его мира, тем больше будет его успех и наоборот.

Ф. Энгельс пишет: «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании эти? законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей»¹.

Таким образом, господство над законами внешнего мир» и над самим собою означает не мысленное освобождение человека от объективных законов (такое воображаемое освобождение человека, основанное на пренебрежении этими законами, ни к чему не приведет, кроме поражения «освобожденного»), а в познании этих законов и использовании их в целях дальнейшего развития общества в целом.

Процессы познания и использования в практической деятельности познанного – две стороны единого процесса общественного развития. Их нельзя рассматривать как два самостоятельных, происходящих независимо друг от друга, процесса. Человек познает объективные, существующие вне его и независимо от него предметы, их связи и отношения только в

¹ Ф.Энгельс. Анти-Дюринг. Госполитиздат, 1953, стр.107

той мере, в какой это необходимо для его практических нужд. Отражение внешнего мира в человеческом сознании является не следствием пассивного созерцания этого мира, а результатом взаимодействия человека и природы, активного воздействия человека на природу, материальную основу которого составляет та деятельность, посредством которой происходит обмен веществ между природой и человеком, т. е. Материально-производственная деятельность. Познавательная и практическая деятельность людей настолько сплетены, что их только условно можно рассматривать раздельно. Е действительности же познание и практика выступают как дополнение друг друга, как взаимодвигающие силы. Практика ставит перед познанием новые задачи, претворяет в жизнь результаты познания. Она выступает справедливым судьей всего познанного, критерием его истинности или ложности. Познание в свою очередь открывает простор перед практикой и в то же время осуществляется только через практику.

В.И.Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» критикует русских махистов за то, что они не различали кантианскую непознаваемую вещь в себе и «вещь в себе» в ее диалектико-материалистическом понимании и поэтому обвиняли марксистов в кантианстве. Они не понимали, что в марксизме речь идет лишь о тех вещах в себе, которые еще не познаны людьми, но, безусловно, будут познаны с развитием знания, пауки.

Развитие как индивидуального, так и общечеловеческого сознания на каждом шагу показывает нам превращение непознанной «вещи в себе» в познанную «вещь для нас», превращение слепой, непознанной необходимости, «необходимости в себе» в познанную «необходимость для нас». «Гносеологически нет решительно никакой разницы между тем и другим превращением, ибо основная точка зрения тут и там одна – именно: материалистическая, признание объективной реальности внешнего мира и законов внешней природы, причем

и этот мир и эти законы вполне познаваемы для человека, но никогда не могут быть им познаны *до конца*»¹.

Возьмем следующий пример: развитие промышленности вообще, автомобильной промышленности в особенности, в конце XIX и в начале XX века выдвинуло острую потребность в каучуке. Известно, что в то время он добывался из каучукового дерева. Но, во-первых, естественный каучук не мог удовлетворить потребности быстро развивающейся автомобильной промышленности, во-вторых, плантации каучуконосных деревьев, главным образом, находились во владении Англии и Голландии, и поэтому, естественно, другие страны вынуждены были искать новые источники сырья. Ограниченные возможности расширения производства естественного каучука выдвинули вопрос о новых источниках этого сырья – искусственном каучуке. Понятно, что вначале нужно было произвести анализ естественного каучука, чтобы выяснить физико-химические свойства образующих его веществ и решить задачу получения его искусственного синтеза.

Впервые в 1879 году французский ученый Г. Бушарда получил из изопрена продукт, близкий по своим физико-химическим свойствам к натуральному каучуку. Огромная заслуга в деле получения искусственного каучука принадлежит русским ученым – Бутлерову, Фаворскому, Лебедеву. В 1908 году Лебедев начал полимеризацию бромистого винилла и эфиров акриловой кислоты и нашел, что дивинил и его ближайшие гомологи (изопрен и деметилдивинил) при температуре 100-150° склонны к полимеризации с образованием каучукоподобных продуктов. Спустя два года, он впервые получил из дивинила каучук и опубликовал работу: «Исследование в области полимеризации двух этиленовых углеводородов».

После победы Великой Октябрьской социалистической революции вопрос о производстве искусственного каучука встал со всей остротой перед молодой республикой. В то время наша

¹ В. И. Ленин. Сочинения, т. 14, стр. 177.

страна была почти полностью изолирована от капиталистического мира, и поэтому потребности промышленности мы вынуждены были удовлетворять за счет внутренних ресурсов. В 1926 году по объявленному конкурсу на лучшую работу о получении искусственного каучука прошла работа Лебедева, где были разработаны методы получения из спирта бутадиена, а из него путем полимеризации – каучука. И уже в 1931 году по этим методам была выпущена первая промышленная партия искусственного каучука. И вот тайна раскрыта. Вещь в себе стала вещью для нас. Слепая необходимость превратилась в познанную необходимость. Благодаря использованию этой познанной необходимости, люди обеспечили удовлетворение своих самых разнообразных потребностей. Ныне каучук нашел себе столь широкое применение, что очень трудно дать перечень всех областей жизни, где он используется. Однако люди добились этой победы не потому, что они по своему желанию установили законы образования каучука, а потому, что они путем анализа выяснили физико-химические свойства веществ, образующих каучук, условия, в которых происходит соединение этих веществ, и сами искусственно создали требуемые условия, направив тем самым синтезирование веществ, составляющих каучук, в том направлении, в котором оно должно было идти естественным путем. Другими словами, люди познали законы образования искусственного каучука и применили их в своей практической деятельности.

Отсюда возникает вопрос: каким же образом происходит процесс превращения «слепой необходимости» в «познанную необходимость», «вещи в себе» в «вещь для нас»? Как и в какой мере человеческое сознание постигает предметы и явления окружающего нас мира? Являются ли человеческие знания полными, исчерпывающими, окончательными, дальше которых не может развиваться познание, является ли познание мгновенным актом человеческого сознания, которое сразу познает нужный предмет? Ответ на все эти вопросы даст нам: механизм превращения слепой необходимости в познанную

необходимость, или. что то же самое, превращение необходимости в свободу¹.

«Познание, – пишет В. И. Ленин, – есть отражение человеком природы. Но это не простое, не непосредственное, не цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования, образования понятий, законов... и охватывает условно, приблизительно универсальную закономерность вечно движущейся и развивающейся природы»².

В. И. Ленин указывает на следующие моменты процесса отражения объективной действительности в голове человека. Во-первых, это не простое, зеркальное, механическое отражение, а чрезвычайно, сложный, живой диалектический процесс. Его сложность объясняется многообразием и сложностью форм связей и отношений отражаемого материального мира.

Во-вторых, это не непосредственное отражение. Безусловно, в отражении внешнего мира весьма важная роль принадлежит приобретаемым непосредственно чувственным данным, где единичное не дифференцировано от общего, случайное от необходимого, несущественное от существенного, на основе которых осуществляется дальнейший прогресс человеческого знания. Такое непосредственное отражение окружающего мира присуще и животному. Однако человеческий чувственный опыт отличается от чувственного опыта животного тем, что в нем активно участвует мышление. Человеческое познание не ограничивается непосредственным отражением мира, ему присущи такие формы отражения, которые отсутствуют у животных, таковы формы отражения действительности в виде понятий, суждений, научных теорий и т. п.

¹ Тут же следует оговориться, что подробный и всесторонний анализ вышепоставленных вопросов – предмет обширного и специального исследования. Данная же работа не ставит перед собою задачу дать такой анализ. Для нашей цели достаточно осветить общий путь познания законов.

² В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 156.

В человеческом познании непосредственное и опосредствованное составляют два момента единого процесса отражения действительности.

И, наконец, процесс познания это не цельное, не полное отражение. «Человек не может охватить = отразить = отобразить природы *всей*, полностью, ее «непосредственной цельности», он может лишь *вечно* приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т.д. и т.п.»¹. Это объясняется прежде всего тем, что человеческое сознание не является чем-то вечно существующим и сотворенным какой-то сверхъестественной силой. Оно – продукт определенного уровня развития материи, ее определенным образом организованной формы – мозга. Как и всякое историческое явление сознание имеет свое начало – примитивное сознание первобытного человека, далее оно проходит путь восходящего развития и достигает современного уровня. Чем дальше, тем глубже оно проникает внутрь предметов и явлений внешнего мира, тем больше свойств и сторон открывает оно в них.

Любой предмет, любое явление имеет бесчисленное количество связей и сторон, каждая из которых проявляется в определенном взаимоотношении, обладает бесконечным множеством свойств и качеств. В силу того, что количество свойств, качеств и т.п. предметов бесконечно, предметы и явления никогда полностью не охватываются человеческим познанием. За каждой познанной стороной имеется множество других, пока еще не познанных сторон. Это, конечно, не означает, что они вообще не познаваемы. Наоборот, если они не познаны нами сейчас, то будут познаны нашими потомками. Словом, человеческое познание не может дать полной, цельной, исчерпывающей картины того или иного предмета и явления, но оно вечно приближается к этому.

Наконец, поскольку объективный мир находится в вечном движении, изменении и развитии, где постоянно уничтожаются одни предметы и появляются совершенно другие, где одни связи

¹ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 168.

и отношения заменяются другими, постольку человеческое сознание (если оно хочет дать действительную картину мира) должно следовать за его развитием и иметь подвижные, гибкие, диалектические понятия, категории и т. д., способные отражать гибкость самого мира. «Познание есть вечное, бесконечное приближение мышления к объекту. Отражение природы в мысли человека надо понимать не «мертво», не «абстрактно», *не без движения, не без противоречия*, а в вечном *процессе* движения, возникновения противоречий и разрешения их»¹.

Выше нами было указано, что познание есть процесс ряда абстракций, образования категорий, законов и т. д. При этом огромную роль играют такие способности человеческого ума как отвлечение (абстракция) и обобщение. В процессе познания отвлечение и обобщение осуществляются в единстве. В основе отвлечения лежит способность различения, разделения, расчленения или анализа, в основе же обобщения – способность соединения или синтеза. Самое маленькое обобщение предполагает отвлечение, также как и, наоборот – отвлечение по сути дела есть осуществление обобщения.

Человек не способен познать предмет целиком сразу. Поскольку предмет имеет не одно, а много свойств, неразрывно связанных между собою, человек вынужден выделять интересующие его свойства и отвлекать их от всех других, не интересующих его. Такое отвлечение не дало бы нам ничего,, если бы наряду с этой операцией, мы не осуществляли бы другую, не менее важную – обобщение. Одновременно с выделением какого-то свойства предмета или явления, человек сопоставляет его с другими свойствами предметов и явлений, находит между ними Сходство, общность и называет это общее свойство соответствующим именем. Но выступающее как общее для данного круга явлений свойство, является частным, если мы его будем рассматривать в системе других более широких классов явлений.

¹ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 153.

Яркой иллюстрацией этих положений является приведенный Энгельсом процесс открытия закона сохранения и превращения энергии.

Впервые перед людьми объективный процесс превращения одной формы энергии в другую предстает как единичный конкретный факт: человек в практической деятельности сталкивается с фактом, что трение данного определенного куска дерева о другой определенный кусок дерева дает тепло. Поскольку человека в данном случае интересует в этих предметах свойство трения вызывать тепло, то он «отвлекается» от их иных свойств, выделяя только это. Но он сталкивается не с одним таким фактом, а с многочисленными явлениями такого рода, и в каждом из них выделяет именно свойство трения вызывать тепло, обобщает это свойство и выражает это - обобщение в следующем суждении: *трение есть источник теплоты*. Это суждение является общим, если предметом нашего исследования выступает трение как одна из форм механического движения. Оно и исторически первоначально было высказано как общее. Затем было выяснено, что любая форма механического движения способна производить теплоту. Это обобщение было сформулировано в 1842 году Майером. Джоулем и Кольдинггом: *всякое механическое движение способно превратиться при помощи трения в теплоту*.

В дальнейшем человек наблюдает и открывает многочисленные факты превращения не только одной механической формы движения в теплоту, но и теплоты в механическое движение, электричества в теплоту, световых лучей в теплоту и т. д., что дает возможность высказать следующее всеобщее суждение: *любая форма движения способна при определенных для каждого случая условиях превратиться прямо или косвенно в любую другую форму движения*. Когда исследование выходит за рамки одного вида механического движения – трения, и объектом изучения становится движение вообще, то суждение о том, что трение – источник теплоты, выступает как единичное, хотя оно, как было указано, является общим по отношению к иному кругу явлений.

Второе же суждение о том, что всякая форма механического движения превращается в теплоту, выступает как особенное. И, наконец, последнее суждение является всеобщим, охватывающим все явления движения без исключения. Этот закон есть абсолютный закон природы и дальнейшее развитие человеческого знания может лишь обогащать этот закон, подтверждать его все больше и больше.

Каждый из указанных этапов в открытии всеобщего абсолютного закона природы имел величайшее освободительное значение для человеческого общества, так как каждый из них непосредственно связан с тем или иным великим практическим открытием. Умение человека добывать огонь было связано с наличием у него обобщения – трение есть источник теплоты.

XIX век знаменуется открытием паровой машины и многими другими изобретениями, связанными с паровым двигателем, благодаря которым одна форма движения превращается в другую, и с которыми непосредственно связана формулировка закона сохранения и превращения энергии. Все дальнейшее развитие знания в этой области (открытие электричества, радиоактивности, внутриядерной энергии и т. д.) является подтверждением этого всеобщего закона.

Таким образом, «уже самое простое *обобщение*, первое и простейшее образование *понятий* (суждений, заключений etc.) означает познание человека все более и более глубокой *объективной* связи мира»¹, познание закономерностей объективного материального мира.

В. И. Ленин указывает, что абстракции, законы, категории, если они правильны, научны, а не вздорны, не отходят от истины при восхождении от непосредственного чувственного конкретного к абстрактному, а, наоборот, все ближе под ходят к ней, все глубже, вернее и полнее отражают ее. Познание есть «бесконечный процесс раскрытия *новых* сторон, отношений etc.»² реального мира, процесс углубления человека в вещи,

¹ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 153.

² Там же. стр.193

явления, процесс, идущий «от явлений к сущности и от менее глубокой к более глубокой сущности»¹, идущий «от сосуществования к каузальности и от одной формы связи и взаимозависимости к другой, более глубокой, более общей»².

Но одного познания необходимости недостаточно, чтобы люди освободились от внешних сил. Познание необходимости не есть еще свобода, хотя оно является обязательным условием свободы. Истинное познание вооружает человека в борьбе с природой за господство над ее силами, способствует развитию производительности труда, все большему увеличению богатства общества, словом постоянному улучшению благосостояния людей, ибо нельзя овладевать силами природы и общества, не зная законов их развития. Однако для действительной, реальной свободы, свободы в полном смысле этого слова, необходимо еще *практическое* использование познанного, практическое применение результатов познания, причем не всякое использование, а использование в целях прогресса общества, улучшения благосостояния людей.

Человек не ограничивается только познанием природы. Он идет дальше, смело приступает к практическому овладению ею на основе познанных закономерностей. Человек – единственное активное существо, которое, используя предметы самой природы, приспособленные им для этой цели – орудия труда, преобразует природу в своих интересах. Только благодаря этой преобразующей деятельности, человек постепенно освобождается от влияния природных сил.

Выше уже было указано, что теоретическую и практическую деятельность людей нельзя рассматривать как самостоятельные и независимые друг от друга процессы. Они не мыслимы друг без друга, так как каждая из них обуславливает другую и осуществляется через другую. Их противопоставление правомерно только в пределах решения гносеологического вопроса о том, что является первичным, определяющим и что

¹ Там же.

² В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 193.

вторичным, производным. За пределами этого вопроса они взаимосвязаны и взаимозависимы, находятся в сложном диалектическом взаимодействии.

Возьмем конкретный пример из истории техники: Англия XVI–XVII веков испытывала большой недостаток в топливе. Значительная часть ее лесов, составлявших основной источник топлива, была уже вырублена, и поэтому леса не могли удовлетворить быстро растущую потребность производства в топливе. К тому же официальными законами запрещалась дальнейшая рубка лесов. Значит, единственным источником топлива оставались угольные шахты. Но и здесь дело обстояло не лучше. Действующие в то время насосы для выкачивания воды из шахты, приводимые в движение ручной силой и животными, не были в состоянии спасти шахты от затопления, в результате чего они одна за другой выходили из строя. Между тем, все другие отрасли промышленности, связанные с топливом, с каждым днем все больше нуждались в нем. Недостаток топлива тормозил развитие этих отраслей промышленности. Практика поставила перед учеными задачу: удовлетворить потребность промышленности в топливе. Необходимо было изобрести новый, более мощный, чем существующий, приводимый в движение ручной силой или силой животных двигатель, с помощью которого можно было бы выкачивать воду из угольных шахт.

После долгих исканий человеческий ум находит правильный путь. Французский физик, живший в то время в Англии, Дени Папин изобретает машину, которая, в отличие от предшествующих, приводится в движение не ручной силой или силой животных, а силой пара. Правда, машина Папина по своей конструкции и по мощности была малоудобна для практического применения, но в силу дальнейших усовершенствований (Севери, Ньюкомен, Ползунов и др., а также благодаря заслугам англичанина Д. Уатта, придавшего паровой машине современную форму с помощью отдельного конденсатора) она превратилась в универсальный паровой

двигатель, который впоследствии был применен в самых различных областях и для самых различных целей.

Так обстоит дело вообще. Практика в целом обуславливает развитие познания, двигает его вперед и выступает как средство разрешения задач познания. Но практика, которая ставит на повестку дня изобретение парового двигателя, и практика, применяющая изобретенный двигатель в массовом масштабе в различных областях жизни, и выступающая, тем самым, как критерий истинности наших знаний, не одно и то же. Во-первых, эти два этапа практической деятельности во времени не совпадают: практическое применение познанного происходит обязательно после того, как осуществился определенный процесс познания, тогда как практика в качестве основы познания участвует в нем с начала до конца; во-вторых, эти этапы практической деятельности различны по уровню своего развития. Жизненные потребности и практическое стремление к удовлетворению их ставят перед человеком задачу познать сущность, законы, причины тех явлений, которые могут непосредственно или окольным путем удовлетворить эти потребности. Здесь практика выступает как основа, как движущая сила познания¹.

Благодаря общественно-практической деятельности и наличию соответствующего уровня развития науки, человек выполняет поставленную перед познанием задачу – познает данное явление. Если остановиться на этом этапе и не идти дальше в направлении практического использования познанного, то последнее останется лишь достоянием отдельных личностей и никак не может стать достоянием всех членов общества, а, следовательно, не может стать средством его освобождения. Значит результаты познания человека играют освободительную роль только тогда, когда они *целенаправленно используются в интересах всего общества*. Здесь практика

¹ В дальнейшем нам предстоит разобрать этот вопрос более подробно. Поэтому здесь мы остановимся на нем лишь постольку, поскольку это необходимо при разборе механизма превращения необходимости в свободу, ибо практика в этом процессе выступает как решающий фактор.

выступает как объективный критерий человеческих знаний и как средство освобождения человека. В. И. Ленин пишет: «Деятельность человека, составившего себе объективную картину мира, *изменяет* внешнюю действительность, уничтожает ее определенность (= меняет те или иные ее стороны, качества), и таким образом отнимает у нее черты кажимости, внешности и ничтожности, делает ее само-в-себе и само-для-себя сущей (= объективно истинной)»¹.

Таким образом, процесс обретения свободы включает как познавательную, так и практическую деятельность людей. Без активного вмешательства людей в естественный ход природных и общественных сил приобретение свободы невозможно. Одними идейными мотивами, пожеланиями, короче говоря, мечтой нельзя добиться свободы, ее надо завоевать – как по отношению к природным силам, так и по отношению к силам общественным.

Сфера, в которой человек чувствует себя свободным, все более и более расширяется по мере роста его осведомленности о закономерностях окружающих его явлений. Но это расширение сферы свободы человека не может осуществляться только в результате познания человеком законов явлений внешней природы. Осуществление свободы главным образом зависит от успешного применения человеком познанных законов в целях достижения положительных – практических результатов.

Итак, свобода осуществляется в результате познания людьми законов внешнего мира и своего духовного состояния и в результате практического использования познанного в целях удовлетворения потребностей всего общества.

Свобода есть одна из форм существования, развития и проявления необходимости. Если свобода является одной из форм проявления необходимости, то, естественно, подразумевается наличие других форм ее проявления. Поэтому необходимо рассмотреть вопрос о различных формах проявления необходимости.

¹ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 189-190.

Если необходимость не познана, т. е. является вещью в себе, то она выступает в форме слепой, непознанной необходимости. В ее проявлении не участвует сознательное вмешательство людей. При этом необходимость проявляется через массу случайностей (случайность всегда есть форма проявления необходимости). Однако когда необходимость проявляется в слепой, непознанной форме, случайности существенным образом влияют на ход ее развития, на форму ее проявления, так как необходимость не познана и люди не могут ограничить действие случайностей.

Когда же необходимость познана, превращена из вещи в себе в вещь для нас, она проявляется в форме (как говорил Спиноза) «свободной необходимости». Выражение «свободная необходимость», используемое Спинозой для обозначения познанной необходимости, является весьма удачным, так как предполагает неразрывную связь свободы и необходимости. Не при этом следует подчеркнуть, что необходимость, будучи познанной, не исключает случайности как формы своего проявления. В случае познанной необходимости человек имеет возможность целесообразно регулировать осуществление необходимости, и тем самым ограничивать обратное действие случайностей на ход и форму проявления необходимости. Но так или иначе проявление необходимости не может быть свободно от воздействия случайностей в той или иной мере. Поэтому, когда речь идет о познании необходимости, то имеется в виду не только познание главной линии развития, его общей тенденции (хотя это и является главной целью познания), но и максимальный учет возможных случайных отклонений от этой основной тенденции развития.

Таким образом, свобода является формой существования, развития и проявления необходимости потому, что она вовсе не отрицает необходимость, а, наоборот, предполагает ее как свою основу. Люди, познавая необходимость и основываясь в своей деятельности на ней, не уничтожают ее. Свобода предполагает действие необходимости, но такой необходимости, которая из слепого, непознанного процесса превращается в целесообразно

направляемый людьми процесс. На этом этапе своего развития необходимость претерпевает двоякое изменение: с одной стороны, суживается сфера ее стихийного действия, направленного на разрушение, а с другой – расширяется сфера сознательного, целенаправленного воздействия на нее. Но все это происходит не за счет изменения объективной природы необходимости, закона, а за счет ее познания.

Свобода есть единство объективного и субъективного факторов.

Метафизическое противопоставление свободы и необходимости исходит из непонимания единства объективного и субъективного в процессе реализации необходимости и свободы. Односторонне раздувая то одну (объективную), то другую (субъективную) стороны единого процесса реализации свободы, философы впадают то в одну крайность – фатализм, то в другую – волюнтаризм, а через волюнтаризм в субъективный идеализм. Чрезмерно преувеличивая объективный момент и совершенно пренебрегая субъективным, фаталисты фетишизируют законы объективного развития и считают, что человек ни в коей мере не может вмешиваться в действие этих законов, и поэтому ему ничего не остается кроме примирения с естественным ходом событий в окружающем мире. Ни великие исторические личности, ни тем более «слепые и неразумные» народные массы, с точки зрения фаталиста, не могут в какой бы то ни было мере воздействовать на ход объективного развития.

В конце XIX и в XX веке сторонники фатализма выступают с критикой марксистского взгляда на ход общественного развития. Марксизм, по их мнению, есть соединение противоречивых, взаимоисключающих моментов. С одной стороны, он признает объективность законов общественного развития, с другой – огромную роль сознательной деятельности людей в использовании этих законов в ходе практической деятельности. В действительности же, утверждают они, эти два момента не совместимы. Признание одного из них исключает признание второго. Фаталистического взгляда на исторический процесс придерживались и многие теоретики II

Интернационала, утверждая, что лишь развитие производительных сил есть единственное условие, обеспечивающее подготовку перехода от капитализма к социализму. Роль субъективного фактора – революционной деятельности масс и партии – в подготовке и осуществлении социалистической революции по существу ими отрицалась. Еще в более ярком виде это отрицание субъективного фактора проявилось у так называемых экономистов и «легальных марксистов». В настоящее время этой точки зрения придерживаются многие лидеры социалистических партий капиталистических стран. Такой взгляд на осуществление необходимости и реализацию свободы направлен к затушевыванию классовой борьбы, к обречению рабочего класса на бездействие и тем самым к защите устоев капитализма.

Марксизм-ленинизм рассматривает общественно-историческое развитие не как некий фатальный процесс, где люди выступают в качестве слепых орудий этого процесса, а как естественно-исторический процесс, совершаемый на основе познания объективных законов, при активном участии людей. «Марксизм, – писал Ленин, – отличается от всех других социалистических теорий замечательным соединением полной научной трезвости в анализе объективного положения вещей и объективного хода эволюции с самым решительным признанием значений революционной энергии, революционного творчества, революционной инициативы масс, – а также, конечно, отдельных личностей, групп, организаций, партий, умеющих нащупать и реализовать связь с теми или иными классами»¹.

Так называемые «теории» стихийности, «мирного вращивания капитализма в социализм», «самотека» и другие, с которыми выступали против нашей партии «экономисты», бухаринцы являются проявлением фатализма. Судьбы этих «теорий» и их проповедников нам известны.

Другая крайность в непонимании единства объективного и субъективного – это волюнтаризм, субъективный идеализм. Они

¹ В. И. Ленин. Сочинения, т. 13, стр. 21-22.

преувеличивают роль субъективного момента, роль сознательной деятельности человека. Тот факт, утверждают они, что человек выступает в своей деятельности как сознательное существо, говорит нам о том, что он не зависим ни от каких законов и полностью свободен в своей деятельности. В зависимости от собственного желания, от состояния своей воли он может распоряжаться законами внешнего мира по своему усмотрению. Весьма интересно, что такая свобода волюнтаризмом признается не за всеми людьми, не за всеми членами общества, а только за «избранными личностями», за «критически мыслящими личностями», за героями, между тем, как вся остальная масса людей характеризуется ими как «стадо овец». Они должны лишь исполнять указания «избранных героев» и выполнять веления их воли. Признание такой свободы сопровождается отрицанием объективной закономерности материального мира.

По существу такой точки зрения придерживаются и прагматисты (Джемс, Дьюи и др.). Отвергая монистический взгляд на мир, по которому, якобы, вселенная предстает как готовая, неизменная, не допускающая возможности свободного действия, прагматисты принимают плюрализм, согласно которому материальный мир не един, не подчинен своим законам, а расчленен на множество не связанных между собой субстанций и потому допускает причинно не обусловленное – свободное действие. Такая расчлененность мира ставит перед человеком задачу систематизировать, упорядочить его в соответствии со своими целями. Отсюда следует, что единство мира является продуктом объединяющей способности нашего мышления (это похоже на соответствующее утверждение Дюринга о единстве мира, давно раскритикованное Ф. Энгельсом в «Анти-Дюринге»); и то, что законы «внешнего мира» есть продукт человеческого сознания. Такое утверждение мы встречали еще у Канта и у эмпириокритиков – Маха, Авенариуса, Пирсона и др. Прагматисты не оригинальны. Если вкратце выразить сущность учения прагматизма о свободе и необходимости, то оно сводится к отрицанию объективной

причинности, необходимости и признанию свободы, понимаемой как полный произвол.

Другие представители современного субъективного идеализма – экзистенциалисты, в иных выражениях повторяют ту же мысль. Их главный тезис состоит в утверждении, что существование предшествует сущности. Стало быть, человек сам выбирает свою сущность, является своим собственным произведением. Поэтому нельзя объяснять происхождение человеческой сущности и его жизнь ни чем иным, как его собственным желанием. Человек абсолютно свободен в выборе своей сущности и в определении линии своего собственного поведения.

Социальный смысл этих утверждений ясен: рабочий класс не должен искать причины своего бедственного положения в капиталистических отношениях, ибо он сам по собственному желанию определил свою сущность и выбрал себе соответствующий образ жизни.

Исходные положения волонтаристов являются глубоко антинаучными. Если человек в своей деятельности выступает как сознательное существо (что признается экзистенциалистами), то не следует вывода о его свободе и независимости от природных и общественных условий. Если личность играет большую роль в истории (что также признается экзистенциалистами), то это не означает, что не существует исторической необходимости. Действительно, историческая необходимость предполагает активную деятельность людей, но человек может успешно действовать только в том случае, если его деятельность основывается на познании общественно-исторической необходимости (во всяком случае не противоречит ей, а совпадает с ней). При оценке общественной деятельности исторической личности мы должны исходить именно из этого принципа. В этих случаях важно выявить то, при каких обстоятельствах протекает эта деятельность и достигнет ли она успеха. Если историческая личность в своей деятельности опирается на законы общественного развития, исходит из главных требований развития общества и если ее

деятельность не противоречит деятельности и потребностям народных масс, то несомненно она достигнет успеха, в противном случае ей не миновать поражения. Поэтому при оценке деятельности отдельной личности, как бы она ни была совершенна и гениальна, нельзя забывать самого главного, а именно того, что успех ее деятельности зависит от деятельности народных масс. Как бы ни была велика роль личности в истории, нельзя забывать, что творцами истории являются народные массы.

Забвение этого главного стержневого положения марксизма и было одной из причин появления такого чуждого марксизму-ленинизму явления, как культ личности. Учитывая лишь положительные черты вождя, которыми обладал И.В.Сталин, некоторые наши ученые, работники идеологического фронта, забывая об исторической необходимости, о решающей роли народных масс в развитии общества, стали связывать все наши достижения лишь с именем И.В.Сталина.

Таким образом, мы видим, что общим как для фаталистов, так и волюнтаристов является то, что они, извращая, фальсифицируя действительность, стремятся превратить народные массы в безвольных рабов капитала, затушевывают их борьбу против эксплуатации. Общим для них является то, что они отрицают роль народа, как творца истории. «Если некоторые субъективисты, стремясь отвести «личности» как можно более широкую роль в истории, отказывались признать историческое движение человечества законосообразным процессом, то некоторые из них, новейших противников» стремясь как можно лучше оттенить законосообразный характер этого движения, по-видимому, готовы были забыть что история делается людьми и что поэтому деятельность личностей не может не иметь в ней значения. Они признала личность за *quantite negligeable*¹. (Нечто, не заслуживающее внимания. – Ред.).

¹ Г.В. Плеханов. К вопросу о роли личности в истории. М., 1944, стр.10-11

Таковы последствия непонимания единства объективного и субъективного моментов в едином общественно-историческом развитии.

Перейдем теперь к характеристике историчности, конкретности и относительности понятия свободы. Все эти особенности свободы очень тесно связаны между собою.

Понятие свободы (как и любое другое понятие) появляется как результат отвлечения от единичного, случайного, несущественного и выделения общего, повторяющегося, необходимого и существенного. Это не означает, однако, что при применении этого понятия, мы можем игнорировать специфичность тех конкретных случаев, к которым это понятие применяется. Чтобы не ошибиться в теории и чтобы не потерпеть поражения на практике, мы должны рассматривать свободу конкретно, т. е. в каждом случае выяснять вопрос о том, когда, где и чья была эта свобода. Если, например, речь идет о свободе в первобытнообщинном строе, то ее ни в коем случае нельзя отождествлять со свободой при феодализме. Более того, научный анализ вопроса о свободе требует, выяснения о свободе какого класса идет речь (если речь идет о классовом обществе). При этом всегда следует помнить, что свобода не представляет собою нечто готовое, раз навсегда определенное какой-то сверхприродной силой. Свобода всегда динамична, она представляет собой исторический процесс восходящего общественного развития (здесь мы отвлекаемся от противоречий, временных отклонений и отступлений от главной линии развития). Поэтому свободу на каждом этапе исторического развития следует рассматривать как результат предшествующего исторического развития и в то же время как начало будущего развития. В общем историческом развитии свобода всегда одновременно и процесс и результат. И, наконец, свободу нельзя рассматривать как нечто абсолютное, она всегда относительна. Ее относительность обуславливается, во-первых, чрезвычайной сложностью, многообразием связей и отношений предметов и явлений окружающего мира; и во-вторых исторической ограниченностью сферы возможного расширения

теоретической и практической деятельности человека. Эти два момента являются причиной того, что каковы бы ни были достижения человеческого познания на каждом этапе исторического развития, абсолютное познание («абсолютная истина») осуществляется лишь в ходе непрерывного развития общества и познания. Реальное содержание свободы – познавательная и практическая деятельность общества, направленная на улучшение благосостояния членов общества, никогда не может достигнуть абсолютного предела. Его абсолютный предел означал бы предел прогресса самой свободы. А поскольку познание и практическая деятельность находятся в постоянном движении и развитии, свободу нельзя рассматривать как абсолютную, законченную, неизменную. Она всегда находится в развитии и в каждый определенный исторический момент реализуется в большей степени, чем на предшествующем этапе.

Глава третья
**ОБЩЕСТВЕННО ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ
КАК ПРЕВРАЩЕНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ
В СВОБОДУ**

В предшествующих двух главах речь шла о концепциях свободы и необходимости, т. е. о том, как в истории философской мысли представители различных направлений подходили к проблеме свободы и необходимости, другими словами, о верном или ложном понимании реального процесса превращения необходимости в свободу. Настоящая глава посвящается характеристике самого процесса превращения необходимости в свободу в действительности, в процессе исторического развития. Этот процесс, как было указано выше, охватывает познание, людьми реальной действительности и их практическую деятельность, направленную на преобразование внешнего мира на основе результатов познания. Разумеется, в пределах одной главы мы не в состоянии дать подробный анализ ни первого, ни второго процессов (деление на первое и второе носит условный характер, так как в действительности они составляют единый процесс, или две взаимодействующие стороны одного процесса). Для этого требуется коллективный труд специалистов различных областей науки, поэтому мы заранее ограничим себя и будем рассматривать не какой-то определенный период в развитии общества, а самый главный, основной, наиболее ярко выраженный процесс превращения необходимости в свободу на различных этапах общественного развития.

Изложение вопроса будет дано соответственно намеченным нами трем аспектам свободы: господство человека над природными силами; господство человека над общественно-экономическими силами и господство человека над самим собой.

Третий вопрос является предметом специального психологического, а отчасти морально-этического

исследования. Поэтому мы коснемся его лишь в связи с первыми двумя сторонами свободы и покажем, что решение этого аспекта проблемы свободы находится в тесной зависимости от первых двух.

НЕОБХОДИМОСТЬ И СВОБОДА В ДОСОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ ОБЩЕСТВЕННО – ЭКОНОМИЧЕСКИХ ФОРМАЦИЯХ

История человеческого общества есть история развития человека, история борьбы его против чуждых ему природных и общественных сил. История этой борьбы, вся общественная практика человека есть одновременно история превращения необходимости в свободу. Свобода, следовательно, есть постепенное преодоление сил, тормозящих развитие человеческого общества. Она не только является результатом борьбы человека с внешними силами, но и условием успешного ведения этой борьбы, так как уровень достигнутой свободы в определенный, конкретный период общественного развития открывает новые пути для дальнейшего освобождения человека.

«Никакого золотого века позади нас не было, и первобытный человек был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой»¹. Это замечательное высказывание В. И. Ленина, направленное против Булгакова, утверждавшего, что первобытный человек получал все необходимое как свободный дар природы, раскрывает действительную картину жизни первобытного человека.

Совершенно бесспорно, что в момент выхода из животного состояния человек пользовался только свободными дарами природы, все, что он получал, он черпал непосредственно из самой природы. Но возникает вопрос: находил ли он в природе в готовом виде все *необходимое*. Если мы ответим на это утвердительно, то мы поставим себя перед еще более трудными и даже неразрешимыми вопросами: чем же объясняется тогда

¹ В. И. Ленин. Сочинения, т. 13, стр. 21-22.

то, что человек, находя в природе все необходимое для своего существования в готовом виде, все же не остался на уровне животного? В чем же стимул раз вития человека, его борьбы с природой? Объясняется ли стремление глубже познать действительность простым любопытством человека? Конечно, нет. Любопытство могло играть лишь случайную роль в развитии человека, в развитии его познания. Причина же развития человека определялась материальными потребностями. Те готовые продукты, которые природа предоставляла человеку как свободный дар, были далеко недостаточны для удовлетворения его потребностей, это вынуждало его искать новые пути борьбы с природой, чтобы взять у нее силой то, что она не дает добровольно.

Человек с самого начала своего существования отличается от животных своим активным отношением к природе. «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии, – вообще, по чему угодно. Сами они начинают – отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к существованию...»¹.

Животные целиком находятся во власти природы. Их существование полностью зависит от ее капризов; ибо они ничего не могут иметь сверх того, что им дает природа, и дарами ее они пользуются именно в той форме, в какой они их получают.

Выделившиеся из животного царства люди первоначально были во многих отношениях столь же бессильны перед, силами природы, как и животные. «Какими люди первоначально выделились из животного (в более узком смысле слова) царства, такими они и вступили в историю: еще как полуживотные, еще дикие, беспомощные перед силами природы, не осознавшие еще своих собственных сил; поэтому они были бедны, как животные, и не намного выше их по своей производительности»².

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т. IV, стр. 11.

² Ф.Энгельс. Анти-Дюринг, стр.167

Однако даже на этой ранней стадии своего развития характерной особенностью человека, выделявшей его из числа животных, было использование им в своей деятельности, направленной на преобразование природы, орудий труда. Первые орудия труда представляли собой главным образом природные предметы: камень, палка и т. д., которые использовались в различных целях: чтобы выкапывать корни растений, убивать животных. Вначале они применялись людьми в своей природной форме, но с течением времени люди стали придавать им более целесообразный вид: оттачивали концы предметов, используемых как орудия, облегчали их, придавали им удобную для ношения форму. Обработанные природные предметы стали средством осуществления определенного взаимоотношения человека с природой. Природные предметы – орудия труда, пусть даже самые примитивные, выступали посредниками во взаимоотношении человека и других природных предметов – объектов, на которые направлялась опосредствованная через орудия труда человеческая деятельность – труд.

Первобытнообщинный строй, охватывающий очень длительный период в развитии человечества – с момента выделения человека из животного царства, т. е. с момента формирования человеческого общества, до появления антагонистических классов – прошел определенный, хотя и очень медленно осуществлявшийся путь восходящего развития. Первобытное общество времен позднего палеолита не было уже тем, чем оно было во времена раннего палеолита. И в отношении уровня развития орудий труда и в смысле производительной деятельности людей, их отношений между собой, а также между отдельными группами и племенами поздний палеолит стоит гораздо выше раннего и среднего палеолита. А это значит, что взаимоотношения человека и природы в период позднего палеолита в корне отличается от взаимоотношений между человеком и природой в период раннего палеолита. Поэтому, когда речь идет о первобытнообщинном строе, об уровне господства

первобытного человека над природными силами, не следует забывать о наличии различных этапов развития этого отрезка человеческой истории.

В течение всего начального периода развития общества, длившегося сотни тысячелетий, уровень развития производительных сил был крайне низким. Люди занимались, главным образом, собирательством всевозможных, имеющихся в природе в готовом виде, средств для существования, примитивно организованной охотой, не знали об огромной роли огня для жизни человека, не имели более или менее надежного убежища. При таком низком уровне развития производительных сил каждый член первобытной орды не был в состоянии в отдельности вести борьбу с природными силами, т. е. не мог самостоятельно обеспечить своего существования. Следовательно, единственно возможным способом добывания средств существования и защиты от окружающих вражеских сил было коллективное выступление против последних. Поэтому первобытные люди вынуждены были объединяться в определенные группы. Общественного разделения труда на этой стадии еще не было, но существовало естественное разделение труда между полами – женщиной и мужчиной.

Какими же могли и должны были быть отношения между производителями на этой ступени развития общества? И в каком отношении мог находиться производитель к произведенному им продукту?

Участие каждого члена в деятельности общины было добровольным и обязательным. Добровольным потому, что никто другой не принуждал его участвовать в деятельности общины. Обязательным потому, что в противном случае ему угрожала опасность лишиться средств существования, так как своими силами он не мог противостоять природе. Поддерживая существование общины, каждый индивид в то же время поддерживал и свое существование. Это означает, что члены орды никем не принуждались к трудовой деятельности, а сами добровольно и сообща трудились. Далее, если учесть, что при таком крайне низком уровне производительных сил каждый мог

производить ровно столько, сколько ему нужно было для поддержания своего существования, становится ясно, что эксплуатация, и, следовательно, эксплуататорских отношений между членами общества не могло быть. Каждый член орды вкладывал определенную долю труда в общественную трудовую деятельность и тем самым вступал с другими членами общества в отношения дружбы и взаимопомощи.

В условиях господства таких отношений продукт, произведенный производителем, (служил непосредственному удовлетворению его собственных потребностей. Путь, проходимый продуктом труда, был очень прост и краток: производство непосредственное потребление. Никакого обмена и иных, сложных и скрытых от людей отношений, связанных с обменом, пока нет. Производитель господствует над своим продуктом. Продукт его труда не исчезает из его поля зрения и деятельности. Общий труд требует общей собственности на средства производства, равно как на продукты производства. Такая форма отношений господствовала за все время существования первобытного способа производства, вплоть до первого крупного общественного разделения труда, приведшего к распаду общества на враждебные классы. На всех ступенях доклассового общественного развития производство носило общественный характер, равным образом и потребление осуществлялось на основе прямого распределения продуктов среди членов общины. Правда, масштабы производства были весьма узки, но зато общественный характер производства делал производителя господином всего производственного процесса и продукта производства.

Величайшим событием последующего развития первобытного общества было «покорение» огня. Вне всякого сомнения, первобытный человек был знаком с огнем. Он видел огонь и сталкивался с ним в различных ситуациях: при лесных пожарах, при извержении вулканов и т. п. В своем естественном проявлении огонь выступал как разрушительная сила, приносящая людям смерть и бедствия, Поэтому люди вначале боялись его, старались избегать как злого духа. Однако огонь

выступал не только как разрушительная сила. В нем проявлялись особенности, весьма полезные для людей. Люди не могли не заметить, например, что огонь согревает их тело и тем самым защищает их от непогоды. Употребляя остатки полуобгоревших в результате пожара животных, они замечали, что огонь делает пищу (мясную в особенности) более удобоваримой. Эти и ряд других полезных особенностей огня заставили человека постепенно приблизиться к нему. И человек, не имея совершенно никакого представления о природе огня, зная только о факте его существования и о некоторых его полезных качествах, переносит его в свои пещеры и пользуется им, искусственно поддерживая его многие десятки и сотни лет. Уже с этого момента огонь начинает играть чрезвычайно большую роль в жизни людей, в развитии производительных сил вообще, в прогрессе техники, в частности.

Трудно ответить на вопрос, кто и когда впервые искусственным образом получил огонь. Пожалуй, будет даже неверно, если мы припишем это кому-нибудь одному. Вероятнее всего, что искусственное получение огня является делом рук многих поколений, продуктом развития производственной деятельности всего общества.

Процесс изготовления орудий труда из камня и дерева обязательно должен был сопровождаться ударом и трением. Чтобы придать определенную целесообразную форму имеющемуся в природе камню или дереву, человек должен был откалывать их, отшлифовывать и оттачивать, а все эти операции могут быть осуществлены при помощи удара или трения. Удар же двух твердых предметов, например, кремня об камень, высекает искры, которые, попадая в благоприятную среду, дают огонь. Точно, также, если трение будет длиться достаточное время, то образовавшееся тепло может быть источником огня.

Сами того не сознавая, люди этим великим открытием впервые превратили одну форму энергии в другую – механическую в тепловую. «Практическое открытие превращения механического движения в теплоту так старо, что от него можно было бы считать начало человеческой истории.

Какие бы достижения ни предшествовали этому открытию огня – в виде изобретения орудий и приручения животных, – но только научившись добывать огонь с помощью трения, люди впервые заставили служить себе некоторую неорганическую силу природы. Какое глубокое впечатление произвело на человечество это гигантское, почти неизмеримое по своему значению открытие, показывает еще теперешние народные суеверия»¹.

Роль огня в развитии общества, в подчинении природных сил интересам людей настолько велика, что очень трудно, вернее невозможно, дать более или менее подробное описание ее на нескольких страницах. Достаточно указать, что с огнем теснейшим образом связаны все отрасли народного хозяйства: металлургическая промышленность, различные виды транспорта, машиностроительная промышленность и множество других отраслей.

Однако, наряду со всем этим, не следует забывать, что первоначальное покорение огня не было покорением в полном смысле этого слова. Покорение (в полном смысле слова) означает использование тех или иных сил в своих целях со знанием сути дела, сознанием сущности используемого. Между тем, в то время знание людей об огне было весьма ограниченным. Они знали о факте существования огня, а в дальнейшем и о способе его получения и о некоторых, конечно, далеко не всех, его особенностях, вполне удовлетворявших их потребности. Но они не знали самую природу огня, сущность данного явления. Люди могли лишь высказывать различные предположения о его сущности и происхождении. В течение многих тысячелетий человек приписывал огню божественное происхождение, и смотрел на него, как на проявление божественного гнева (при пожарах), или как на проявление доброты бога (во многих случаях, когда огонь использовался людьми в нужных целях).

¹ Ф.Энгельс. Диалектика природы, стр.80

Но, как мы уже видели, незнание истинной природы огня не мешало человеку использовать его в своих интересах. Следовательно, освобождение человека от природных сил происходит не только тогда, когда он использует ту или иную силу с полным знанием ее сущности, ее природы, но и тогда, когда его знание об этой силе ограничивается чисто практическим знанием, т. е. когда только на практике человек знакомится с отдельными, полезными для него особенностями используемой силы. Это характерно для эпох с низким уровнем развития знаний о мире.

Использование огня было связано с широким употреблением мяса как продукта питания. В свою очередь мясная пища привела к ряду полезных для человека последствий. Ф. Энгельс пишет: «Употребление мясной пищи привело к двум новым достижениям, имеющим решающее значение: к пользованию огнем и к приручению животных. Первое еще более сократило процесс пищеварения, так как оно доставляло рту, так сказать, уже полупереваренную пищу; второе обогатило запасы мясной пищи, так как наряду с охотой оно открыло новый источник, откуда ее можно было черпать более регулярно, и доставило, кроме того, в виде молока и его продуктов новый, по своему составу по меньшей мере равноценный мясу, предмет питания. Таким образом, оба эти достижения уже непосредственно стали новыми средствами эмансипации для человека»¹.

Переход от охоты к приручению диких животных был крупным шагом в развитии первобытного общества. Этим по сути дела было положено начало первому крупному общественному разделению труда. В отличие от охоты, которая была полна всяких случайностей и опасностей для жизни охотника, прирученные животные постоянно обеспечивали, тех, кто ухаживал за ними, мясом, шерстью, молоком и другими продуктами. Но зато они требовали уже специального ухода. Если человек, занимающийся охотой, мог и должен был

¹ Ф.Энгельс. Диалектика природы, стр.138

одновременно заниматься собиранием различных плодов и корней растений, то человек, ухаживающий за прирученными животными, освобождался от многих других забот, посвящая все свое время только этому делу. Таким образом, разведение скота и уход за ним стал особым занятием пастушеских племен, которые «выделились из остальной массы варваров: *первое крупное общественное разделение труда*»¹.

Разделение труда сделало возможным регулярный обмен продуктами производства, чего до сих пор не было, а если обмен и существовал, то носил чисто случайный характер.

Обмен продуктами требует не только развития скотоводства. Продукты скотоводства нельзя обменивать на точно такого же рода продукты, следовательно, требовалось развитие других отраслей хозяйства, таких, как земледелие, домашнее ремесло и др. К тому времени в области промышленной деятельности имели огромное значение два крупных достижения: первое – ткацкий станок, второе – обработка металлов. Первое позволило людям выделывать одежду, второе сделало возможным производство металлических орудий труда (главным образом бронзовых и железных), которые в конце концов вытеснили каменные орудия из основных областей производства.

Такое, относительно быстрое развитие всех отраслей производства – скотоводства, земледелия, промышленной деятельности и т. д. – сделало, во-первых, человеческую рабочую силу способной производить гораздо больше продуктов, чем сам он употребляет для своего воспроизводства; во-вторых, «оно увеличивало ежедневное количество труда, выпадавшее па долю каждого члена рода, домашней общины или отдельной семьи»². Возникла необходимость в новой рабочей силе. Носители этой новой рабочей силы стали превращаться в рабов. «Первое крупное общественное разделение труда вместе с увеличением производительности

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.XVI, ч.I, стр.135

² К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.XVI, ч.I, стр.137

труда, а следовательно и богатства, и с расширением поля производительной деятельности, при всех данных исторических условиях, с необходимостью влекло за собою рабство. Из первого крупного общественного разделения труда возникло и первое крупное разделение общества на два класса – господ и рабов, эксплуататоров и эксплуатируемых»¹.

Прежде чем приступить к характеристике общества с антагонистическими классами, подытожим сказанное нами о первобытнообщинном строе.

Для того, чтобы ясно представить себе уровень свободы всякого общества, в частности первобытного, необходимо показать не только уровень господства людей над природными силами, но и характер общественных отношений. Необходимость этого объясняется тем, что с прекращением животного состояния человека, с момента превращения человекообразных обезьян в человека, его господство «над природой всегда уже опосредствовано его существованием как члена общины, семьи, рода и т. д., его отношением к другим людям»², т. е. его общественной природой, которая обуславливает его отношение к природе. Подобно тому, как степень преломления и дальнейшего направления световых лучей, пропускаемых через призму, зависит от особенностей и свойств вещества, из которого сделана призма, степень и направление влияния сознательно используемых в общественных целях природных сил зависит от характера общественных отношений, обуславливающих его, от характера той общественной среды, которая служит призмой для преломления этого влияния.

Отношения первобытных людей между собою способствовали дальнейшему усилению господства человека над природными силами, поскольку не было силы, противостоящей прогрессу человеческой власти над природой,

¹ Там же.

² К.Маркс. Теории прибавочной стоимости, т. III, изд. 4-е, 1936, стр.285

то правомерно говорить, что «...каждый шаг вперед на пути культуры был шагом к свободе» (Энгельс).

Может возникнуть вопрос: почему же вышеприведенное, утверждение Энгельса правомерно только для первобытного строя (речь идет о досоциалистических общественных формациях), как же обстоит дело в классовых обществах? Ответ на этот вопрос требует выяснения, почему отношения между людьми в антагонистически классовых обществах, в отличие от отношений первобытных людей, способствовавших увеличению власти человека над природными силами, превратились в препятствие на пути развития, свободы вообще. Задача весьма трудная, но без ее решения нам не понять всю противоречивость и сложность развития свободы в классовых обществах.

В своем изложении мы дошли до появления регулярного обмена между отдельными производителями, как результата общественного разделения труда. В последующем развитии происходит дальнейшее разделение труда на земледелие и ремесло, в результате которого еще больше увеличивается производство продуктов, предназначенных непосредственно для обмена. Обмен продуктами, таким образом, превращается «в жизненную необходимость для общества» (Энгельс).

Классовому обществу принадлежит определенная «заслуга» в деле общественного разделения труда. Оно присоединило к первому и второму общественному разделению труда третье, присущее только ему: выделило людей, занимающихся исключительно обменом продуктов, – класс купцов. Если первое и второе разделение труда разграничило людей, занятых в производстве, на производителей различных его отраслей, то новое, третье разделение труда порождает класс, который совершенно никакого участия в производстве не принимает, а выступает посредником между двумя производителями.

С появлением нового класса процесс обмена продуктами между производителями приобретает чрезвычайно запутанный, сложный и непонятный характер. К тому времени деньги уже активно выступают в роли мерила стоимости товаров, который в руках купцов является средством обмена товаров,

произведенных различными производителями. Продукт, предназначенный для обмена, выходя из сферы распоряжения производителей, попадает в сферу многочисленных случайностей, каждая из которых определенным образом влияет на ход и исход обращения данного товара. Товар может попасть к потребителю через два, три обмена, а может и несколько раз переходить из рук в руки, прежде чем попадет в руки потребителя. Таким образом, и сфера распространения товара увеличивается. Он начинает путешествовать по всему свету. Но сфера, в которую попадает товар из рук производителя, только на первый взгляд кажется сплошной случайностью. Энгельс пишет по этому поводу: «Чем больше какая-нибудь общественная деятельность, целый ряд общественных процессов ускользает из-под сознательного контроля людей, выходит из-под их власти, чем более эта деятельность кажется предоставленной чистой случайности, тем с большей силой а необходимостью пробиваются сквозь эту случайность свойственные ей внутренние законы. Такие заколы господствуют и чад случайностями товарного производства и товарообмена: отдельному производителю и участнику обмена они противостоят как чуждые, вначале даже неведомые силы, природа которых подлежит еще тщательному изучению и исследованию. Эти экономические законы товарного производства видоизменяются на различных ступенях развития этой формы производства, но в общем и целом весь период цивилизации протекает под знаком их господства. И еще в настоящее время продукт господствует над производителями; и поныне общественное производство в целом регулируется не согласно сообща обдуманному плану, а слепыми законами, которые проявляются со стихийной силой, В1 конечном счете – в бурях периодических торговых кризисов»¹.

Товар, товарообмен и его законы, таким образом, ускользают из-под сознательного контроля человека, в результате чего по сути дела человек – производитель и продукт

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.XVI, ч.I, стр.150

– товар меняются местами: продукт – товар выходит из-под власти человека и превращается в его господина. Человек с этого момента делает все то, что велит товар да законы его производства и обмена.

С развитием товарного производства, а, следовательно, и торговли, с появлением денег и в связи с этим – денежного ростовщичества, с развитием земельной собственности происходит очень быстрая концентрация и централизация богатства в руках немногочисленного класса с одной стороны, и обнищание масс – с другой. Общество окончательно распадается на классы, занимающие полярно-противоположное положение в общественном производстве. Между этими классами в процессах производства и распределения продуктов господствуют отношения, соответствующие данному уровню развития производительных сил. Маркс пишет, что общественные отношения, появляющиеся в истории и заменяющие друг друга, есть переходящие ступени бесконечного общественного развития от низшего к высшему. Каждая из этих ступеней является необходимой для своего времени и для условий, порождающих ее. Но она лишается своего значения, теряет необходимость как только возникают новые условия, развивающиеся в ее собственных недрах. В данном случае, новые условия, возникающие в недрах первобытного строя, требуют новых общественных отношений. Новые отношения могли быть только отношениями господства и подчинения, отношениями эксплуатации.

Здесь мы видим чрезвычайно противоречивое развитие свободы в классовом обществе. С одной стороны, очень быстрое развитие производительности труда в различных отраслях производства – в скотоводстве, в земледелии, в промышленности и т. д., резкое увеличение продуктов потребления, что, безусловно, означает освобождение общества от многих природных сил, от многого бесполезно растрачиваемого труда; с другой – эксплуатация, отношения господства и подчинения, порожденные к тому времени и служащие основой развития классового общества,

препятствовали непосредственному освобождающему действию постоянно развивающейся производительности труда. При таком крайне противоречивом развитии всякий прогресс в производстве классового общества означает одновременно регресс в положении угнетенного класса, т. е. огромного большинства; «всякое благо для одних необходимо является злом для других, всякое новое освобождение одного класса – новым угнетением для другого»¹.

С распадом общества на классы с противоположными интересами появляется неразрешимое противоречие между этими классами. Поскольку такой распад был исторической необходимостью на определенной ступени развития общества постольку и противоречие между этими классами было необходимым. Миновать это противоречие общество было не в силах, следовательно необходимо должно было возникнуть средство, регулирующее это противоречие, предотвращающее гибель общества в борьбе классов. Таким средством, такой силой оказалось государство с его различными органами.

Государство возникло как необходимый продукт определенной ступени общественно-исторического развития. Его первоначальная задача заключалась в умиротворении столкновений классов, в удержании общества в границах порядка. Ликвидировать противоречий государство не могло. Следовательно, оно должно было поддерживать тот класс, который был заинтересован в сохранении основы, порождающей классовое противоречие, т. е. частную собственность на средства производства и на продукты производства, и подавлять всякое стремление класса, экономическое положение которого вынуждало его выступать против частной собственности. Государство, таким образом, с самого своего возникновения является средством подавления эксплуатируемых классов, является государством владельцев частной собственности.. В руках господствующего класса оно

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.XVI, ч.I, стр.150

является мощным оружием эксплуатации и подавления большинства общества.

Мы остановились на трех основных моментах, ярко выявляющих противоречивый характер развития классового общества: товарообмен и его закономерности, классы и классовые отношения, образование государства. Все они являются необходимыми продуктами определенной ступени исторического развития, которое с течением времени выходит из сферы контролируемого влияния людей и играют весьма значительную роль в определении характера и направления общественного развития.

Итак, мы видим, что, увеличивая производство и производительность труда – господство над природными силами, люди параллельно с этим превращаются в рабов им самими созданных материальных ценностей, окончательно теряют свою власть над производством. Однако даже в рамках антагонистических классовых отношений совершается относительный прогресс свободы. Он выражается, во-первых, в том, что сменяя устаревшие, утратившие свою историческую необходимость производственные отношения новыми, соответствующими изменившимся требованиям развития производительных сил, люди действовали в соответствии с потребностями дальнейшего развития производительных сил, обеспечивали широкий простор для их развития и, тем самым, увеличивали господство людей над природными силами. Во-вторых, в том, что в соответствии с характером развитых производительных сил изменялся способ эксплуатации непосредственных производителей. Хотя это осуществлялось в интересах господствующего класса, но в то же время означало и относительное освобождение эксплуатируемых. Крепостной крестьянин уже не был рабом, полной собственностью рабовладельца. Он находился в неполной собственности феодала, так как дальнейшее развитие производительных сил требовало частичной заинтересованности производителя в своем труде.

При капитализме дело меняется. Капиталистические производительные силы требуют таких отношений, где обе стороны должны быть свободными: производитель «свободен» от средств производства и в продаже своей рабочей силы; капиталист же, в собственности которого находятся средства производства, свободен в том, чью и сколько рабочей силы он купит. Рабочий формально свободен, но его «свобода» от средств производства вынуждает его выйти на столь же «свободный» рынок и предложить капиталисту свою рабочую силу в качестве товара. : В процессе переговоров о купле и продаже рабочей силы, а в дальнейшем в процессе ее эксплуатации рабочий еще более попадает в экономическую зависимость ют капиталиста.

Наряду со всем этим, неоспорим тот факт, что рабочий и по своему общественному положению, и по своему уровню развития стоит гораздо выше крепостного крестьянина.

Повторяем, что процесс осуществления свободы в классовом обществе был всегда лишь относительным освобождением для эксплуатируемых классов. Если (будем иметь в виду развитие производства, производительности труда в связи с переходом от одного общественно-экономического строя к другому, то становится совершенно ясно, (что эксплуатация производителя усиливается в «абсолютном смысле слова. Но, с другой стороны, у крестьянина, например, условия труда лучше, чем у раба, а у рабочего лучше, чем у крестьянина. Длительность рабочего времени также постепенно уменьшается. Значит, эксплуатируемые классы со сменой общественных формаций относительно освобождаются. Поскольку подробная характеристика производственных отношений и производительных сил каждой общественно-экономической формации невозможна в пределах данной работы, то мы, ограничась вышеизложенной характеристикой противоречивого развития свободы в классовых обществах, приступим непосредственно к исследованию превращения необходимости в свободу при капитализме.

Однако, чтобы избежать односторонности, мы вынуждены здесь сделать маленькое отступление и продолжить свое исследование в другом направлении, а именно: рассмотреть развитие науки и взаимодействие науки и производства.

Освобождение руки от лазания, ходьбы и т. д. и появление ее специфической функции – использование орудий труда, означало появление новой человеческой деятельности – производства. Лишь благодаря этой своей деятельности «...человеку удалось наложить свою печать на природу: он не только переместил различные виды растений и животных, но изменил также внешний вид и климат своего местожительства изменил даже самые растения и животных до такой степени, что результаты его деятельности могут исчезнуть лишь вместе с общим омертвлением земного шара»¹. Все современные сложнейшие машины, реактивные и атомные двигатели, крупнейшие электростанции и т. д., в конечном счете, предполагают управление человеческой рукой. Но одна рука, как бы она не была развита и совершенна, не в состоянии добиться столь грандиозных достижений. Только рука человека, управляемая головой, дала возможность изобрести и использовать эти мощнейшие орудия труда.

Господство человека над природными силами, начавшееся с развитием руки, с трудовой деятельности, постоянно расширяло его кругозор. Но вначале человеческое познание ограничивалось знанием лишь отдельных практически полезных явлений и сторон действительности. Это объяснялось тем, что для удовлетворения потребностей людей было достаточно такого чисто практического познания. Первобытный человек, например, всецело зависящий от природы, чтобы сохранить свою жизнь, ограничивался знанием того, где он может найти пищу, какие плоды и ягоды съедобны, а какие несъедобны, какие звери ему опасны и он должен их избегать, а на каких он может охотиться. Человека вначале вполне удовлетворяли такие особенности, огня, как его способность согревать, варить, и он

¹ Ф.Энгельс. Диалектика природы, стр.14.

совершенно не интересовался объяснением возникновения и сущности огня. Но как только естественная сила и форма полезных действий отдельных явлений перестают удовлетворять его потребности, человек начинает интересоваться условиями и причинами, возникновения этих полезных действий. Другими словами, начинается исследование закономерностей природных явлений, что ведет к возникновению науки. Люди уже не ограничиваются знанием непосредственного проявления того или иного явления, они стараются познать его глубинное, сущностное, что лежит за поверхностью явления. Одновременно с развитием познания законов природы, совершенствуются средства воздействия на природу. Все эти средства являются продуктом совместной деятельности руки и мозга человека. Рука без головы так же, как и голова без руки, не могут освободить человека от бремени тяжелого физического труда, для этого требуется их соединение и взаимодействие.

Чрезвычайно большую роль в развитии пауки сыграло возникновение частной собственности и распад общества на классы. Как известно, с распадом общества на классы, в руках одного класса концентрируется все богатство, что и дает возможность ему освободиться от физического труда и жить, за счет неоплачиваемого труда другого класса, не имеющего ничего, кроме собственной рабочей силы. Происходит разделение физического и умственного труда, каждый из которых становится занятием различных классов: физический труд – эксплуатируемого, умственный труд – эксплуатирующего. Но (из этого вовсе не следует, что с этого момента наука, которая была специальным занятием людей умственного труда, начала развиваться независимо от производства, так как «...с самого начала возникновение и развитие наук обусловлено производством»¹).

Если мы отвлечемся от воздействия господствующих производственных отношений на развитие науки и

¹ Ф.Энгельс. Диалектика природы, стр.145.

производства, то можно сказать, что в процессе развития наука и производство взаимно обуславливают друг друга. Безусловно, в общем развитии науки и производства, производственные отношения играют настолько большую роль, что без учета воздействия этих отношений – положительного или отрицательного – нельзя понять резких скачков или замедления в ходе развития науки и производства. Значит, отвлечение от воздействия I производственных отношений должно носить условный характер и делается нами в целях облегчения понимания взаимодействия науки и производства в процессе развития.

Первые пастушеские и земледельческие народы вынуждены были заниматься астрономией для точной ориентировки во временах года, что являлось важным условием успеха их производственной деятельности. Астрономия же могла развиваться только с помощью математики. Следовательно, необходимым было и развитие математики. Дальнейшее развитие земледелия (особенно в тех странах, где не было достаточной влаги и посевы нуждались в искусственном орошении, например, в Египте), возникновение крупных городов, построек, развитие ремесла были невозможны без развития механики. Невозможно было бы построить ни египетских пирамид, ни римских и греческих зданий, в строительстве которых использовались камни весом в 50-100 тонн, ни крупных для того времени оросительных и судоходных каналов, ни больших судов, не зная закона рычага, не зная действия подвижного и постоянного блоков, закона Архимеда и т. д. Только знакомство с этими законами механики давало возможность людям поднимать огромные камни, выкачивать воду из глубоких колодцев для орошения посевов, переплывать реки и моря.

На первый взгляд кажется, что наука обуславливает развитие производства. На самом же деле наука обязана производству большим, чем производство науке. Если бы не было практической потребности в орошении посевов, в постройке крупных зданий и пр., то люди никогда не задумались

бы над тем, как выкачивать воду, как поднимать камень весом в 50-100 тонн на такую-то высоту и т. д. Многие авторы рассказывают, что Архимед открыл свой закон о положении твердого тела, погруженного в жидкость, совершенно случайно, когда он купался в бассейне. Для нас важно не то, как и где он открыл этот закон, а важно выяснение той причины, которая заставила его задуматься над этим вопросом, самому поставить ряд опытов, что и привело, в конце концов, к открытию закона. Этой причиной явилась потребность общества в постройке судов с большим водоизмещением для перевозки груза и пассажиров по водному пути.

Грандиозное развитие науки, начавшееся после мрачного средневековья, также обязано производству. Во-первых, постепенно развивающаяся промышленность к тому времени накопила достаточно фактов из области механики, химии и физики (ткачество, часовое и красильное дело, металлургия, алкоголь, очки и т. д.), которые дали возможность осуществить новые наблюдения, новые эксперименты и даже сконструировать новые инструменты. Во-вторых, «...географические открытия, – произведенные исключительно в погоне за наживой, т. е. в конечном счете под влиянием интересов производства, – доставили бесконечный, до того времени недоступный материал из области метеорологии, зоологии, ботаники и физиологии (человека)»¹.

Наконец, потребности капиталистического производства не могли быть осуществлены без параллельного развития науки.

Развитие науки и производительных сил эпохи раннего капитализма шло по сравнению с предшествующими эпохами семимильными шагами. Отдельные отрасли производства настолько переплетаются друг с другом, что развитие одной из них с необходимостью требовало развития другой. Производство этого периода полно многочисленными, более или менее значительными, открытиями, каждое из которых, двигая вперед общий уровень производства, одновременно

¹ Ф.Энгельс. Диалектика природы, стр.145.

вызывало новые открытия. Касаясь развития естественных наук XIX века, Ф. Энгельс особо подчеркивает три открытия, которые в свою очередь сыграли огромную роль в дальнейшем развитии общества. Первое – это открытие закона сохранения и превращения энергии. Второе – «открытие Шванном и Шлейденом органической клетки как той единицы, из размножения и дифференцирования которой возникают и вырастают все организмы, за исключением низших»¹. И, наконец, третье – это теория развития органического мира Дарвина. Каждое из этих великих открытий было результатом обобщения многочисленных фактов, относящихся к различным областям действительности и накопившихся в результате длительного развития общества. Эти открытия дали решающий толчок различным отраслям деятельности людей: промышленности, земледелию, животноводству, медицине и т. д.

У нас нет возможности подробно останавливаться на конкретном разборе положительных влияний всех этих открытий на развитие человеческой деятельности. Поэтому мы ограничимся характеристикой одного из них: закона сохранения и превращения энергии.

Выше мы указывали, что люди еще в древности, хотя и не были знакомы с законом сохранения и превращения энергии, добывая огонь путем трения двух предметов, уже пользовались одной из форм проявления этого закона. В дальнейшем развитии использование превращения механического движения в теплоту принимает широкое распространение, хотя процесс этого превращения еще не изучен. Однако, обратного превращения, т. е, превращения, тепловой энергии в механическую, люди еще не могли осуществить.

Сила пара была известна многим из древних ученых. Так Герон Александрийский построил механизм, приводимый в движение силой пара. Несмотря на это и на ряд других подобных случаев, люди не могли найти практического

¹ Ф.Энгельс. Диалектика природы, стр.155.

применения силы пара. Машина Герона Александрийского и другие подобные устройства остались вне производственного применения. Но главное было сделано. Людям уже было известно, что пар обладает силой, которая может привести в движение крупные машины. Однако этот факт надолго был забыт учеными, что объясняется отсутствием практической потребности в использовании силы пара. Производственные потребности общества вполне удовлетворялись силой рук рабов, крепостных крестьян и домашних животных. По истечении веков бурное развитие всех отраслей производства поставило на повестку дня вопрос о том, как найти более мощный источник энергии, ибо ручная сила и сила домашних животных уже не удовлетворяла требования развивающегося производства. Источник был известен, оставалось найти метод его использования. Другими словами, общество непосредственно подошло к рубежу открытия парового двигателя.

В паровом двигателе нуждались все отрасли производства: угольная промышленность нуждалась в нем, во-первых, для выкачивания воды из шахт, до этого осуществляемое насосами, приводимыми в движение ручной силой; во-вторых, для перевозки добытого угля к месту потребления. Существующие виды транспорта, главным образом гужевого, явно не удовлетворяли эту потребность. В этом нуждалась не только угольная промышленность, но и металлургия и многие другие отрасли производства.

До того, как в 1769 году англичанин Джеймс Уатт построил универсальный паровой двигатель и взял на него патент, ученые многих стран неустанно работали в этом направлении. Среди них особые места занимают имена француза Дени Папина, русского Ивана Ползунова, англичан Севери и Ньюкомена и многих др. В 1687 году в Лондоне французским учителем физики Дени Папином была построена первая машина, приводимая в движение силой пара. Но по своему устройству и мощности она была настолько примитивной и слабой, что ее нельзя было широко использовать в производстве. Несмотря на свою практическую неприменимость, машина Д. Папина стала

основой, универсального парового двигателя. Впоследствии усовершенствованная Севери и Ньюкоменом она в течение 60-70 лет обслуживала шахты Англии.

Наконец, Джеймс Уатт построил универсальный паровой двигатель с отдельным конденсатором, который лег в основу всех дальнейших открытий: паровоза, парохода, парового молота, ткацких станков и других изобретений.

Эти мощнейшие паровые машины позволили человеку с быстротой птицы перевозить нужный ему груз с одного конца земного шара на другой, переплывать моря и океаны. Горная железная дорога в Перу, построенная инженером Генри Мейгсом, яркое свидетельство того, какую громадную роль сыграло открытие паровоза в жизни общества. Расстояние между конечными пунктами этой дороги – Калао и Оройя – всего 220 километров, по Калао лежит на берегу Тихого океана, а Оройя – в горах на высоте 5850 метров. На расстоянии 48 километров от Калао начинается подъем и дорога представляет непрерывный ряд зигзагов, проходит по 30 туннелям и стольким же мостам.

В истории известно, что строительный материал замка Тадж-Махал, который был построен индийским царем Джаханшахом в честь одной из его жен, был перевезен с Гималайских гор на верблюдах, лошадях и других домашних животных. Десятки лет продолжалась эта перевозка камня, гранита, мрамора и т. д., тысячи людей гибли от непосильного труда на пути от Гималайских гор до места строительства Железная дорога навсегда освободила человечество от подобной работы.

Не меньшую роль в развитии общества сыграло и изобретение парохода. Благодаря пароходу, были покорены океаны, моря и многоводные реки мира. Из непреодолимых стихий они превратились в удобный и беспрепятственный путь для транспортировки сырья, продуктов производства и перевозки пассажиров.

Изобретение парового двигателя с его дальнейшим усовершенствованием и применением в различных целях

сыграло преобразующую, революционную роль в развитии общества.

Возможности дальнейшего расширения использования паровой машины в производстве были велики, но отнюдь не беспредельны. Потребности же развивающегося капиталистического производства росли с каждым днем. Поэтому, сыграв огромную роль в создании крупной заводской промышленности, совершив переворот в области транспорта, паровая машина должна была «потесниться», уступить место другой покоренной людьми силой природы, превосходящей паровую машину своей мощностью. Эта новая сила – электричество.

Еще в глубокой древности люди были знакомы с таким явлением, как молния. Но они знали его лишь как факт, сама же природа этого явления, причины и законы его происхождения были им не известны. Поэтому каждое поколение по своему объясняло его происхождение: одни считали, что молния связана с божественной волей, другие принимали ее за злого духа, третьи считали ее проявлением божьего гнева.

Так естественная форма проявления электричества внушала людям только страх, ибо с нею были связаны смерть и разрушения.

С другой стороны, еще в древней Греции ученые (Фалес Милетский) были знакомы с удивительным свойством янтаря – притягивать к себе мельчайшие частицы при трении о шерстяную ткань. Чем же это объясняется? Может быть, янтарь обладает какой-то сверхъестественной силой, или при трении в нем пробуждается дух, вложенный в него богом? Фалес Милетский был далек от подобных ответов. Но и верного разъяснения природы этого странного явления он дать не мог. Вопрос оставался открытым. Христианское средневековье ничего не сделало для его разрешения. Лишь в XVII веке этот вопрос был снова поднят английским медиком У. Джилльбертом.

Путь, по которому ученые неустанно шли к выяснению подлинной природы электричества, был долгим и трудным. Многих ждала неудача, многие умирали, не достигнув заветной

цели, ибо вынуждены были оставить свою работу неоконченной за неимением средств и условий для ее продолжения. Но развитие человечества неуклонно шло вперед. Несмотря на огромные жертвы на пути прогресса; человек добивался своего.

Около двух с половиной веков ученые трудились над изучением свойств и законов электричества. Но познание законов электричества не могло быть самоцелью, люди руководствовались не простым любопытством, а исходили из того, что электричество является природной силой, которую можно использовать в общественных целях. Следовательно, они не могли остановиться только на познании этого явления. Они должны были выявить методы его широкого производственного использования.

Почему же электричество почти вытеснило из производства паровую машину? Безусловно, в силу больших преимуществ над последней. В чем же состояли эти преимущества? Главное преимущество электричества заключается в том, что его можно легко, без особых потерь передавать от места производства к месту потребления. Эта особенность электричества делает его использование настолько удобным, что на всех заводах, фабриках, на транспорте и в связи (не всегда), во всех областях быденной жизни (освещение, отопление и т. д.), в земледелии и в многочисленных других областях жизни применяется электроэнергия. Она стала силой, освободившей человека от рабства тяжелого труда, превращающей его только в контролера работ автоматически действующих машин приборов.

Если изобретение паровой машины было обратным превращение тепловой энергии в механическую, то изобретение электромагнитного генератора и электродвигателя, а также непосредственное использование электрической энергии (освещение, согревание и т.д.) позволило открыть закон сохранения и превращения энергии.

Таким образом, условно отвлекаясь от влияния общественных отношений на развитие производства и науки, мы попытались коротко рассмотреть взаимообусловленное развитие науки и производства и последствия

непосредственного влияния их развития на освобождение общества.

Но, как мы уже говорили, это отвлечение может быть только условным. В действительности развитие науки и производства, их воздействие на взаимоотношения человека и природы не могут быть рассмотрены вне влияния на них общественных отношений, особенно классовых – антагонистических. Значит наше исследование не может быть полным, если мы не рассмотрим производственные отношения (например, капиталистические), их противоречия и влияние на развитие общественной жизни.

Капитализм, как и все другие общественно-экономические формации, развивается на основе присущих ему объективных законов. Кроме общесоциологических законов, которым подчиняются все общественно-экономические формации, капитализм имеет свои специфические законы, вступающие в действие с момента появления капиталистического способа производства, т. е. с того момента, когда товарное производство становится господствующей формой хозяйства. Эти специфические законы капиталистического способа производства, в конечном счете вытекающие из капиталистических производственных отношений, являются той сферой, которая в различные периоды развития капитализма по различному преломляет непосредственные последствия господства человека над природными силами. Поэтому следует подробно остановиться на характеристике капиталистических производственных отношений и вытекающих из них законов.

Прежде чем говорить о действии законов развития капиталистического общества, необходимо указать на ту цель, которую ставит перед собой капиталистическое производство. Ибо, не указав ее, нельзя ясно представить противоречия объективного хода развития капиталистического общества и противоречия, возникающие между объективным ходом развития и стремлениями капиталистов. Основная цель капиталистического производства, вокруг которой вращаются все интересы капиталистов, заключается в извлечении прибыли.

Единственное, что интересует капиталиста в процессе производства это – прибавочная стоимость. Для капиталиста совершенно безразлично, что он производит, предметы непосредственного потребления, или машины, орудия труда или военное снаряжение. Во всех этих товарах он видит только то, что они воплощают в себе прибавочную стоимость. Все другие особенности товара – потребительная стоимость и т. д. – интересуют капиталиста постольку, поскольку без них товар не может реализоваться как прибавочная стоимость. Капиталист в первую очередь думает о количественной стороне прибавочной стоимости, о том, сколько он может получить прибыли от производства такого-то товара.

Возникает вопрос, является ли эта цель продуктом сознания, воли, желания отдельных капиталистов или она обуславливается объективным ходом развития, чему и должны подчиняться капиталисты, чтобы обеспечить свое существование? Эта цель вытекает из самой природы капиталистического способа производства. Существование капиталиста и его производства находится в прямой зависимости от указанной цели. Если капиталист откажется от своей цели, т. е. от прибыли, то он будет разорен, так как лишится возможности осуществить расширенное воспроизводство. А отсутствие расширенного воспроизводства означает гибель капитализма. Итак, мы видим, что цель – извлечение прибыли, воля; сознание и стремление каждого капиталиста необходимо обусловлены самой природой капиталистического способа производства.

Рассмотрим теперь, как осуществляется развитие капитализма на остоле объективных законов, как возникают противоречия капиталистического способа производства и как они разрешаются.

В капиталистическом способе производства так же, как и во всех других, производительные силы и производственные отношения составляют единство. Это единство требует рассмотрения каждой формации с точки зрения присущего ей способа производства, в неразрывной связи двух указанных

сторон способа производства. Только в таком случае можно понять их внутреннее противоречивое развитие. Единство производственных сил и производственных отношений, составляющее основу существования всякого общества, заключается, во-первых, в том, что производительные силы и производственные отношения составляют две необходимые стороны процесса производства; во-вторых, в том, что определенный уровень производительных сил требует соответствующих их характеру производственных отношений.

В период развития капитализма прогрессивные в то время капиталистические производственные отношения соответствовали характеру производительных сил и тем самым способствовали быстрому развитию последних. Буржуазия не может существовать и развиваться дальше, не развивая гигантскими шагами производительные силы. Свободная конкуренция между капиталистами, т. е. сила, вдохновляющая капиталистов на дальнейшее развитие своего производства, превращает в обязательный закон развития капиталистического способа производства постоянное усовершенствование машин. Постоянное усовершенствование машин имеет следующие, на первый взгляд, противоречащие друг другу, но вполне законные при господстве капиталистических отношений последствия. Это приводит к более быстрому развитию производства и увеличению производительности труда. Применение машин и, в частности, их усовершенствование привело к тому, что человек который выступал в качестве движущей силы ручных орудий труда, превращается в контролера машины. Рабочая сила одного человека теперь дает в несколько раз больше продуктов, чем она могла дать три ручном способе производства. Казалось бы, применение машин облегчает тяжелый труд человека, улучшает материальное благосостояние трудящихся. Но здесь в полной своей силе выступают капиталистические производственные отношения. Они стоят между продуктами производства и их производителями, в силу чего, дальнейший путь продуктов к производителям крайне осложняется и, в конце концов, доходит до того, что машины выступают в совершенно

противоположной роли. Маркс пишет, что «перед капиталистически применяемыми машинами вовсе не ставится» цель облегчить человеческий труд. «Подобно всем другим методам развития производительной силы труда, они (машины. – Д.А.) должны удешевлять товары, сокращать ту часть рабочего дня, которую рабочий употребляет на самого себя и, таким образом удлинять другую часть его рабочего дня, которую он даром отдает капиталисту. Машины – средство производства прибавочной стоимости»¹.

Капиталистическое применение машин обращает всю выгоду, от их эксплуатации против рабочих. Пользуясь тем, что машины требуют относительно меньше физического труда, чем ручной труд, капиталист ставит к машинам женщин и детей, труд которых оплачивается гораздо дешевле, чем труд мужчин. Пользуясь тем, что машины требуют гораздо меньше рабочих, капиталист увольняет их массами с фабрик и заводов, и, пользуясь огромным количеством безработных, сильнее эксплуатирует остальных: увеличивает рабочий день, превращает рабочего в простой механический придаток машин. Машины призванные облегчить условия труда рабочего, улучшить его благосостояние, превращаются в средство, усиливающее эксплуатацию рабочих, она «грозит задавить их» (Ленин).

Отсюда вытекает второе последствие применения и усовершенствования машин при капитализме – увеличение безработицы, нищеты, или, как говорит Маркс, промышленной резервной армии.

Бурное развитие капиталистических производительных сил, как наиболее подвижного, революционного элемента капиталистического способа производства, приводит их в противоречие с производственными отношениями, внутри которых они развиваются. Это противоречие выступает как главное противоречие капиталистического способа производства и проявляется в форме противоречия между

¹ К.Маркс. Капитал, т.1, стр.377

общественным характером производства и частнокапиталистическим характером присвоения продуктов.

Капитализм в своем развитии концентрирует разбросанные мелкие средства производства, превращает их из индивидуальных в общественные, применяемые лишь совместно массой людей. Тем самым он превращает ограниченные, мелкие средства производства в мощные производительные силы.

В результате дальнейшей концентрации капитала все более и более уменьшается число капиталистов в каждой отрасли промышленности, но зато увеличивается число отдельных отраслей. Если в эпоху кустарничества разрозненные мелкие производители сами выполняли работу нескольких, а порою даже всех отраслей той или иной области промышленности, то в эпоху капитализма отдельные отрасли специализируются и выделяются в самостоятельные. Общественная связь между производителями отдельных отраслей укрепляется, производители различных областей промышленности сплавиваются в одно целое. А сами отрасли промышленности становятся зависимыми друг от друга и обуславливают друг друга. Все области капиталистического производства сливаются в общественный производственный процесс. Средства производства и само производство превращаются по сути дела в общественные, но присвоение продуктов производства продолжает оставаться частным. Так как средства производства находятся в собственности капиталистов и производственный процесс на отдельных предприятиях находится в их распоряжении, продукты производства идут на расширение их частной собственности. Другими словами, характер производства становится в непримиримое противоречие с формой присвоения и требует ее ликвидации.

Это главное противоречие капиталистического способа производства лежит в основе всех других противоречий. Последние, по сути дела, представляют собою ту или иную форму проявления первого.

Закон так называемой «свободной» конкуренции находится в непосредственной связи с господствующей при капитализме формой присвоения (не будет преувеличением даже, если скажем, что вытекает из нее). Каждый капиталист стремится извлечь из производства как можно больше прибыли, и на этой почве сталкиваются их интересы. Каждый из них стремится вытеснить другого с мирового рынка, и с этой целью постоянно увеличивает свое производство. При этом на предприятиях отдельного капиталиста производство организовано планомерно. Владелец прекрасно знает, как на его предприятиях распределен труд и средства производства, сколько производится продуктов и т. д.

Совсем иначе обстоит дело в производстве вообще. Капиталист не только не считается с другим предпринимателем той же отрасли промышленности или других отраслей, но, наоборот, они находятся в состоянии постоянной конкуренции. Они стремятся к тому, чтобы как можно больше произвести товаров, снизить их себестоимость различными путями и вывести из строя своего конкурента. Нет планового распределения труда и средств производства между отдельными отраслями производства. Регулятором общественного производства является стихийный спрос рыжка и колебание рыночных цен. Словом, в общественном производстве господствует анархия. Наконец, увеличение производства и снижение (покупательной способности населения достигают такой степени, что произведенный товар перестает реализоваться, не находит себе потребителя. Общество задыхается от им же самим произведенного продукта. Наступает экономический кризис. Производитель не имеет возможности потребить продукт собственного труда, а капиталист, в собственности которого находятся эти продукты, уничтожает их, чтобы повысить цены на них. Уничтожается значительная часть производительных сил, останавливаются многие предприятия, резко увеличивается число безработных. И лишь только через определенное время застой в производстве

заменяется постепенным движением вперед, а затем все повторяется сначала.

Буржуазия всеми силами стремится преодолеть кризисы путем уничтожения производительных сил, или путем захвата новых рынков и более основательной эксплуатации. Но этим она подготавливает еще более сокрушительные, еще более опасные кризисы, ускоряющие гибель капитализма. Капиталистическое общество развивается таким путем до тех пор, пока не взорвется сам способ производства – основа всего буржуазного строя.

С момента вступления капитализма в новую стадию своего развития, в стадию монополистического капитализма, противоречия, присущие капиталистическому строю, крайне обостряются. Свободная конкуренция, создавая крупное производство путем концентрирования производства и капитала, вытеснения мелкого производства и т. д., превращается в свою прямую противоположность – в монополию. Монополистов не удовлетворяет средняя прибыль, они борются за максимальную прибыль, чтобы осуществлять более или менее регулярное расширенное воспроизводство. В борьбе за максимальную прибыль одни группы капиталистов разоряются, выходят из строя, а другие, наоборот, обогащаются за счет первых. Основной экономический закон современного капитализма указывает цель империалистического производства и средства, которыми пользуются капиталисты для достижения этой цели. Главные требования основного экономического закона современного капитализма таковы: «обеспечение максимальной капиталистической прибыли путем эксплуатации, разорения и обнищания большинства населения данной страны, путем закабаления и систематического ограбления народов других стран, особенно отсталых стран, наконец, путем войн и милитаризации народного хозяйства, используемых для обеспечения наивысших прибылей»¹.

¹ И.Сталин. Экономические проблемы социализма в СССР. Госполитиздат, 1952, стр.38.

Гнет монополистического капитализма, двигателем которого является максимальная прибыль получаемая путем все усиливающейся эксплуатации рабочего класса и ограбления колониальных народов, крайне обостряет все противоречия империализма: противоречие между буржуазией и рабочим классом, противоречие между империалистическими державами и народами колониальных и зависимых стран, а также противоречие между самими империалистическими державами и между монополистическими группами. Усиление этих противоречий неминуемо ведет мировую империалистическую систему к гибели.

В. И. Ленин в работе «Материалы по пересмотру партийной программы» указывает, что капитализм с начала XX века вступил на новую стадию своего развития. На этой стадии развития капитализма господствует вместо свободной конкуренции монополия. Банки, а также монополистические союзы капиталистов готовят создание аппарата для общественного регулирования процесса производства и распределения продуктов. В связи с ростом монополий растет дороговизна; и все более увеличивается угнетение рабочего класса. Бедствия, разорения и обнищание населения, порождаемые захватническими империалистическими войнами достигают крайнего предела. «...Все это делает из достигнутой ныне ступени развития капитализма эру пролетарской, социалистической революции»¹. Империализм, таким образом, является кануном социалистической революции.

Итак, противоречие между производительными силами и производственными отношениями настолько развивается, что дальнейшее развитие производительных сил в рамках существующих производственных отношений становится невозможным. Производственные отношения из формы развития производительных сил превращаются в их оковы.

Буржуазия не может противостоять развитию ею же созданных грандиозных производительных сил, последние не

¹ В.И.Ленин. Сочинения, т.24 стр. 431

только не служат развитию буржуазных производственных отношений, но требуют их окончательного уничтожения. «...Подобно тому как мануфактура, на известной ступени развития, пришла в конфликт с феодальным строем производства, так и крупная промышленность вступила теперь уже в конфликт с пришедшим ему на смену буржуазным строем»¹. В условиях существования этого конфликта (причем этот конфликт не есть нечто такое, что возникает в головах людей; он является результатом объективного хода развития капиталистической действительности, независимо от воли и поведения людей, деятельностью которых создается) общество не может дальше развиваться. Закон обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил требует уничтожения старых отношений и замены их новыми, соответствующими уровню развития производительных сил отношениями. Наступает эпоха социального переворота.

Такова краткая характеристика объективного, необходимого развития капиталистического общества. Как и в других, антагонистически классовых обществах, при капитализме, как мы уже видели, люди находятся под гнетом стихийно действующей общественно-исторической необходимости. Создав своей общественной деятельностью эту историческую, необходимость, люди потом не могут подчинить ее себе, наоборот, сами они подчиняются стихийному водовороту исторической необходимости. Освобождение от рабства этой необходимости, следовательно, предполагает сознательную деятельность людей.

Преобразование необходимости в свободу, наряду с вышеизложенным объективным ходом развития и с теми предпосылками, которые подготовили социальный переворот, включает в себя еще и субъективный момент – сознательную деятельность масс, причем не просто сознательную деятельность, а активную борьбу, направленную на слом

¹ Ф.Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии (К.Маркс и Ф.Энгельс. Избранные произведения, т. II, М., 1952, стр.374)

сопротивления отживающих классов. Это объясняется следующей особенностью общественных законов: в отличие от законов естествознания, познание которых и использование в практических целях идет более или менее гладко, познание и использование общественных законов встречает серьезное сопротивление со стороны господствующего класса. Это происходит потому, что познание, раскрывая перед народными массами подлинную сущность капиталистического строя, в то же время включает в себя «понимание его отрицания», «его необходимой гибели» (Маркс). Эксплуатируемые массы начинают осознавать, что капитализм такая же преходящая форма общественного строя, как и все предшествующие, что все стремления буржуазных идеологов обосновать вечность капитализма есть не что иное, как попытка продлить срок его существования путем обмана масс, что экономические законы капитализма являются не вечными законами природы, но законами историческими, возникающими и исчезающими. «Поэтому... ни один из этих законов, поскольку он выражает чисто *буржуазные отношения*, не старше современного буржуазного общества»¹.

Действие отживающих сил общества, направленное на защиту старого строя, может препятствовать историческому развитию, временно сохранять старые отношения и не дать возможности осуществиться требованиям закона обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил. Но оно никак не может приостановить ход исторического развития. Эта попытка отживающих сил обречена на провал. Энгельс указывает, что каждый раз, когда наступают революционные потрясения, за ними всегда и всюду стоит известная общественная потребность, удовлетворение которой встречает сильнейшее сопротивление со стороны отживших учреждений. Но всякая попытка насильственного подавления этой потребности приводила к тому, что она

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.XVI, ч.I, стр.150

(выступала с еще более возрастающей силой и в конце концов разрывала свои оковы.

Государство, действующее наперекор экономическому развитию, может потерпеть крупный урон и вызвать массовую растрату средств и сил общества, но в конце концов неизбежно потерпит крах. История учит, что там, где государственная власть вступает в антагонизм с экономическим развитием, становится препятствием экономическому развитию, возникает борьба между ними, оканчивающаяся ниспровержением государственной власти.

Несомненно, что то же самое должно случиться с буржуазными государствами, которые, почувствовав свой конец, всячески стремятся предотвратить свою гибель.

Маркс говорил, что та или иная общественно-историческая задача встает перед обществом только тогда, когда общество уже располагает средствами для ее осуществления, или таковые находятся в процессе становления. Внутреннее противоречивое развитие каждого явления порождает в то же время средства для разрешения этих противоречий. В противном случае не могло бы быть развития.

Историческая сила, которая призвана разрешать противоречия капиталистического общества, т. е. ликвидируя сопротивление отживающих классов, открыть широкие возможности для дальнейшего развития производительных сил, была порождена самим же капиталистическим строем. Этой силой является пролетариат, стоящий во главе, всех других угнетенных слоев населения, который, как единственно последовательный революционный класс, призван быть могильщиком капитализма.

Существование и развитие капитализма немислимо без рабочего класса. Пролетариат и богатство – это противоположности, составляющие одно целое. Но недостаточно указать на них, как на две стороны одного целого, важно знать, какое положение каждая из этих противоположностей занимает в обществе.

Частная собственность в лице своих владельцев ради сохранения своего существования вынуждена поддерживать существование своей противоположности, – пролетариата, как как она является продуктом труда последнего.

Пролетариат же, напротив, «вынужден отвергнуть самого себя и тем самым и обуславливающую его противоположность, делающую его пролетариатом, – частную собственность»¹.

В «Капитале» Маркса дается подробнейший анализ развития богатства и пролетариата, их взаимодействие в процессе развития. При капитализме, с одной стороны, воспроизводится богатство, капитал, а с другой – нищета рабочего класса, причем эти противоположные полюсы воспроизводятся, в расширенном масштабе. На одном полюсе – в руках горстки капиталистов концентрируется богатство общества, на другом – творцы этого богатства – огромная масса наемных рабочих, которые ничего не имея, кроме рабочей силы, продают ее за ничтожное количество средств к существованию. «Накопление капитала есть увеличение пролетариата» (Маркс). С накоплением капитала и с возрастанием пролетариата в абсолютном смысле увеличивается и величина промышленной резервной армии. С ростом же промышленной резервной армии растет безработица, нищета. Этот абсолютный, *всеобщий закон капиталистического накопления* следующим образом формулируется Марксом: «Чем больше общественное богатство, функционирующий капитал, размеры и энергия его возрастания, а следовательно, чем больше абсолютная величина пролетариата и производительная сила его труда, тем больше промышленная резервная армия... ..Следовательно, относительная величина промышленной резервной армии возрастает вместе с возрастанием сил богатства. Но чем больше эта резервная армия по сравнению с активной рабочей армией, тем обширнее постоянное перенаселение, нищета которого обратно пропорциональна мукам его труда. Наконец,

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т. III, стр.55

чем больше нищенские слои рабочего класса и промышленная резервная армия, тем больше официальный пауперизм»¹.

Таким образом, мы видим, что капитализм порождает не только противоречия, являющиеся объективными материальными предпосылками свержения капиталистического строя, но и ту силу, которая исторически призвана разрешить эти противоречия. Буржуазия выковывает не только то оружие, которое приносит ей смерть, но и живую силу - людей, которые направляют это оружие против самого капитализма. Правда, «частная собственность в своем экономическом движении сама, впрочем, толкает себя к собственной гибели, но только путем не зависимо от нее, бессознательного, против ее воли происходящего и природой самого дела обусловленного развития, путем порождения на свет пролетариата как пролетариата, – этой сознающей свою духовную и физическую нищету нищеты, этой сознающей свою отверженность и тем самым себя самое упраздняющей отверженности. Пролетариат приводит в исполнение приговор, который сама себе выносит частная собственность, порождением на свет пролетариата, точно также, как он приводит в исполнение приговор, который сам себе выносит наемный труд производством чужого богатства и собственной нищеты. Одержав победу, пролетариат никоим образом не становится абсолютной стороной общества, ибо он одерживает победу, только упраздня самого себя и свою противоположность. С победой пролетариата исчезает как сам пролетариат, так и обуславливающая его противоположность – частная собственность»².

Эта всемирно-историческая роль принадлежит пролетариату не потому, что он обладает какой-то сверхъестественной силой, или же потому, что так определено богом. «Скорее наоборот. Так как отвлечение от всего человеческого, даже от *видимости* человеческого; нашло себе в оформившимся пролетариате практически совершенное выражение; так как в жизненных

¹ К.Маркс. Капитал, т. I, стр.650

² К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т. III, стр.55

условиях пролетариата все жизненные условия современного общества достигли вершины бесчеловечности; так как в пролетариате человек потерял самого себя, но вместе с тем не только обрел теоретическое сознание этой потери, а непосредственно еще вынужден к возмущению, против этой бесчеловечности велением ничем не прикрашенной, неумолимой абсолютно властной нужды, этого практического выражения необходимости, – то поэтому пролетариат может и должен сам себя освободить. Но он не может освободить себя, не упразднив своих собственных жизненных условий. Он не может упразднить своих собственных жизненных условий, не упразднив всех бесчеловечных жизненных условий современного общества сосредоточившихся в его собственном положении»¹.

Следовательно, на классовую борьбу нельзя смотреть как на нечто случайное, не вытекающее из хода развития капиталистического строя. Она является необходимым результатом капиталистического развития его движущей силой. Непримируемая борьба, которую ведут угнетаемый и угнетающий классы, находящиеся в вечном антагонизме, двигает классовое общество вперед и всегда кончается сменой одного общественно-экономического строя другим путем социальной революции.

«С самого начала цивилизации, – пишет Маркс, – в основание производства ложится антагонизм званий, сословий, классов, наконец, – антагонизм труда накопленного и труда непосредственного. Без антагонизма нет прогресса. До настоящего времени производительные силы развивались благодаря этому режиму антагонизма классов»².

Это единственная правильная точка зрения, которая и лежит в основе тактики пролетариата в борьбе с буржуазией. Утверждение же идеологов буржуазии того, что не революционная борьба рабочего класса является

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т. III, стр.56-57

² К.Маркс. Ницета философии. М., 1941, стр.52

действительным двигателем общества, а солидарность всех элементов общества, составляет основу тактики класса капиталистов.

Борьба пролетариата против буржуазии проходит в своем развитии ряд этапов. Вначале она не представляла собой борьбы классов. Напротив, она велась в форме отдельных стихийных выступлений рабочих против капиталистов. Рабочие не знали еще подлинной причины своего положения. Они не осознавали ни своего угнетения, ни своей силы, у них не было еще пролетарского самосознания. Пролетариат тогда не был сплоченным классом.

Дальнейшее развитие капиталистического -производства обуславливает физическое и духовное развитие класса пролетариев. Развитие крупной промышленности не только численно увеличивает пролетариат, но играет определяющую роль в его сплочении, объединяет его в мировом масштабе класс пролетариев. Это, во-первых. Во-вторых, развитые производительные силы требуют более умелого обращения, чем простые орудия труда, приводимые в движение человеческой силой. Появление новых сложных машин в корне меняет роль человека в производстве. Человек, выступавший в качестве движущей силы простых орудий труда, становится регулятором машин, и следовательно, должен обладать большими знаниями.

В результате пролетариат выделяется из всей остальной массы населения, превращается в единый, самостоятельный класс. Общность положения и интересов объединяет всех рабочих в едином фронте против буржуазии.

Пролетариат, как и всякий другой класс, нуждается в идеологии для борьбы со своими врагами. Он нуждается в ней для того, чтобы выяснить свое положение, свои возможности, свои цели. Другими словами, пролетариат должен был познать самого себя, как самостоятельный класс, свое историческое призвание и методы осуществления задач, поставленных перед ним. Потребность вызывает средства для ее собственного удовлетворения. Появляется партия, выражающая интересы пролетариата. Вооруженная верным знанием объективных

законов общественного развития, она освещает пролетариату путь к его самосознанию и путь выхода из угнетенного положения. С появлением пролетарской партии, с формированием пролетарского мировоззрения – марксизма-ленинизма, буржуазия сталкивается уже не с отдельными критиками отдельных доктрин так называемой буржуазной свободы (утописты), а с организованным авангардом класса пролетариев, с его цельным мировоззрением.

Благодаря единству вышеуказанного объективного и субъективного моментов, борьба пролетариата увенчалась успехом – был свергнут капитализм и построен социализм сначала в России, а затем и во многих других странах.

ПРЕВРАЩЕНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ В СВОБОДУ ПРИ СОЦИАЛИЗМЕ

Маркс пишет, что люди являются одновременно и авторами и актерами своей собственной драмы. Историческая необходимость отличается от природной необходимости тем, что она выступает как продукт общественной деятельности людей и осуществляется при их активной деятельности, тогда как при осуществлении природной необходимости люди выступают только как исполнители, как актеры, а творцом ее является сама природа. Люди всегда делали и сейчас делают свою историю. Но во всех досоциалистических, обществах они делали ее не «согласно общей воле или согласно общему плану». Поэтому их стремления, направленные к достижению личных целей, перекрещивались, и историческая необходимость, порожденная их непланомерной деятельностью, господствовала над ними как чуждая им сила, «дополнением к которой и формой проявления которой является случайность» (Энгельс).

Капитализм есть последний этап антагонистического классового общества, развитие которого обуславливалось классовыми антагонистическими противоречиями. С уничтожением капитализма перестают действовать все законы

классового антагонистического общества вообще, специфические законы развития и функционирования капитализма, в частности. Новый общественный строй, пришедший на смену капитализму, – социализм, с его экономическими и социальными принципами обуславливает появление новых законов, вытекающих из новых условий общественно-экономического развития, в корне меняет роль и положение народных масс – действительных творцов истории, в этом развитии. С социализма, можно сказать, начинается действительная, сознательная история человечества, свободная от пагубного влияния случайностей. От всех предшествующих строев коммунизм отличается тем, что он совершает коренной переворот, в производственных и общественных отношениях. При коммунизме общественные явления возникают как продукт сознательной планомерной деятельности самих людей. Деятельность людей, основанная на познании необходимых законов общественного развития, лишает ход исторического развития его стихийности.

Переход от капитализма к социализму «есть скачок человечества от царства необходимости в царство свободы» (Энгельс). Без дальнейшего раскрытия сути этого положения, без анализа этого скачка по отношению к прошлому и самого характера скачка, нельзя себе ясно представить царства свободы. Ведь при капитализме также имеет место использование природных сил в практической деятельности, причем порою в очень широком масштабе. Почему же тогда мы называем переход от капитализма к социализму скачком из царства необходимости в царство свободы? Не противоречит ли приведенное положение Энгельса другому его высказыванию, гласящему, что «каждый шаг вперед по пути культуры был шагом к свободе»? Может быть, правомерно будет говорить о скачке лишь в одном отношении, а именно в отношении господства людей над общественными силами? Это кажущаяся противоречивость положений Энгельса может возникнуть, если мы не учтем коренного развития общественных отношений, составляющих основу классового общества, и общественных

отношений, составляющих основу социализма. Вышеупомянутые положения Энгельса не только не противоречат, но, напротив, дополняют друг друга. Если мы свободу будем рассматривать неодносторонне, т. е. не только как свободу от природных сил, или как свободу от общественных сил, а как единый процесс, охватывающий в своем развитии и те и другие, то станет понятно, что положения Энгельса характеризуют свободу с разных сторон и дают полное и правильное представление о ее историческом развитии; при этом перед нами откроется картина противоречивости самого скачка из царства необходимости в царство свободы.

Общественные отношения являются той средой, где преломляется влияние господства людей над природными силами и воздействует на их жизненные условия. Это означает, что ту основу, которая дает нам возможность назвать социализм царством свободы, надо искать в социалистических производственных отношениях. Именно они в корне меняют характер исторической необходимости, а следовательно, и характер сознательной деятельности людей; именно они открывают широкий простор развитию производительных сил, изменяют направление своего влияния на жизненные условия людей.

Основой социалистических производственных отношений, является общественная собственность на средства производства. При социализме каждый производитель находится в одинаковых отношениях к средствам производства и к продуктам общественного труда. Отсюда вытекает ряд характерных моментов социалистических производственных отношений.

Воздействие развивающихся производительных сил на жизненные условия общества преломляется сквозь призму капиталистических производственных отношений таким образом, что развитие производительных сил, вопреки своему назначению (т. е. улучшение благосостояния трудящихся масс), приводит к последствиям двоякого рода: с одной стороны, оно все больше обогащает владельцев средств производства, не принимающих непосредственного участия в производственном

процессе, а с другой, все больше разоряет непосредственных производителей – законных владельцев всего произведенного.

При социализме производители одинаково заинтересованы в развитии самого процесса производства и в получении максимального количества товаров. Поэтому они всячески стремятся способствовать развитию производства, а отношения, в которые они вступают в процессе производства выступают как главный стимул развития производительных сил. Последние служат тому, кому они должны служить по своей природе – силе, приводящей их в действие – производителям.

Капиталистические производственные отношения способствуют развитию производительных сил лишь до определенного времени, а потом становятся препятствием на пути их развития. При социализме развитие производства не связано с интересами какой-то одной части общества, так как не существует классовых антагонизмов. Поэтому производственные отношения не могут превратиться в оковы производительных сил. Тенденция отставания производственных отношений от развития производительных сил, несомненно, остается и при социализме. Но господство общественной собственности и общность интересов всего общества, дают людям возможность своевременно устранять противоречия путем ликвидации указанного отставания. Поэтому социалистические производственные отношения дают полный простор для непрерывного, прогрессивного развития производительных сил.

Антагонистические классовые общественные отношения, являясь продуктом общественной деятельности людей, выходят из-под их контроля, и господствуют над ними. Закономерность общественного развития, проявляющаяся в виде внешней и чуждой людям необходимости, представляется им «не как их собственная объединенная сила, но как некая чуждая, вне их стоящая сила, о происхождении и целях которой они ничего не знают, которую, следовательно, они уже не могут овладеть, которая, напротив, должна пройти свой особенный, не

зависящий от воли и поведения людей, а даже эту волю и это поведение направляющий, ряд фаз и ступеней развития»¹.

Интересы господствующего класса как раз этого и требовали. Идеологи буржуазии всячески стремились проповедовать среди масс, внушать им, что буржуазные отношения совершенно независимы от них и поэтому, мол, нет смысла бороться с ними. Именно поэтому всякая попытка, направленная на выяснение подлинной природы капиталистических отношений и других общественных явлений, основывающихся на них, встречает резкое сопротивление господствующих классов, защитников этих отношений. При социализме, наоборот, общественные отношения выступают именно как отношения людей, сообща трудящихся и сообща потребляющих продукты своего труда. Люди не видят в них никакой таинственности, так как они господствуют над всеми общественными явлениями. Здесь уже не может быть никакого сопротивления выяснению подлинной природы общественных явлений, так как интересы дружественных классов социалистического общества – рабочих и крестьян – целиком совпадают с необходимостью познания объективных законов общественного развития².

Таким образом, историческая необходимость в классовых антагонистических обществах слепо господствует над людьми. Свобода же в этих общественно-экономических формациях фактически является «свободой» господствующего меньшинства. Социалистические же общественные отношения, находясь под контролем свободных от эксплуатации людей, направляют освободительное действие развития производительных сил на действительное освобождение людей от тяжелого труда и на улучшение жизненных условий. Значит, утверждение Энгельса о том, что переход от капитализма к социализму есть скачок из царства необходимости в царство

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т. IV, стр.24-25

² К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.IV, стр.24-25.

свободы вовсе не противоречит его второму утверждению, приведенному нами выше.

Это положение Энгельса будет исходным пунктом и основой для дальнейшего нашего исследования.

Известно, что с превращением необходимости в свободу она не перестанет быть необходимостью, а только проявляется не в прежней слепой необходимости, а в новой форме, в форме познанной необходимости, свободы. Значит, говоря о социализме как о царстве свободы, мы вовсе не имеем в виду, что в условиях социализма нет исторической необходимости и все зависит от свободной деятельности людей. Независимо от условий и от среды, в которой совершается человеческая деятельность, последняя может завершиться успехом только в том случае, если она не противоречит объективной необходимости. Другое дело, что в одном случае соответствие человеческой деятельности с объективной необходимостью может осуществляться стихийно, случайным образом, а в другом случае оно бывает вполне сознательным, предусматривается субъектом деятельности. В обоих случаях речь идет о практической человеческой деятельности, осуществляющейся на основе объективной исторической необходимости. Однако, историческая необходимость при социализме приобретает совершенно иной характер. Новые социальные условия и социалистические производственные отношения порождают новые, соответствующие их характеру, общественные законы – законы развития социализма. Поэтому естественно, что в основе практической деятельности людей, в условиях социализма лежат эти новые законы, новая историческая необходимость.

История общества вообще отличается от истории развития природы тем, что в ней «действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти ставящие себе определенные цели»¹, тогда как в природе действуют одни

¹ Ф.Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. Госполитиздат, 1948, стр.41)

слепые, бессознательные силы, на основе которых зиждятся ее законы. В обществе ничего не делается без осознанного намерения, без цели. Но что же из себя представляют цели человека? Являются ли они продуктом его личного желания и воли, или же они обуславливаются объективными историческими законами? В определении и осуществлении целей человека участвуют и первое и второе, но при этом решающим, конечно, является объективная необходимость.

Цель человека определяется его материальными потребностями, законами общественного развития. Все цели причинно обусловлены, и в этом они находят оправдание для своего времени. Цель – не простое представление о существующем, цель – мысль, идея, представление людей о результатах своей деятельности, о будущем, к которому они стремятся. В цели выражена в той или иной форме неудовлетворенность настоящим, и поэтому человек стремится, изменив существующее, достигнуть желаемого, составляющего содержание его цели.

В определении характера общественных и индивидуальных целей общественные отношения играют весьма значительную роль. Без выяснения этого нельзя решить вопрос о том, в чем выражается изменение характера субъективной деятельности в условиях социализма.

В классовых антагонистических обществах не может быть единой общественной цели. Различие положений общественных классов не может не влиять на различие характера выдвигаемых представителями этих классов целей. Целью экономически господствующих классов является обеспечение максимальной прибыли, и она вытекает из природы капиталистического способа производства. Целью эксплуатируемых классов – освобождение от гнета существующего строя. Столкновение этих диаметрально противоположных целей, а следовательно, и стремлений этих классов не может не отразиться на производственной деятельности общества в целом. В результате в истории общества создается такое же положение, как и в природе. «Действия имеют известную желательную цель; но

результаты, на деле вытекающие из этих действий, вовсе нежелательны. А если вначале они, по-видимому, и соответствуют желаемой цели, то в конце концов они несут с собой далеко не то, что было желательно»¹. Нет сомнения, что цель этих двух классов определяется их потребностями, их положением в производстве. Но столь же несомненно, что эта цель должна была завершиться успехом, которая соответствовала закономерности дальнейшего общественного развития.

Таким образом, человеческая деятельность при капитализме могла руководствоваться следующими тремя мотивами.

1. Направление человеческой деятельности стихийно могло соответствовать направлению объективных законов, выражающих главную тенденцию в развитии действительности. В таком случае человек достигал поставленной перед ним цели. Тем не менее, это не означало, что человек был свободен в своей деятельности, что последняя основывалась на познанных законах.

2. Человеческая деятельность идет наперекор объективной необходимости. В этом случае человек не достигает поставленных перед ним целей. Объективная необходимость вовсе не считается с тем, что желает человек и к чему он стремится. Она непреклонно идет вперед и сметает со своего пути все, что становится для нее препятствием.

3. Человек не видит главного в общественной жизни, теряется среди многочисленных и разнообразных проявлений общественной необходимости, не может найти выхода из тупика, в который он попал и поэтому топчется на месте. Понятно, что и в этом случае он обречен на поражение.

При социализме картина меняется. Социалистические общественные отношения, пришедшие на смену капиталистическим, окончательно уничтожили основу существования классов – частную собственность, и установили

¹ Ф.Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. стр.41)

общественную собственность на средства производства и на производственные продукты.

В силу общности интересов членов социалистического общества цели и стремления индивида совпадают с общественными целями и стремлениями. Стремление каждого человека к достижению индивидуальной цели означает в то же время стремление к достижению общественной цели, ибо общественная цель слагается из индивидуальных целей людей. Для того чтобы сознательно достичь поставленной перед обществом цели, люди должны познать законы развития, создать условия, нужные для превращения тенденции развития из возможности в действительность. В отличие от капитализма, где эти стремления трудящихся встречают серьезное сопротивление со стороны господствующего класса, при социализме, где интересы общества совпадают с объективным ходом развития общества, люди, благодаря верному знанию законов развития, ускоряют этот процесс и при этом экономят значительное количество сил и средств, которые, они бы затратили при стихийном развитии. Словом, человеческая деятельность при социализме не стихийно следует объективной необходимости, а на основе ее познания активно выступает как преобразователь природы и общественной жизни.

В результате происходит коренное изменение соотношения поставленной цели и достигнутого результата. Достижение поставленной цели зависит от того, насколько правильно, со знанием существа дела используются имеющиеся для этого средства. Если деятельность людей осуществляется вслепую, не учитывая законы развития данного конкретного явления, и более того, не учитывая возможные случайные отклонения этого предмета от основного направления его развития, то само собою понятно, что шансов на успех будет очень мало. Если же, наоборот, человек сознательно руководствуется тенденцией развития предмета, учитывает возможные случайные отклонения от основной линии развития, и даже создает нужные условия для развития, то, несомненно, он достигает поставленной цели. Здесь непосредственно сталкиваемся с

вопросом: почему именно при социализме стало возможным сознательное использование в практических целях законов общественно-экономического развития? И почему это невозможно было в антагонистически классовых обществах?

У некоторых авторов (А. Румянцев, И. Кон и др.) самая постановка вопроса иная. Они считают, что в антагонистических классовых обществах в той или иной мере возможно познание и использование общественных законов. При этом у них главным образом речь идет о познании и использовании закона обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил. «Но, – пишет А. Румянцев, – и в досоциалистических формациях люди открывали экономические законы, в определенных пределах познавали их и использовали в той или иной мере в интересах общества. Так, например, в практике своей экономической жизни люди открыли несоответствие феодальных производственных отношений характеру производительных сил, следовательно, и необходимость замены их капиталистическими. Применив закон обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил, общество создало капиталистические производственные отношения...»¹.

Не может быть никакого спора в отношении самого факта использования буржуазией закона обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил в борьбе с феодализмом. Буржуазные революции XVII–XVIII веков не оставляют в этом никакого сомнения. Но это еще не является доказательством того, что буржуазия использовала этот закон сознательно и, следовательно, действовала свободно. В борьбе с устаревшими феодальными отношениями буржуазия использовала закон обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил вовсе не потому, что она осознала историческую необходимость этого. Она делала это под принудительным воздействием

¹ А.Румянцев. О характере экономических законов при социализме. «Вопросы экономики», 1952, №11, стр.23-24.

стихийных социальных сил. Общественные явления, которые обуславливали взаимоотношения классов общества, заставляли буржуазию действовать так, а не иначе, так как таково было требование объективного хода развития истории. Создававшаяся обстановка подсказывала буржуазии, что для нее выход из существующего положения – только в уничтожении старых отношений. И буржуазия включилась в борьбу против феодализма только потому, что это было в ее интересах. Итак, поскольку интересы буржуазии того времени совпадали с необходимыми требованиями объективного общественного развития, она стихийно, борясь за свои интересы, руководствовалась этими необходимыми требованиями.

Далее следует указать, что так обстоит дело не только с использованием закона обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил.

В досоциалистических формациях вообще не может быть сознательного использования какого-либо общественного закона¹. Так как все классовые общества, в которых главенствуют отношения господства и подчинения, базируются на единой основе – частной собственности, то новые производственные отношения всегда зарождаются в недрах старого строя. Поэтому при смене одного общественного строя другим, от класса – носителя новых производственных отношений требовалось, чтобы он привел политическое господство в соответствие с уже появившимися новыми общественными отношениями. А эта задача вполне выполнима без всякого знания законов общественного развития.

Совершенно иначе обстоит дело, когда речь идет о смене капитализма – общественного строя, основанного на частной собственности, социализмом – общественным строем, основывающимся на общественной собственности. Здесь уже речь идет не просто о приведении в соответствие политической власти с новыми производственными отношениями, а о

¹ Во избежание споров отметим, что здесь речь идет не об использовании этого закона пролетариатом в борьбе с буржуазией.

коренном уничтожении основы классовых отношений – частной собственности. Следовательно, новые производственные отношения должны быть порождены при активнейшей сознательной субъективной деятельности того класса, который призван быть носителем этих отношений – пролетариата и трудящегося крестьянства. А сознательная деятельность в первую очередь предполагает знание закономерностей общественного развития.

Это первый фактор, которым объясняется возможность сознательного использования законов общественного развития при социализме.

Далее это объясняется природой социалистических производственных отношений, природой отношений людей к процессу производства и к произведенным продуктам. Социалистические отношения исключают всякую эксплуатацию человека человеком. Люди одинаково заинтересованы в развитии производства. А быстрое и успешное развитие производства может быть осуществлено только в том случае, если оно основывается на объективно верном знании законов как естествознания, так и общественной жизни.

Теперь перейдем к характеристике главной цели социалистического производства и основных средств, используемых для достижения этой цели. Другими словами, мы охарактеризуем то главное, основное в социалистическом производстве, что определяет его законы и сферу их действия. Это – основной экономический закон социализма, существенные черты и требования которого следующие: «обеспечение максимального удовлетворения постоянно растущих материальных и культурных потребностей всего общества путем непрерывного роста и совершенствования социалистического производства на базе высшей техники»¹. Цель социалистического производства – обеспечение максимального удовлетворения постоянно растущих материальных и культурных потребностей всего общества – в

¹ И.Сталин. Экономические проблемы социализма в СССР, стр.40

отличие от цели капиталистического производства, не ограничивается интересами какой-то части общества а охватывает интересы всего общества. Общественная собственность на средства производства требует, чтобы цель, поставленная перед общественным производством, включала интересы каждого члена общества к чтобы результат производства в равной мере использовался для удовлетворения потребностей всех членов общества. Целью развития социалистического производства является наиболее полное удовлетворение потребностей общества, потребностей людей социалистического общества.

Сама цель социалистического производства уже говорит о том, каковы должны быть средства для ее достижения. Если цель, поставленная перед производством, выражает интересы всего общества, то само собою разумеется, что достижение ее не может осуществляться в ущерб интересам какой-то части общества, ибо это противоречило бы формулировке самой цели. Значит, средства достижения общественной цели не противоречат интересам общества, а потому они сознательно поддерживаются всеми членами общества. В числе средств для достижения цели социалистического производства мы не можем видеть ни эксплуатации, разорения и обнищания производителей данной страны, ни систематического ограбления народов других стран, особенно народов отсталых стран, ни войны и милитаризации народного хозяйства. Все эти средства используются лишь при господстве частной собственности на средства производства. При социализме же максимальное удовлетворение постоянно растущих материальных и культурных потребностей всего общества может быть обеспечено путем быстрого роста и совершенствования социалистического производства на базе высшей техники. Этот рост, это совершенствование производства не прерывается периодическими экономическими кризисами. Производство развивается, минуя все случайности и неожиданности, на основе сознательно применяемых экономических и естественных закономерностей.

Первым, и, пожалуй, самым основным условием быстрого развития социалистического производства является то, что производство свободно от регулирующего воздействия стихийных рыночных отношений и, следовательно, оно свободно от конкуренции и анархии, свободно от влияния стихийных продуктов капиталистической формы собственности. Для обеспечения непрерывного роста и совершенствования *общественного производства* в интересах максимального удовлетворения постоянно растущих материальных и культурных потребностей всего общества необходимо планомерное пропорциональное ведение всех областей народного хозяйства, планомерное распределение и использование средств производства и рабочей силы. Другими словами, в основе развития общественного производства должен быть объективный закон планомерного, пропорционального развития народного хозяйства, пришедший на смену конкуренции и анархии производства при капитализме. Только планомерное ведение всех отраслей народного хозяйства обеспечивает бесперебойное, непрерывающееся развитие производства и столь же бесперебойное обеспечение потребностей общества.

Закон планомерного, пропорционального развития народного хозяйства вступает в силу только с появлением общественной собственности на средства производства и означает определенную пропорцию (соответствие) в развитии различных отраслей общественного производства и определенное соотношение производства и потребления¹.

¹ Производство является средством обеспечения максимального удовлетворения постоянно растущих материальных и культурных потребностей общества. В свою очередь непрерывный рост этих потребностей и систематический подъем материального благосостояния народных масс служат мощным стимулом развития производства, постоянно растущим источником расширения производства. В отличие от капитализма при социализме непосредственной целью производства является потребление, а потребление в свою очередь является движущим мотивом производства. Поэтому при социализме между ними не может быть разрыва.

Обобществление средств производства объединяет все отрасли производства в единый экономический организм, оплачивает рабочую силу отдельных предприятий в единую общественную рабочую силу и, тем самым, делает возможной планомерную организацию общественного производства, планомерное распределение средств производства и рабочей силы между отдельными отраслями производства. Но это лишь возможность. Для превращения этой возможности в действительность необходимо, чтобы этот закон был положен в основу деятельности социалистических планирующих органов, в основу деятельности партии и правительства. Насколько полнее будут использованы требования объективного закона планомерного, пропорционального развития народного хозяйства, настолько успешней будет деятельность партии и правительства по планированию народного хозяйства, и пропорциональное развитие общественного производства.

В противовес капитализму, где регулятором производства является закон стоимости, при социализме регулятором производства, распределения средств производства и труда между различными отраслями являются потребности общества; учет же потребностей общества имеет чрезвычайно большое значение для деятельности планирующих органов.

Для ясности приведем следующее сравнение: капиталист интересуется непосредственной прибылью, которую он должен получить от эксплуатации данного предприятия. Не интересуясь тем, каковы потребности общества, конкурируя со своими соперниками, каждый капиталист старается вложить свой капитал в более рентабельные отрасли производства, в результате чего происходит постоянное переливание капитала из одних отраслей производства, малорентабельных для данного случая, в другие отрасли, имеющие большую рентабельность. В итоге получается так, что одни отрасли общественного производства в своем развитии далеко опережают потребности общества, а другие сильно отстают, хотя продукция вторых не менее необходима для общества, чем продукция первых.

При социализме же организация производства строится на строгом учете всего многообразия потребностей общества. Коммунистическая партия и Советское правительство учитывают общественные потребности, и поэтому развитие одних отраслей производства не может осуществляться в ущерб другим. Все отрасли производства развиваются пропорционально их значению в общественном развитии. Так, партия и правительство с самого начала существования социалистического строя выдвинули задачу всемерного развития тяжелой промышленности. Если бы перед социалистическим производством стояла цель извлечения непосредственной прибыли, то задача быстрого развития тяжелой промышленности была бы бессмысленной, так как развитие легкой промышленности и дешевле и рентабельнее, чем тяжелой. Но зная, что перед социалистическим производством стоит цель обеспечения максимального удовлетворения постоянно растущих материальных и культурных потребностей всего общества и что это возможно лишь только путем быстрого развития тяжелой промышленности, ибо она лежит в основе развития легкой промышленности и сельского хозяйства, партия и правительство поставили указанную задачу перед советским народом. Вот почему у нас рентабельность не может служить помехой сооружения малорентабельных предприятий, которые, несмотря на это, имеют огромное значение для народного хозяйства. Вот почему у нас капитал и рабочая сила не переливаются из малорентабельных, а нередко и нерентабельных предприятий, в рентабельные.

Отсюда, казалось бы, следует вывод, что закон планомерного, пропорционального развития народного хозяйства уничтожает принцип рентабельности. Но это только видимость. Если в понятие рентабельность вложить более широкий смысл, выходящий за рамки буржуазного понимания рентабельности, т. е. если рентабельность взять не с точки зрения отдельных предприятий или отдельных отраслей производства, определяя ее результатом ежегодного

производства, а с точки зрения всего общественного производства и в разрезе более длительного времени, скажем, 10-15 лет, то станет ясно, что закон планомерного, пропорционального развития народного хозяйства не только не уничтожает принцип рентабельности, но, напротив, заменяет временную непрочную рентабельность, какой она была при капитализме, «высшей формой прочной и постоянной рентабельности...», избавляя нас от периодических экономических кризисов, разрушающих народное хозяйство и наносящих обществу колоссальный материальный ущерб...»¹. Если даже ряд предприятий тяжелой промышленности в настоящее время малорентабелен, это не может быть причиной прекращения их сооружения. Малорентабельность их в настоящее время легко покрывается чрезвычайно большим значением в народном хозяйстве и их продукцией, которую они дадут спустя некоторое время.

Только благодаря правильному использованию требований закона планомерного, пропорционального развития народного хозяйства партией и правительством в их деятельности, направленной на развитие общественного производства, советский народ за невиданно короткий срок смог создать свою тяжелую промышленность и тем самым заложить мощную техническую базу для легкой промышленности и сельского хозяйства. Только благодаря этому, наша страна превратилась из отсталой аграрной страны в крупную индустриальную державу с передовым сельским хозяйством, оснащенным новейшей техникой.

Другим законом развития социалистического общества, который был положен в основу деятельности Коммунистической партии и Советского правительства, является закон постоянного повышения производительности труда. В.И. Ленин указывал, что «производительность труда, это, в последнем счете, самое важное, самое главное для победы нового общественного строя. Капитализм создал

¹ И. Сталин. Экономические проблемы социализма в СССР, стр.24-25

производительность труда, невиданную при крепостничестве. Капитализм может быть окончательно побежден и будет окончательно побежден тем, что социализм создает новую, гораздо более высокую производительность труда»¹.

Закон постоянного повышения производительности труда также исходит из основного экономического закона социализма и служит удовлетворению его главных требований.

Что же такое производительность труда, какими путями ее можно повышать и какова разница между повышением производительности при капитализме и при социализме? Каковы последствия, цель, пути и средства повышения производительности труда при капитализме и при социализме?

Маркс в «Капитале» указывает, что под повышением производительности труда следует понимать всякое изменение в процессе труда, направленное на сокращение общественно необходимого рабочего времени для производства того или иного товара, другими словами, всякое изменение в процессе труда, приводящее к тому, что меньшее количество труда приобретает способность производить большее количество потребительной стоимости. Такое общее определение с одинаковым успехом может быть использовано для характеристики повышения производительности труда и при капитализме и при социализме, поскольку здесь речь не идет о мотивах, вызывающих эти изменения и о характере самих изменений. И если мы оторвем определение Маркса от анализа цели, ради которой происходят эти изменения, направленные на повышение производительности труда, то допустим грубейшее искажение определения Маркса. Тем более, что в этом и заключается коренное отличие повышения производительности труда при капитализме от повышения ее при социализме.

Закон постоянного повышения производительности труда является средством достижения главной цели, стоящей перед общественным производством и выраженной в основном экономическом законе капитализма и социализма.

¹ В.И. Ленин. Сочинения, т.29, стр.394

Следовательно, при капитализме он служит обеспечению максимальной прибыли капиталистам, а при социализме – обеспечению максимального удовлетворения постоянно растущих материальных и духовных потребностей всего общества. Отсюда нетрудно понять, что мотивы, вызывающие повышение производительности труда, непосредственно вытекают из главной цели производства.

Одной из причин, толкающих капиталиста на повышение производительности труда является конкуренция. Постоянное опасение быть вытесненным другими капиталистами с мирового рынка заставляет каждого капиталиста постоянно думать о том, каким образом можно повысить производительность труда с тем, чтобы снизить себестоимость товара. При этом характер цели обуславливает то, что капиталист совершенно не считается с тем, противоречит предпринимаемая мера по повышению производительности труда интересам большинства общества или нет.

Далее, такой причиной является также эксплуатация наемного труда. Известно, что рабочая сила при капитализме выступает в качестве товара, владельцем которого является рабочий. Поскольку это так, то понятно, что, повышая производительность труда, капиталист тем самым снижает стоимость рабочей силы и этим увеличивает свою прибыль. «При капиталистическом производстве, – пишет Маркс, – развитие производительной силы труда стремится сократить ту часть рабочего дня, которую рабочий употребляет на самого себя, и именно таким путем удлинить другую часть рабочего дня, в течение которой рабочий даром работает на капиталистов»¹.

При капиталистическом строе повышение производительности труда служит для рабочего не средством постоянного, непрерывного повышения его благосостояния, а, напротив, источником все возрастающей нищеты, безработицы и голода.

¹ К.Маркс. Капитал, т.1, стр.327

Конкуренция и стремление сохранить свои позиции вынуждают капиталиста постоянно, всеми мерами повышать выработку каждого рабочего. При этом капиталиста интересует только одна сторона вопроса, а именно – насколько предпринимаемая мера может повысить его прибыль, другая же сторона – соответствует эта мера интересам большинства общества, или она противоречит им – совершенно его не интересует.

Чтобы повысить выработку каждого рабочего, капиталисты используют такие меры, как удлинение рабочего дня, интенсификация и организация труда; расширение применения машин и увеличение механизации труда.

Следует провести различие между первыми двумя способами (удлинение рабочего дня и интенсификация труда) и двумя другими (организация труда и применение техники – механизация). Первые два по сути дела означают увеличение затраты рабочей силы и, следовательно, увеличение напряженности труда. За весь рабочий день человек должен работать с превышающим его максимальные возможности напряжением, чтобы успеть за машинами, работающими с максимальной быстротой. В результате человек к концу дня лишается сил и, таким образом, уже физически не имеет возможности заниматься чем-либо другим. Он отказывается от всех развлечений и стремится только как-нибудь восстановить свои силы, чтобы завтра опять лишиться их.

Капиталистические методы интенсификации труда превращают человека в механический придаток машины, который должен работать с такой же регулярностью и быстротой, как и сама машина, ибо отставание человека нарушило бы весь процесс производства данного цеха. Но человек не машина. Его организм нуждается в нормальном отдыхе, в восстановлении своих сил. И поэтому чрезмерно быстрый темп на производстве, невероятная напряженность труда и, наконец, отсутствие нормальных условий жизни очень быстро выводят рабочего из строя, калечат его, лишают его

возможности всестороннего развития, словом делают его физически и духовно искалеченным существом.

Поэтому эти две меры нельзя назвать мерами повышения производительности труда, хотя для капиталиста все, что способствует снижению стоимости товара, означает повышение производительности труда. Их можно назвать скорее мерами повышения напряженности труда.

Две последующие меры – организация и механизация труда могут быть применены без увеличения затраты человеческой рабочей силы. Напротив, при благоприятствующих социальных отношениях, они могут служить и служат облегчению человеческого труда, сокращению рабочего дня. При капитализме же бывает наоборот. Обратимся к фактам: несмотря на то, что за последние 7-8 лет во Франции выработка на одного рабочего значительно возросла, а издержки производства товаров значительно понизились, за это время не произошло более или менее заметного снижения цен, те незначительные снижения, которые имели место, далеко отставали от повышения выработки на одного рабочего. Например, в области производства автомобилей на заводах Рено количество часов (необходимых для производства одного автомобиля) снизилось с 698 в 1948 до 367 в январе 1955 года: на заводах Пежо – с 457 в 1950 до 264 в 1954 году. Почти то же самое можно увидеть и в других отраслях промышленности – производстве угля, металлургии и т. д. Отсюда вывод: в условиях господства капиталистических производственных отношений, в условиях господства монополий нет и не может быть непосредственной связи между ростом производительности труда и уровнем продажных цен.

С января 1952 по январь 1954 года, несмотря на уменьшение общего объема производства на 6,4 процента, производительность труда выросла на 12 процентов. Этому уровню повышения производительности труда, например, на заводах Рено соответствует увеличение прибыли на 46 процентов. За это время не наблюдается более или менее значительного увеличения заработной платы рабочих. К тому же

число занятых рабочих уменьшилось на 11,2 процента, т. е. с 38 115 до 33 695 человек. Отсюда следует, что в капиталистических условиях уровень заработной платы рабочих не определяется ростом производительности труда. Уровень заработной платы зависит от существующего соотношения общественных сил, от результатов борьбы рабочих против капитала. И, наконец, из приведенных фактов следует, что при капитализме нет и не может быть прямого соответствия между изменениями производительности труда и жизненным уровнем трудящихся масс.

Результатом всего этого является то, что, во-первых, рабочий, не получая достаточно средств для восстановления своих сил, работая в очень трудных условиях, в 35-40 лет уже лишается трудоспособности и, во-вторых, что его жизнь бывает окружена опасностями в процессе труда, что очень часто приводит к несчастным случаям. В этом отношении весьма интересные факты имеются в материалах семинара, организованного редакцией французского журнала «Экономия политик» в 1955 году¹.

В своем выступлении д-р Ле Гийян приводит цифровые данные о несчастных случаях на производстве во Франции. Если число несчастных случаев в 1948 году достигало 1 млн. 605 тыс., то в 1951 году оно увеличилось до 1 млн. 804 тыс., а в 1953 достигло 1 млн. 829 тыс. Из них соответственно в 1948 году 37 500 случаев, в 1951 – 50 453, а в 1953 – 63 790 случаев, которые были такими тяжелыми, что повлекли за собой смерть или постоянную инвалидность.

Приведем слова одного американского врача, «объясняющего» причины несчастных случаев на производстве (кстати, это не только слова д-ра Александера, а мнение, разделяемое большинством идеологов буржуазии США): «Современная психиатрия считает, что большинство несчастных случаев происходит вовсе не случайно, оно по большей части

¹ См. об. «Производительность – против рабочего класса в странах капитала. М., 1956. Данные, приводимые на предыдущей странице и далее, взяты из этого сборника.

вызвано *предрасположением* к ним, свойственным тем, кто явился их жертвой»¹ (курсив мой. – Д.А.). Оказывается несчастные случаи на производстве связаны не с недостаточностью мер охраны труда, не с невероятно высокими темпами работы на производстве, вызванными мерами, предпринятыми капиталистами в целях повышения выработки каждого рабочего, а с тем, что рабочие бессознательно предрасположены к ним; другими словами, это означает, что рабочие сами бросаются под колеса машин, или сами подставляют свои руки под станок и т. д. Но, нет. Это только мнение д-ра Александера и его собратьев, преданных слугителей своих хозяев. В действительности же значительная часть несчастных случаев на производстве вызывается не «психологическими предрасположениями», неловкостью, рассеянностью или нетрезвым состоянием потерпевших, а нарушением высшей нервной деятельности, которое связано с переутомлением людей. И, «когда трудящиеся осознают, – пишет д-р Ле Гийан, – что повышение производительности труда служит для их обмана не только в экономическом отношении (о чем говорили мы раньше. – Д.А.), но и что так называемая научная организация труда и непрерывно увеличивающиеся на ее основе нормы выработки и темпы работы являются коренной причиной сотен заболеваний, в том числе нервных, которые убивают жизнерадостность, разрушают личную или семейную жизнь и здоровье трудящихся, – тогда станет возможным, и мы в это верим – сделать большой шаг по пути их освобождения»².

Подытоживая все вышеизложенное, мы можем сказать, словами Маркса, что «ни усовершенствование машин, ни применение науки к производству, ни изобретение в области средств сношений, ни новые колонии, ни эмиграция, ни новые рынки, ни свободная торговля, ни все это, вместе взятое, не устранил нищеты трудящихся масс; на современной

¹ Там же, стр.68.

² Сб. «Производительность – против рабочего класса в странах капитала», М., 1956, стр.69.

(капиталистической.– Д. А.) порочной основе всякое новое развитие производительных сил труда должно углублять общественные противоположности и обострять общественные антагонизмы. Во всех странах Европы для всякого непредубежденного человека это стало очевидной истиной, которую отрицают только те, кто заинтересован в том, чтобы убаюкивать людей ложными надеждами»¹.

Хотя мы и несколько отклонились от нашей главной цели – от анализа проявления закона постоянного повышения производительности труда при социализме и использовании этого закона Коммунистической партией и Советским правительством в своей деятельности, направленной на построение коммунистического общества, но имея представление о том, какими методами повышается производительность труда при капитализме и каковы его последствия, мы сможем легко показать различие социалистических методов от капиталистических и ту непосредственную связь, которая имеется между повышением производительности труда и жизненными условиями социалистических людей.

В работах классиков марксизма-ленинизма имеются неоднократные указания на то, что свобода возможна, лишь в том обществе, которое имеет организацию производства, исключаящую всякую эксплуатацию человека человеком, в обществе, где организация производства такова, что никто не может свалить свою долю общественного труда на другого, где общественный труд превращается в естественное условие существования человека. При такой организации общественного производства производительный труд, являющийся средством порабощения его носителей-производителей в классовых обществах, делается средством освобождения человечества. Такой труд предоставляет каждой личности все возможности для всестороннего ее развития, для проявления всех ее способностей – как физических, так и духовных.

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т. XIII, ч. I, стр. 9.

Таким обществом является социалистическое общество. Освободить (в широком смысле этого слова) общество означает создать хорошую биологическую и общественную среду для каждого его члена. Под биологической средой понимается изобилие хорошей и приятной пищи, свобода от излишнего тепла и холода, хорошие условия труда и т. д. Общественная среда включает более важные моменты, чем биологическая: место человека в обществе, обеспечение его гражданских прав, признание и одобрение его поступков со стороны других членов общества, убеждение в том, что, делая ту или иную работу для себя, ты делаешь ее одновременно для общества, испытание прочности в семейных отношениях, участие в общественной жизни и т. п. Материальную основу создания благоприятствующей биологической и общественной среды составляет производство, его две стороны – производительные силы и производственные отношения.

Биологическая и общественная среда взаимодополняют и взаимопредполагают друг друга. Создание хорошей общественной среды предполагает и хорошую биологическую, само же создание хорошей биологической среды, т. е. коллективный труд трудящихся, направленный на улучшение их собственного благосостояния, означает создание хорошей общественной среды, – отношения дружбы и товарищества, взаимоуважения и взаимопризнания, и, наконец, отношения взаимопомощи людей социалистического общества. Другими словами, развитие социалистического производства лежит в основе правовых и моральных норм, которые в свою очередь благоприятно действуют на развитие производства.

Социализм может доказать свое преимущество и тем самым победить капитализм только тогда, когда он создает производительность труда, намного превышающую таковую при капитализме, когда он создает изобилие (Всего необходимого для нормальной жизни общества. Такова была установка партии и Советского правительства с самого начала существования первого представителя социалистического мира – Советского Союза. Советский народ, руководимый

Коммунистической партией, в основе деятельности которой лежат объективные законы общественного развития вообще, законы развития социалистического общества, в частности, с честью выполнил эту задачу.

Общественная собственность на средства производства, составляющая основу социалистического производства, в корне изменила основные требования закона постоянного повышения производительности труда. Новые условия, условия господства общественной формы собственности, уничтожили такие меры повышения производительности труда, как удлинение рабочего дня, интенсификация труда, и совершенно по новому претворили в жизнь такие меры, как организация и механизация труда. Теперь все это делается не с точки зрения интересов незначительной части общества, сконцентрировавшей в своих руках средства производства, а в соответствии с интересами всего общества.

Особо важное значение в повышении производительности труда при социализме приобретает применение на производстве новейшей техники и постоянное усовершенствование старой. Машины, несмотря на то, что они совершают те же механические операции, что и при капитализме, совершенно изменили свои функции по отношению к человеку. Из средства извлечения прибавочной стоимости, из средства еще большего угнетения человека, они превращаются в его друга, становятся самым мощным средством облегчения человеческого труда и увеличения количества производимого продукта. Они больше не являются капиталом отдельных людей, а составляют собственность всех членов общества и, следовательно, служат средством удовлетворения потребностей всего общества. Впервые машина становится тем, чем она должна быть по своей природе – орудием труда.

В. И. Ленин пишет: «Впервые после столетий труда на чужих, подневольной работы на эксплуататоров является

возможность работы на себя, и притом работы, опирающейся на все завоевания новейшей техники и культуры»¹.

Технический прогресс в СССР идет по следующим направлениям: 1) электрификация, 2) комплексная механизация, 3) химизация, 4) автоматизация. Вопрос о техническом прогрессе и росте производительности труда с большой остротой был поставлен на XXI съезде КПСС. В докладе к съезду Н. С. Хрущев указал, что «успешно решить задачи семилетнего плана можно только на основе широкого внедрения новой техники, **комплексной механизации и автоматизации** производственных процессов, **специализации и кооперирования** во всех отраслях народного хозяйства»². Осуществление комплексной механизации и автоматизации освободит ручной труд от трудоемких работ, даст людям больше свободного времени, необходимого для их всестороннего развития. Механизация и автоматизация производственных процессов имеет не только большое экономическое, но и социальное значение. Наряду с повышением производительности труда, повышается и культурно-технический уровень рабочих, что означает ликвидацию различий между умственным и физическим трудом.

В семилетнем плане развития народного хозяйства СССР, принятом XXI съездом КПСС, большое внимание уделено развитию химической промышленности. «Развитие химической промышленности дает возможность наиболее эффективно использовать природные богатства страны и является необходимым условием дальнейшего технического прогресса во всех отраслях народного хозяйства»³. Продукты химической промышленности составляют высококачественное сырье для выпуска товаров народного потребления. Они и стоят дешево и превосходят по своим свойствам природные материалы. Особо

¹ В.И. Ленин. Сочинения, т.26, стр.368.

² Н.С. Хрущев. О контрольных цифрах развития народного хозяйства СССР на 1959-1965 годы. Госполитиздат, стр.31

³ Н.С. Хрущев. О контрольных цифрах развития народного хозяйства СССР на 1959-1965 годы. Госполитиздат, стр.24

широкое применение в различных отраслях народного хозяйства и повседневной жизни людей найдут пластические массы и другие синтетические материалы.

Вопрос об электрификации страны всегда стоял в центре внимания нашей партии. Еще в 20-е годы В. И. Ленин говорил: коммунизм – это Советская власть плюс электрификация всей страны, ибо электрификация является энергетической основой всех отраслей народного хозяйства. Наша партия неотступно придерживалась этой линии, считала своей первоочередной задачей электрификацию всего народного хозяйства. В настоящее время «мы вступаем в решающую стадию осуществления идеи великого Ленина о сплошной электрификации страны. Годовая выработка электроэнергии к концу семилетки должна возрасти до 500-520 миллиардов киловатт-часов...»¹.

Не менее важное значение в повышении производительности труда имеет социалистическая организация общественного труда. Правильная организация труда дает возможность избежать огромной растраты сил и средств, сконцентрировать силы и, таким образом, избавиться от их распыления.

Наконец, особенно большая роль в увеличении производительности труда принадлежит повышению культурно-технического уровня рабочих. Для того, чтобы неуклонно и быстрыми темпами развивать социалистическое производство, повысить производительность труда при социализме, необходим дальнейший подъем культурно-технического уровня рабочих и крестьян, культурный рост всех советских людей, что в свою очередь, происходит на основе мощного развития социалистического производства на базе высшей техники. С одной стороны, технический прогресс – механизация и автоматизация производства, появление все более сложных машин и приборов сокращает потребность в рабочей силе (кстати, эта особенность технического прогресса при

¹ Там же, стр.26.

капитализме приводит к сокращению количества рабочих данного предприятия, а при социализме – к сокращению рабочего дня), с другой стороны, требует повышения квалификации рабочего, его культурно-технического уровня. С повышением культурно-технического уровня рабочего стирается противоположность между умственным и физическим трудом и, следовательно, в корне меняется роль представителей физического труда в производстве. Из простых исполнителей указаний людей умственного труда, они превращаются в инициаторов, в новаторов. Изобретением новых машин и усовершенствованием старых, вопросами усовершенствования методов производства занимаются у нас не только ученые, но и вся масса производителей, коллектив предприятия. Предложенное изобретение или рационализаторское предложение обсуждается всем коллективом и в результате по сути дела является созданием коллектива.

Число изобретателей и рационализаторов в СССР в 1950 году составляло 555 тыс. человек. В 1953 оно увеличилось до 874 тыс., а в 1955 году оно составляло 1 млн. 138 тыс. человек. Число изобретений, технических усовершенствований и рационализаторских предложений в 1955 году составляло 2 млн. 080 тыс., из которых 1 млн. 160 тыс. были внедрены в производство в том же году.

«За 1950-1958 годы было внедрено в народное хозяйство около десяти миллионов изобретений и рационализаторских предложений, способствующих развитию техники, снижению себестоимости продукции и улучшению условий труда миллионов грудящихся. За последние три года экономия, полученная от внедрения в производство этих предложений, составила около 24 миллиардов рублей»¹.

Уничтожение противоположности между умственным и физическим трудом открывает перед каждым членом социалистического общества широкие возможности для его

¹ Н.С. Хрущев. О контрольных цифрах развития народного хозяйства СССР на 1959-1965 годы. Госполитиздат, стр.12.

всестороннего развития, для максимального проявления его физических и духовных способностей. Для этого созданы все условия: заочные институты, где обучаются без отрыва от производства, курсы усовершенствования при производственных предприятиях, вечерние школы для рабочей молодежи и т. д. и т. д.

Итак, все указанные нами моменты закона постоянного повышения производительности труда были познаны нашей партией и правительством и положены в основу их деятельности. И лишь только благодаря правильному использованию основных требований этого закона и руководству партии и правительства, советский народ за очень короткий срок добился невиданных в капиталистическом мире результатов.

Среднегодовая производительность труда в СССР возросла в 1955 году по сравнению с 1913 годом примерно в 8 раз в промышленности и в 4,3 раза на транспорте при сокращении продолжительности рабочего дня там и здесь¹.

«В 1958 году по сравнению с 1913 годом производительность труда рабочих в промышленности возросла примерно в 10 раз, – и это при значительном сокращении продолжительности рабочего дня»².

Закон постоянного повышения производительности труда вытекает, как было указано выше, из требований основного экономического закона социализма и поэтому его результаты должны служить удовлетворению этих требований, т. е. при социализме должна осуществляться непосредственная связь между ростом производительности труда и улучшением материального и духовного благосостояния людей. Другими словами, должна быть непосредственная связь между ростом производительности труда и сокращением рабочего дня и ростом реальной заработной платы. Удовлетворение же постоянно растущих духовных потребностей общества связано с

¹См. об. «Народное хозяйство СССР», 1956, стр.34.

² Н.С. Хрущев. О контрольных цифрах развития народного хозяйства СССР на 1959-1965 годы. Госполитиздат, стр.8.

этими двумя моментами: с сокращением рабочего дня и ростом реальной заработной платы. Осуществление этих-двух принципов предоставляет человеку достаточно свободного времени, которое он может использовать для удовлетворения своих духовных потребностей.

Яснее всего об этом говорят факты: семилетний план, утвержденный XXI съездом, намечает повышение реальных доходов рабочих и служащих (в расчете на одного работающего) на 40 процентов и увеличение доходов колхозников также не менее чем на 40 процентов. Минимальная заработная плата (низкооплачиваемый труд) за семилетку поднимется с 270-350 рублей до 500-600 рублей в месяц. Предусматривается также значительное увеличение размеров пенсий.

Большую роль в деле улучшения благосостояния советского народа, в деле их все большего освобождения будут играть мероприятия по сокращению рабочего дня и рабочей недели. В резолюциях XXI съезда КПСС говорится: «Завершить в 1960 году перевод рабочих и служащих на семичасовой рабочий день, а рабочих ведущих профессий в угольной и горнорудной промышленности, занятых на подземных работах., – на шестичасовой рабочий день. Осуществить в 1962 году перевод рабочих и служащих с семичасовым рабочим днем на 40-часовую рабочую неделю. Начиная с 1964 года приступить к постепенному переводу работников, занятых на подземных работах и в производствах с вредными условиями труда, на 30-часовую рабочую неделю и всех остальных работников на 35-часовую неделю с двумя выходными днями в неделю при 6-7-часовом рабочем дне»¹.

С осуществлением всех этих мероприятий, говорит Н. С. Хрущев, «будут созданы еще более благоприятные условия для всестороннего развития духовной культуры, для всестороннего развития личности граждан социалистического общества»².

¹ Резолюция XXI съезда КПСС. Госполитиздат, 1959, стр.23.

² Н.С. Хрущев. О контрольных цифрах развития народного хозяйства СССР на 1957 годы. Госполитиздат, стр.8-9.

«...Чем меньше времени требуется обществу на производство пшеницы, скота и т.д. – говорил Маркс, – тем больше времени оно выигрывает для другого производства, материального или духовного»¹.

В нашей стране ныне осуществляется это основное условие развития личности – свободное время. Чем больше свободного времени у советских людей, тем выше уровень их физического и духовного развития.

Наконец, скажем несколько слов о новом отношении к труду при социализме и об изменении самого характера труда. Отношение людей к труду определяется тем, в какой мере они заинтересованы в результатах своего труда. Если рабочие в процессе труда выступают как носители рабочей силы, «принадлежащей» капиталисту, то, естественно, они будут враждебно относиться к труду. Труд в этом случае не будет для них добровольным делом, а будет чем-то выполняемым ими под внешним принуждением. Поэтому рабочие используют любую возможность для освобождения от этого принуждения. А если сами трудящиеся являются организаторами и исполнителями трудовых операций, а, следовательно, сами же являются хозяевами .продуктов труда, то, конечно, они будут относиться к нему как к своему собственному делу и будут стараться облегчить условия труда. Это и приводит к изменению характера труда. Постоянно проводимый технический прогресс также меняет условия и характер труда. Труд из тяжелого бремени превращается в дело чести, в необходимое условие развития членов общества. Миллионы людей освобождаются от тяжелых, вредных и грязных работ, и машины, контролируемые ими, заменяют их в этом деле. Люди, господствующие над силами общественной жизни, превращают в своих покорных слуг все природные силы, познание и использование которых находится в сфере возможностей теоретической и практической деятельности человека.

¹ Архив Маркса и Энгельса, т.IV, стр.119.

Выдающиеся успехи советских ученых и всего советского народа за последнее время является ярким доказательством нового отношения к труду. Успешный запуск первых в мире искусственных спутников земли нашими учеными привел в восторг все прогрессивное человечество. Даже наши враги вынуждены были утверждать, что это явилось началом новой эры в истории покорения человеком природы – эры освоения космического пространства. Вслед за этим советскими учеными, инженерами, конструкторами осуществлен успешный пуск многоступенчатой ракеты в сторону Луны. А совсем недавно новая ракета донесла до Луны советский вымпел. Впервые в истории науки и техники в Советском Союзе сооружен атомный ледокол, названный именем великого Ленина.

Свобода при социализме стала реальной, ибо жизнь человека – члена социалистического общества не зависит от произвола других, так как никто не вынужден продавать свой труд ради обеспечения своего существования. Личность при социализме перестала быть источником выгоды для других, она не является уже орудием, в руках других людей, служащим их обогащению.

Во всех досоциалистических формах коллективности личная свобода существовала лишь для индивидов, принадлежавших к господствующему классу. Коллективность людей социалистического общества, наоборот, являясь объединением равноправных индивидов, берет на себя контроль над условиями существования всех членов общества. Социалистическая коллективность представляет собой такое объединение индивидов, которое контролирует свободное развитие каждого. При такой «действительной коллективности индивиды добиваются в своей ассоциации и с помощью этой ассоциации также и своей свободы»¹, личной свободы.

Осуществленная в странах социализма свобода полностью подтверждает гениальное предвидение Маркса. «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. IV. стр. 65.

прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства. Как дикарь, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться цивилизованный, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С его развитием расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения. Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что социализированный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он как слепая сила господствовал над ними; совершают его с наименьшей затратой силы и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее, это все же остается царством необходимости. По ту сторону его начинается развитие человеческой силы, которая является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе. Сокращение рабочего дня – основное условие»¹.

Как мы видели уже, на современном уровне развития социалистического строя осуществляется целый ряд мероприятий, направленных на то, чтобы все больше расширить свободу людей. Но некоторые принципы первой, социалистической фазы коммунистического общества не позволяют нам всецело осуществлять царство свободы. Известно, например, что при социализме господствует принцип распределения по труду. Это значит, что основная часть материальных и духовных благ общества распределяется между его членами в соответствии с их трудовым вкладом в

¹ К. Маркс. Капитал, т. III, стр. 833.

общественное производство. Такой метод распределения вытекает из самой сути социалистического способа производства на первой фазе его развития и является наиболее правомерным и разумным. Вместе с тем мы должны сказать, что он несколько ограничивает свободу людей, ибо труд является обязательностью каждого члена общества («Кто не работает, тот не ест»). Но на первой фазе другого принципа и не может быть. Во-первых, у нас еще нет изобилия продуктов; во-вторых, сознательность определенной части людей не достигла такого уровня, чтобы воспринимать труд как необходимую жизненную потребность. Когда мы создадим изобилие продуктов, как говорит Маркс, когда материальные блага пойдут полным потоком и когда люди будут рассматривать труд как жизненную потребность, тогда можно будет осуществить новый принцип: «от каждого по способностям, каждому по потребностям». С этого момента прекратится работа, диктуемая нуждой (в широком смысле этого слова) и свобода людей получит полное свое развитие по всем трем аспектам.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	11
---------------	----

Глава первая **К ИСТОРИИ ДОМАРКСОВСКОГО РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ** **НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ**

ОБЩАЯ ПОСТАНОВКА ВОПРОСА	17
ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ	36
ДЕТЕРМИНИЗМ ГОЛЬБАХА	51
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ СВОБОДА У КАНТА	61
ГЕГЕЛЕВСКОЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ	
НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ	70

Глава вторая **СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ – КАТЕГОРИИ** **МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ**

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ	
МАРКСИСТСКОГО РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ И	
НЕОБХОДИМОСТИ.....	85
КАТЕГОРИЯ НЕОБХОДИМОСТИ И ЕЕ СООТНОШЕНИЕ С ДРУГИМИ	
КАТЕГОРИЯМИ ДИАЛЕКТИКИ	93
КАТЕГОРИЯ СВОБОДЫ. СООТНОШЕНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ И	
СВОБОДЫ	112

Глава третья **ОБЩЕСТВЕННО ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ КАК** **ПРЕВРАЩЕНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ В СВОБОДУ**

138

НЕОБХОДИМОСТЬ И СВОБОДА В ДОСОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ	
ОБЩЕСТВЕННО – ЭКОНОМИЧЕСКИХ ФОРМАЦИЯХ	139
ПРЕВРАЩЕНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ В СВОБОДУ	
ПРИ СОЦИАЛИЗМЕ	179
ОГЛАВЛЕНИЕ	214

ДЖАМИЛЬ ТЕЙМУР ОГЛЫ АХМЕДЛИ
СВОБОДА И НЕОБХОДИМОСТЬ

Редактор издательства *А. Джафарова*
Техн. редактор *Ш. Агаева*
Корректор *Г. Дондаров*

Подписано к печати 2/III.1960 г.
Формат бумаги 60x921/16. Бум. лист 5,25.
Печ. лист 10,5. Учет. изд. лист 10,35. ФГ 13131.
Заказ 646. Тираж 1000.
Цена 8 руб. 60 коп.

Типография «Красный Восток» Министерства культуры
Азербайджанской ССР Баку. ул. Ази Асланова, 80.

AZƏRBAYCAN SSR ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ BÖLMƏSİ
С. Т. ƏHMƏDLİ
AZADLIQ BƏ ZƏRURƏT
Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası Nəşriyyatı

**АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ССР
СЕКТОР ФИЛОСОФИИ**

На правах рукописи

Дж. Т. АХМЕДЛИ

**КАТЕГОРИЯ ЗАКОНА
В МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ
ДИАЛЕКТИКЕ**

АВТОРЕФЕРАТ

**ДИССЕРТАЦИИ НА СОИСКАНИЕ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ
ДОКТОРА ФИЛОСОФСКИХ НАУК**

Издательство Академии наук Азербайджанской ССР

Баку-1965

АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ССР

СЕКТОР ФИЛОСОФИИ

На правах рукописи

Дж. Т. АХМЕДЛИ

**КАТЕГОРИЯ ЗАКОНА В
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКЕ**

АВТОРЕФЕРАТ

**ДИССЕРТАЦИИ НА СОИСКАНИЕ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ
ДОКТОРА ФИЛОСОФСКИХ НАУК**

Издательство Академии наук Азербайджанской ССР

Баку-1965

Работа выполнена в Секторе философии Академии наук Азербайджанской ССР.

Решением Ученого совета отделения общественных наук АН Азербайджанской ССР официальными оппонентами назначены:

1. Академик АН Туркменской ССР, доктор философских наук, проф. **Г.О.Чарыев.**

2. Чл.-корр. АН Узбекской ССР, доктор философских наук, проф. **В.Ю.Захидов.**

3. Доктор философских наук, проф. **Ш.Ш.Мирзоева.**

Защита состоится « » 1965 г.

на Ученом совете отделения общественных наук Академии наук Азербайджанской ССР (Баку, Коммунистическая, 10).

Дата рассылки автореферата

Каждая наука занимается изучением известного круга конкретных законов, относящихся к той или иной форме движения материи. Законы, изучаемые отдельными науками, в том числе и различными группами смежных наук, по своему конкретному содержанию существенным образом отличаются друг от друга. Так, законы механики характеризуют механическую форму движения, законы биологии – органическую, форму движения, а законы политической экономии – общественную форму движения. С точки зрения конкретного содержания эти законы различных областей действительности не похожи друг на друга. Между тем, все эти содержания мы выражаем одним термином – закон, что делает несомненным, тот факт, что между этими законами, наряду с различием, конкретных содержаний, имеются такие общие, сходные признаки, черты, которые и дают нам право включить их в один класс явлений, описать с помощью одного и того же понятия.

Этой стороной вопроса конкретные науки почти не интересуются. Они не интересуются также и выяснением того, что имеется общего в механизме действия, в структуре, в логике познания и в способах практического использования этих законов. Иначе говоря, законы познания законов и их практического использования не являются объектом изучения конкретных наук. Всеми этими и многими другими вопросами, в своей совокупности составляющими гносеологическую и общеметодологическую проблему закона, занимается диалектический материализм.

Настоящая диссертация посвящена более или менее полному исследованию проблемы закона. В основу исследования, положены гениальные указания В.И.Ленина о крайней необходимости всестороннего и глубокого исследования категорий материалистической диалектики, в частности категории, закона, с одной стороны, как результатов, выводов, итогов истории развития человеческой мысли, с другой стороны, как средств познания, как узловых пунктов, ступеней познания человеком окружающего мира.

За последние 8–10 лет вышел: в свет ряд ценных работ советских и зарубежных философов-марксистов, посвященных полностью или частично проблеме закона. Среди них можно указать на работу ленинградского проф. В.П.Тугаринова «Законы объективного мира, их познание и использование» (Л., 1955), В.М.Ковалгина – «Диалектический материализм о законах науки» (Минск, 1958), Ж. Туленова – «Закон как философская категория» (Алма-Ата, 1959), Г.Глезермана – «О законах общественного развития» (М., 1960), Адама Шаффа – «Объективный характер законов истории» (М.; 1959). Кроме того, имеется ряд брошюр и статей, специально посвященных проблеме закона (М.М Розенталь, Г.М.Штракс, В. С. Соколов и др.).

Из всех авторов, исследовавших проблему закона, заслуга В.П.Тугаринова должна быть особо подчеркнута. Именно проф. В.П.Тугаринов впервые у нас занялся фундаментальным исследованием проблемы и в вышеуказанной своей работе дал систематическое изложение вопроса. Однако при всех достоинствах, работа В.П.Тугаринова не могла претендовать на исчерпывающий охват всех сторон и моментов этой обширной проблемы. Она заложила фундамент дальнейшего, более детального исследования проблемы закона. Ряд вопросов – понятие и признаки законов, диалектический процесс познания и практического использования законов и др. – автором рассмотрен обстоятельно (хотя и здесь, на наш взгляд, некоторые положения автора спорны и нуждаются в более основательной аргументации), некоторые другие вопросы лишь ставятся для последующего исследования, а ряд вопросов не нашли своего отражения. К числу этих последних относятся вопросы об историческом развитии представлений о законе и закономерности (процесс формирования понятия закон и его основные узловые моменты), соотношении общих и специфических законов, классификации законов по различным признаками т. д.

Вышеуказанные работы, вышедшие вслед за книгой В. П. Тугаринова, представляют значительный шаг в научной

марксистской разработке проблемы закона. В каждой из этих работ исследуется с марксистских позиций какая-то существенная сторона обширной проблемы, либо предпринимается попытка ее более или менее полного охвата. В главных принципиальных вопросах нет особого расхождения во взглядах указанных авторов. Но это не исключает и этого обстоятельства, что в подходе к некоторым из вопросов между авторами нет единого мнения, а ряд других вопросов вовсе не был подвергнут удовлетворительному анализу. Такое положение, разумеется, нельзя считать ненормальным; напротив, оно вытекает из диалектической противоречивости развития познания вообще, познания проблемы закона в частности, ибо только в борьбе мнений и рождается истина.

В нашей философской литературе расхождения во взглядах мы видим в подходе к таким вопросам, как: соотношение категорий закона, закономерности, причинности, необходимости и случайности; закон и условия его действия; соотношение общих и специфических законов; соотношение единичного и общего с необходимостью и случайностью; познание и использование законов общественного развития в досоциалистических формациях и т. д. Если добавить, что некоторые стороны и моменты проблемы не разработаны или мало разработаны, то станет очевидным теоретическое значение исследования проблемы закона.

Необходимость основательного изучения и исследования этой проблемы диктуется также той возрастающей ролью, которую она играет в практической деятельности советского народа в строительстве коммунистического общества. Коммунистическое общество, это «царство свободы» (Маркс) может быть построено, если в основу общественной деятельности народа будут положены требования познанных объективных законов. Пренебрежение же этими законами или их игнорирование обязательно сопровождается неудачами, чинит большие препятствия успеху общественного развития.

Как видно из материалов Мартовского пленума (1965) ЦК КПСС, одной из причин отставания сельского хозяйства,

неблагополучия в этой области народного хозяйства за последние годы является именно недостаточный учет, а нередко даже игнорирование требований законов экономического развития социалистического хозяйства, в первую очередь таких законов как закон планомерного и пропорционального

развития, закон расширенного, социалистического воспроизводства и требований ряда иных важных принципов. В области планирования сельскохозяйственного производства допускались произвольные действия, субъективизм, нарушения законов, отрицательные последствия чего нашли свое выражение в отставании сельского хозяйства.

Все вышеуказанное еще раз подтверждает чрезвычайную актуальность, большую теоретическую и практическую значимость проблемы закона, избранной в качестве объекта исследований данной диссертации.

Диссертация состоит из предисловия и шести глав. В предисловии, в кратком обзоре существующей по данному вопросу литературы, выясняется все то положительное, что сделано в исследовании проблемы закона другими авторами раньше, заостряя внимание на неразработанных или малоразработанных сторонах проблемы, а также выясняются расхождения во взглядах на тот или иной вопрос.

В первой вводной главе, руководствуясь положением В.И.Ленина о том, что логические категории являются итогом, суммой, выводом истории мысли, истории познания человеком окружающего его мира, мы ставим перед собой задачу – исследовать основные узловые моменты, основные крупные скачки в формировании категории закона и дать их характеристику. В этой связи мы анализируем воззрения лишь тех философов, которые сделали существенный шаг вперед в развитие данной проблемы и взгляды которых, по нашему мнению, являются характерными для многих других. Исследование еще раз убедило нас в том, что в развитии понятия закона так же, как и в развитии иных компонентов познания проявляется закон отрицания отрицания. Характерной чертой взглядов мыслителей древности на закон и

закономерность является подчеркивание их общности (тезис); характерной чертой взглядов мыслителей эпохи возрождения и нового времени на закон является подчеркивание особенного, сведение к нему общего (даже в самом общем смысле понятие о законе вообще сводилось к понятию о законе в его механистическом истолковании – Антитезис); наконец характерной чертой взглядов Гегеля на этот вопрос (на идеалистической основе), частично русских революционно-демократических материалистов и марксизма вновь является подчеркивание общности, всеобщности закона и закономерности. Но возврат к идее общности, всеобщности закона, закономерности был связан: а) с диалектическим синтезом характеристик общности и особенного; б) с удержанием всего того ценного, что было дано на этот счет наукой и философией.

«У греков, – пишет Ф. Энгельс, – именно потому, что они еще не дошли до расчленения, до анализа природы, природа еще рассматривается **в общем**, как одно целое. Всеобщая связь явлений природы не доказывается в подробностях: она является для греков результатом **непосредственного** (подчеркнуто нами – Дж.А.) созерцания. В этом недостаток греческой философии, из-за которого она должна была впоследствии уступить место другим воззрениям. Но в этом же ее превосходство над всеми ее позднейшими метафизическими противниками. Если метафизика права по отношению к грекам в подробностях, то в целом греки правы по отношению к метафизике»¹, которая была не в силах понимать целое, постичь всеобщие связи вещей.

Эту чрезвычайно интересную и важную мысль Энгельса мы с полным основанием можем отнести и к древневосточным философским системам, в частности философским школам Индии и Китая. Чтобы убедиться в правомерности этого, в работе сопоставительно анализируются учения о законе и закономерности в древней Индии, Китае и Греции (само собою

¹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, М., 1957, стр. 314.

понятно, что это мы могли сделать только относительно учений некоторых философских школ).

В учении Будды, например, указывается, что «существование любого явления в этом мире – материального или психического – причинно обусловлено некоторой другой вещью. Нет ничего, что было бы ни с чем не связано и существовало бы совершенно самостоятельно. Поэтому ничего постоянного в этом мире нет. Все вещи подвержены изменению»¹. Провозглашая всеобщность закона причинности. Будда считает его основой непрерывности в мире, из чего и следует, что существование есть превращение, которое, в свою очередь, представляет собою ряд последовательных состояний. Все вещи, подвергающиеся изменению, проходят состояния: **утпада** (появление, происхождение), **стхити** (нахождение), **джара** (рост) и **ниродха** (разрушение). Все что существует, возникает от определенных причин и условий, а поэтому во всех отношениях оно непостоянно. Все, что рождается, появляется на свет, организуется и формируется, несет в себе врожденную необходимость своего распада, разрушения. Поэтому, существование субстанции есть только постоянная последовательность перемен, смена различных состояний, каждая из которых обусловлена предшествующими условиями. Вещь представляет собой только силу, причину, условие, что Будда называет **дхармой**. Из разъяснения самого Будды становится ясно, что дхарма это закон причинности, или иначе, это единство условия, причины и следствия. Сущностью дхармы, по мнению Будды, является следующее: если то наличествует, это становится, от появления того, появляется это. Если то отсутствует, это не становится, от прекращения того, это прекращается. М.Рой пишет: Будда, «этот просветленный, поклонявшийся истине и знанию великий человек заявил, что нет ни бога, ни души, ни потустороннего мира – есть лишь непрерывный поток изменений и превращений. Свет знания

¹ С. Чаттерджи и Д. Датта. Введение в индийскую философию, М., 1955, стр. 39.

помог ему увидеть, что весь мир движется закономерно. И эту природную, естественную закономерность он назвал дхарма, или закон. Основная цель жизни человека познать этот закон»¹. (Закон в философии вайшешика также называется дхарма. См. книгу Е. И. Гостеевой «Философия вайшешика». Приложение, перевод сутр Канады).

Следует особо подчеркнуть, что для большинства древнеиндийских философских школ дхарма (или даже карма), признаваемая как всеобщий моральный закон, может быть охарактеризована как закон нравственного прогресса, как вера в то, что в мире господствует всеобщий закономерный механизм, направляющий эволюцию мира от форм низких и несправедливых к добру и совершенству². В их учении о моральной упорядоченности явлений мира нетрудно видеть наивную догадку о закономерности развития вселенной, Здесь в мифологической, а порою в религиозной оболочке заключена мысль, «что мир не является результатом слепой игры физических или каких-то других сил, которые без всякой цели производят его. В мире имеется, по их мнению, определенный порядок, которому они придают нравственный характер»³.

Не вдаваясь в подробное объяснение различий смысла,, вкладываемых в понятие дхарма различными школами, для нашей цели чрезвычайно важно подчеркнуть то, что в любом случае дхарма означает наличие закона и закономерности вообще. В большинстве же случаев это сводится к наличию причинно-следственной связи (зависимости) в явлениях мира, морали, а иногда даже в действиях бога.

В буддийской философии делается попытка указать на конкретные формы мирового порядка. Даже указываются такие порядки, как порядок действия и результатов, физический неорганический порядок, порядок растений, органический порядок, порядок сознательной жизни и порядок нормы,

¹ М. Рой. История индийской философии, М., 1958, стр. 31.

² См. Ф.И.Щербатской. К истории материализма в Индии. «Восточные записки», т. 1, Л., 1927, стр. 1.

³ Е.И.Гостеева. Философия вайшешика, Ташкент, 1963, стр. 25.

действие природы с целью создания совершенного типа. Не представляет особого труда увидеть, что и эти «конкретные» порядки есть не что иное как общая закономерность в различных областях действительности. «Даже в простом механизме бездушной вселенной буддизм видит вечный космический закон или упорядоченный процесс»¹. Жизнь и движение, вечно становящегося и меняющегося, растущего и распадающегося огромного мира все же в центре своем содержит закон. Для Будды вся жизнь является иллюстрацией этого общего закона.

Если обратимся к более раннему периоду в развитии индийской философской мысли, то увидим, что и здесь полностью находит свое подтверждение вышеупомянутое, положение Ф. Энгельса о характерных чертах древней философии. В Ведах, например, закон и закономерность называется Ритой», что в переводе означает ход события, путь. Первоначально понятие Риты употреблялось для обозначения гармонического, ритмичного, упорядоченного движения солнца, луны, звезд, для выражения системы в смене времени года, дня, ночи, и т. д. Собственно само это понятие выработалось как результат обобщения указанных движений. «Рита – это мировой порядок, напоминающий фатум древних греков. Все явления мира – лишь его проявления. Марут издали устремляется к Рите, Вишну становится его эмбрионом. Только Рита, только неизменный порядок реален, остальное все изменчиво и преходяще. Рита – это правильный путь. По этому пути движутся Чандра (Луна–перев.) и Сурья. Никто не нарушает ничьих границ. Постепенно этот путь превращается в путь морали. Так, поэт говорит в Ригведе: «О Индра! Веди нас через все превратности по правильному пути – по пути Риты»². В этом последнем смысле (как путь морали) Рита представляет собой предвосхищение закона кармы. Но этого мало. Рита – это закон, который пронизывает весь мир и которому должны подчиняться

¹ С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, М., 1956, стр. 317.

² М. Рой. История индийской философии, стр. 27.

все боги и люди. Если в мире есть закон, то он должен проявляться, и это проявление может быть либо здесь, на Земле, либо где-нибудь в другом, месте. И там, где существует и действует закон, беспорядок и несправедливость носят лишь временный и частный характер.

Нисколько не умаляя важного значения того, с каких философских позиций рассматривается Рита, мы тем не менее не останавливаемся на этой стороне вопроса, ибо в данном, случае для нас прежде всего представляет интерес выяснение того общего, что имеется в понятии Рита, во всех его смыслах. А оно заключается в следующем: в каком бы смысле ни употреблялось это слово – в смысле всеобщего морального закона, всеобщего закона мира, или в смысле закона, регулирующего действия богов – оно означает всеобщий порядок, всеобщую закономерность. Как говорил Энгельс, – в нем, подчеркивается закономерный характер движения и изменения мира, но не указываются конкретные формы этой закономерности, проявляющиеся в различных областях.

Чтобы показать правомерность распространения положения Энгельса о древнегреческой философии на всю древнюю философию, а также для полноты наших выводов, в работе далее исследуется постановка и решение этого вопроса в древнекитайской философии – даосизме.

Дао означает «главное направление ходьбы» (ср. рита – ход, направление события) или «путь». Первоначально дао, так же, как и рита, означало естественный путь движения и изменения мира, жизни людей. Впоследствии же оно приобрело значение морального закона, т. е. значение пути, определенного направления, по которому должен следовать каждый человек. Дао превратилось во всеобщую «этическую норму» (дао-дэ). Затем дао «проникает», распространяется на область человеческого мышления, постепенно приобретает смысл пути, закона мышления (дао-ли).

Лао-цзы считает, что реальный мир и жизнь людей не управляется ни «волей неба», ни богом, а протекает по

определенному естественному пути дао, которое характеризуется им следующими основными чертами:

«1. **Дао** – это естественный путь самих вещей. Оно устраняет всякое божество или «небесную волю».

2. **Дао** существует вечно как естественность вечно существующего материального мира. Оно бесконечно как во времени, так и в пространстве.

3. **Дао** – это сущность всех вещей, которая проявляется через свои атрибуты (дэ). Оно без вещей не существует.

4. **Дао**, как сущность, представляет единство материальной основы мира **ци** и его естественного пути изменения.

5. **Дао** – это неумолимая необходимость материального мира и его законам подчинены все существа. Оно сметает на своем пути все, что ему препятствует.

6. Основной закон **дао** состоит в том, что все вещи и явления находятся в постоянном движении и изменении, и в процессе изменения все они переходят в свою противоположность.

7. Все вещи и явления находятся во взаимосвязи, которая осуществляется через единое **дао**.

8. **Дао** – незримо, неосязаемо. Оно недоступно нашим органам чувств и познается в логическом мышлении»¹.

Итак, мы вновь встречаемся с общим подходом к вопросу о законе и закономерности. Основным законом дао является то, что все в мире находится в движении и изменении, все находится во взаимосвязи. Именно о таком подходе говорил Энгельс. Это всего лишь подчеркивание наличия закономерности, определенной гармонии и порядка в мире. Вопрос же о том, на основе каких конкретных законов протекает это движение и изменение в мире ни теоретически, ни

¹ Ян Хин-Шуи. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.–Л., 1950, стр. 67.

практически не стоял перед философами древности, он назрел значительно позже.

Вышеизложенная трактовка закона и закономерности как бы продолжается и завершается учением древнегреческих мыслителей о «Логосе», «Ананке», вообще о миропорядке.

Действительно, очень много общего мы видим между дхармой, ритой, дао, логосом и ананке; можно сказать, что в главных характерных признаках все они – одно и то же – закономерность внешнего мира, жизни, морали.

Слово «логос» имеет много смыслов. В частности, оно часто толкуется как «судьба» (фатум), «необходимость», «вечность», «мудрость», «общее» «закон», «слово». И поэтому не раз имела место попытка идеалистически-мистического толкования логоса Гераклита (С. Кирк, Ф. Уилрайт, Е. Лев, С. Н. Трубецкой и др.)¹.

На деле же «Логос Гераклита имеет формальное сходство с идеалистически-религиозными представлениями о божественном слове. По духу учения эфесца логос – это непреходящий, неизменный закон, закономерность или мера изменяющихся вещей; логос – неизменное отношение материального первоначала (огня) к своим различным состояниям, поэтому логос – это путь «вверх и вниз», образующий из единого многое, а из многого – единое»², логос – это определенный порядок, система во всеобщем развитии. Все в мире подвластно логосу, все совершается согласно ему, стало быть он всеобщ. Но, тем не менее, не все люди понимают его, встречаясь с ним. Это говорит о том, что логос находится не на поверхности вещей, а скрыт, представляет собой «скрытую гармонию» (сравни с дао). Скрытый логос, однако, проявляется через конкретные вещи и предметы. Их существования взаимно предполагает друг друга: не будь временных, преходящих, т. е. имеющих начало и конец вещей, не было бы вечного, непреходящего логоса. Логос не

¹ Подробно об этом см. Ф.Х.Кессиди. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. М., 1963, стр. 79-82.

² Ф.Х.Кессиди. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского, стр. 82.

тождественен с отдельными, единичными вещами, но и неотделим от них, в обоих противных случаях он не мог бы править всем через все. Логос – это начало, обеспечивающее единство всех многообразных вещей, единство космоса, находящегося в вечном течении и изменении.

Наконец, логос (закон, необходимость, порядок, гармония) неотделим от самого материального мира, космоса, ибо космос и есть гармония (ср. с дао: дао-ци, логос-космос).

Нетрудно видеть, что почти все черты, которыми выше мы характеризовали дао, присущи и логосу: и логос и дао всеобщы, представляют собой сущность вещей, не тождественны отдельным вещам и неотделимы от них, не познаются органами чувств и являются законом, необходимостью материального мира.

Материалистически-детерминистическое учение Гераклита развивается дальше представителями «линии Демокрита» в философии в борьбе с представителями «линии Платона». Из крайне скудных материалов, дошедших до нас – фрагментов, высказываний и свидетельств современников мы знаем, что в философской системе атомистов Левкиппа, Демокрита, Эпикура учение об ананке (необходимости) занимает одно из центральных мест. Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все появляется на каком-нибудь основании и в силу необходимости. Основанием для всего происходящего в мире служит необходимость (ананке). В греческой философской мысли, ананке придавалось много значений. В древности ананке принадлежало богам, объяснялось как божья воля. Поэтому считалось, что нет никакого средства избежать его. Ананке – это сила, которой чуждо сострадание или снисхождение. У Парменида необходимость (ананке) в своих оковах держит все существующее, управляет небом и землей; у Гераклита, как мы уже видели, она довлеет над всем, что происходит в мире, даже солнце не может изменить своего пути, который оно совершает по необходимости. У атомистов же ананке трактуется как понятие о естественной необходимости, исключающей всякую случайность. Необходимость является главным принципом

мироздания, в частности движения атомов и образования из них всего многообразия вещей в мире. В этом мире необходимостей случайностям нет места, поэтому они полностью отвергаются. По мнению Демокрита и других, случайность – выдумка человека для скрытия своего незнания истинных необходимых причин (эта мысль в новое время была подхвачена и «развита» дальше почти всеми представителями крайнего механистического детерминизма).

Отождествляя необходимость, причинность и закономерность и отрицая случайность, атомисты в конце концов скатываются на позиции фатализма. Они отрывают необходимость и случайность, стремятся найти «чистую» случайность, и поскольку не находят этой «чистой» случайности, то объявляют ее несуществующей, выдуманной, а стало быть субъективной.

Против детерминистического учения Демокрита и его последователей выступили Платон и его сторонники. Младший современник Демокрита Платон, полными пригоршнями черпая материал из его многочисленных трудов, двойко «использовал» их: либо критиковал и отвергал, либо, «преобразовывая» на идеалистической основе, заимствовал и «дополнял» их. Так, «дополнив» детерминизм Демокрита, он «довел» его до телеологии. По Платону, в области неорганической природы учение Демокрита о причинности остается в силе.

Все происходящее в этом мире обусловлено причинной связью, приводится в движение через давление и толчок. В этом царстве ананке, где все наделено атрибутом необходимости, нет разума, нет плана и цели. От вечности здесь действуют одни и те же механические законы, на основе которых атомы движутся, сталкиваясь, образуют вихрь, из чего впоследствии опять же по этим законам образуется космос. Но это космос низшего порядка, над которым, по Платону, возвышается космос высшего порядка. В вопросе о гармонии и закономерности в космосе высшего порядка Платон резко выступает против Демокрита. Он не соглашается с тем, что и в этом мире господствуют механические законы. «Звездное небо над нами и

разум в нас, – по мнению Платона, – имеют иное происхождение и подчиняются иным законам: они образуют высший космос по прообразу идей и представляют собой полную противоположность того царства простого механизма, каким является мир в изображении Демокрита»¹.

Таким образом, у Платона мы видим два мира: это «мир идей» – настоящий, подлинный, сущностный мир, и «мир вещей» (теней). Признавая вечность, неизменность, постоянство первого, временность, преходящность и изменчивость второго, Платон и сам видит, что между этими мирами образуется пропасть. Поэтому, чтобы выйти из положения, он вводит телеологию, согласно которой идеи являются целями, определяющими движение и изменение вещей. Если у атомистов признание объективной реальности внешнего мира естественно дополнялось признанием столь же объективной закономерности, необходимости, то учение Платона об идеях должно было завершиться телеологией, признанием божественного плана, божественной целесообразности в мире.

Подытоживая все сказанное, мы вновь приходим к той мысли, которую высказали вначале: для всех древних философских систем характерным является общий и непосредственный подход к закону и закономерности. А поскольку этого недостаточно для плодотворного развития знания и практической деятельности людей, то вполне естественно, что такой подход со временем должен был уступить другому подходу, а именно, подходу к закону и закономерности, как особенному, что и является характерной чертой учений мыслителей нового времени.

Развивающиеся в недрах феодального строя капиталистические производственные отношения открыли широкий простор для очень быстрого развития производительных сил, а тем самым расширили возможности развития научных знаний.

¹ А.О.Маковельский. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, стр. 189.

Существенное изменение претерпели цели, методы, средства и содержание научного знания. В противоположность гениальным натурфилософским догадкам древних и весьма важным, но лишь спорадическим и по большей части безрезультатно исчезнувшим открытиям арабов (Энгельс), а также бессмысленным мудрствованиям средневековой схоластики, исследование природы в новое время было единственным, которое привело к научному, систематическому и всестороннему развитию человеческих знаний о внешнем мире. В эту эпоху «...титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености» (Энгельс) предметом научного знания все больше и больше становится природа, ее силы и законы, а его целью – практическое усвоение и использование этих сил, этих законов. Под естественной философией Ф. Бэкон понимает не философию, «...разлетающуюся в дыме утонченных или выпренных созерцаний, но философию, имеющую применение к жизни, и деятельно работающую ради облегчения бедствий человеческого существования»¹.

Декарт убежденно верит в то, «...что можно достичь знаний, очень полезных в жизни, и что вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех прочих окружающих нас тел, так же отчетливо, как мы знаем различные ремесла наших мастеров, мы могли бы наравне с последними использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и владетелями природы»².

Вера в силу и способности человеческого разума была всеобщей, всеобщим было признание того, что нет никакого предела в развитии человеческих способностей, что способность человека к совершенствованию безгранична и что успехи этого совершенствования отныне независимы от какой бы то ни было

¹ Ф.Бэкон. О достоинстве и усовершенствовании наук. Собр. соч т. I, СБб., 1895, стр. 185.

² Р. Декарт. Рассуждение о методе. М., 1953, стр. 54.

силы. Все эти положения подтверждаются в работе беглым, рассмотрением состояния и целей наук в указанное время.

Отход от схоластики и ее критика, поворот в науках к изучению природы и практическому господству над ее силами, естественно, требовали нового подхода, постановки и решения проблемы закона и закономерности в философии. Придерживаясь установленного ранее нами принципа, мы и в данном случае ограничиваемся рассмотрением лишь тех учений мыслителей нового времени, которые, по нашему мнению, можно считать узловыми в развитии и формировании научного понятия о законе. В этом отношении большой научный интерес представляет учение истинного родоначальника английского материализма и вообще опытных наук новейшего времени (Маркс) Ф. Бэкона.

Закон Бэкон называет формой, причем формой, в корне отличной от формы в философии Аристотеля, Платона и др. Резко выступая против тех философов, которые, впадая в заблуждение, отдают формам первенство бытия, Бэкон ставит форму в зависимость от материи, а вещи, конкретные состояния материи отличаются от формы не иначе как явление от сущности, внешнее от внутреннего. «Хотя в природе не существует ничего действительного помимо обособленных тел, осуществляющих сообразно с законом отдельные чистые действия, однако в науках этот же самый закон и его разыскание, открытие и объяснение служат основанием как знанию, так и деятельности. И этот же самый закон и его разделы мы разумеем под названием форм»¹.

Форма находится не на поверхности вещей, а внутренне присуща им, поэтому ее познание и раскрытие может быть осуществлено только рациональным мышлением. Но познание законов, по Бэкону, состоит из двух этапов: познания простых свойств вещей – это задача физики, и познания и раскрытия форм-законов – это задача метафизики. На первом этапе мы имеем дело с простым анализом и изучением простых свойств.

¹ Ф. Бэкон. Новый органон. Л., 1935, стр. 198.

Здесь, в лучшем случае, могут быть раскрыты элементарные формы, которые не могут удовлетворять потребности развития самого познания, а также практического развития. Поэтому всякое подлинно научное познание должно завершиться раскрытием сущностных форм. Однако, поскольку простые свойства неотделимы от вещей, то сами формы немислимы без этих простых свойств, ибо вещи и их формы, как было уже сказано, существуют в единстве. Более того, форма обуславливает существование и определяет характер конкретных простых свойств вещей, что, в свою очередь, определяет то, что характеризует вещь как таковую, отличает ее от других вещей. Отсюда нетрудно сделать заключение, что у Бэкона форма в то же время означает причину. Но без дальнейшего разъяснения того, что же им понимается под причиной, материалистический характер учения Бэкона о форме остается в тени. Поэтому следует раскрыть содержание понятия о причине у Бэкона.

Так же, как и другие ученые и философы того времени, Бэкон выступает против цели, или конечной причины, признаваемой Аристотелем и многими другими. Он считает, что «...Цель или Конечная Причина не только бесполезна, но даже извращает науки, если речь идет не о действиях человека»¹. Действующая и материальная же причины, если они отыскиваются и принимаются вне скрытого процесса, ведущего к форме, также бессодержательны и поверхностны, и почти ничего не дают для науки. Как видим, в противовес тем, кто отрицал формы (формальные причины) именно по-тому, что их интересовали только конкретные действующие и материальные причины явлений, Бэкон за этими последними признает роль только в той связи, которая ведет к форме. Стало быть, в отличие от многих естествоиспытателей и философов – современников, Бэкон признает и ищет наряду с конкретными причинами и общие причины, более того, последним в науке и практике он придает большее значение, чем первым. «Знание

¹ Ф. Бэкон. Новый органон, стр. 198.

того, – пишет Бэкон, – кто знает причину какого-либо свойства (как, например, белизны или теплоты) только в некоторых предметах, несовершенно. Равным образом несовершенно могущество того, кто может производить действие только на некоторые материи. ...А кто знает только действующее начало и материальную причину (эти причины преходящи и в некоторых случаях суть не что иное, как носители внешней формы причины), тот может достигнуть новых открытий в отношении материи, до некоторой степени подобной и подготовленной, но не затронет **глубже заложенные пределы вещей**. (Подчеркнуто мною. – Дж. А.) Тот же, кто знает формы, тот охватывает единство природы в несходных материях. И, следовательно, он может открыть и произвести то, чего до сих пор не было, чего никогда не привели бы к осуществлению ни ход природных явлений, ни искусственные опыты, ни самый случай – и что никогда не представилось бы человеческому мышлению. Поэтому за открытием форм следует истинное созерцание и свободное Действие»¹.

Вещи и явления, резко различающиеся по своим действующим и материальным причинам, могут оказаться подчиненными одной и той же форме (формальной причине). И поэтому люди в своей деятельности должны непременно разыскивать эти общие причины и опираться на них. «Следует больше изучать материю, ее внутреннее состояние и изменение состояния, чистое действие и закон действия или движения, ибо формы суть выдумка человеческой души, если только не называть формами эти законы действия»².

Выводы из всего сказанного об учении Бэкона о форме – законе следующие.

Форма объективно присуща самим вещам и явлениям и ее существование и действие нераздельны от существования и действия вещей;

¹ Ф. Бэкон. Новый органон, стр. 198–199.

² Там же, стр. 121.

Форма находится не на поверхности вещей, а является крытой. Ее познание происходит индуктивным путем;

Форма – это единство, нечто общее во многих несходных вещах.

Наряду с этими положительными моментами учения Бэкона мы должны отметить и ряд его недостатков.

Бэкон не мог миновать той общей «болезни» – сводить разновидности движения материи лишь к одной – механической форме (это же следует сказать и о законах), которая была распространена в его век, хотя Бэкон, как это видно из высказывания Маркса в «Святом семействе...», подчеркивая внутреннюю активность материи, сумел значительно легче перенести эту «болезнь», чем другие.

Требуя господства человека над природными силами, Бэкон единственный путь этого господства видит в познании внешнего мира (и только!), так сказать, в осознанном подчинении человека природным силам. По его мнению, природа покоряется лишь подчинением ему.

– Достижение человеческой свободы и справедливого общественного строя он ставит в полную зависимость от господства человека над природными силами, что вытекает из непонимания им роли общественных, особенно производственных отношений в общественном развитии.

Кратко останавливаясь на характеристике учений Дж. Пристли, Дж. Локка и Т. Гоббса о необходимости и закономерности, мы далее переходим к анализу учения голландского мыслителя Б. Спинозы, в философской системе которого проблема необходимости, закона и закономерности занимает одно из центральных мест. Вечная, бесконечная, неделимая и совершенная субстанция, по Спинозе, существует по необходимости и является причиной самой себя (*causa sui*). Все конкретные, переходящие состояния субстанции подчиняются необходимым закономерностям, вытекающим из основных характерных признаков материи¹. «...Все, что

¹ См. Спиноза. Переписка. М., 1934, стр. 141–142.

происходит, происходит по одним только законам бесконечной природы бога и вытекает... из необходимости его сущности»¹. (У Спинозы бог, субстанция, природа – одно и то же – Дж. А.).

Все области действительности, по Спинозе, строго детерминированы. Все совершающееся в мире совершается только на основе и в соответствии с вечным порядком, с определенными законами природы. Этот «педантический» детерминизм

1

2

Спинозы, распространяясь на все области действительности, вытесняет случайность из всех ее «убежищ»; поэтому она выглядит исключительно субъективной (примерно в духе Демокрита; это же, в еще более резкой форме мы несколько позже увидим у Гольбаха), а именно как результат недостаточного знания нами действительных и необходимых причин явлений. По мнению Спинозы, «...природа всегда и везде остается одной и той же, ее сила и могущество действия, т. е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы»².

Несомненной заслугой Спинозы является признание объективности необходимости и закономерности природы, а закономерность, воссоздаваемая в нашей голове, сообразна этой объективной закономерности и необходимости. («Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей»). Спиноза признает также познаваемость законов, которые выражают общие стороны, моменты конкретных, преходящих состояний субстанции.

Тем не менее учение Спинозы о закономерности и необходимости не лишено недостатков и ограничений.

¹ Б. Спиноза. Этика. М.–Л., 1932, стр. 15.

² Там же, стр. 82.

Отождествление необходимости с причинностью приводит к тому, что полностью отрицается объективность случайности и последняя отождествляется с непознанной необходимостью. Отрицание объективного характера случайности исключает возможность всякого отклонения как в самой природе, так и в человеческой деятельности от установленного самой природой порядка. Главный недостаток учения Спинозы о свободе вытекает именно отсюда. Если человек, как и всякая другая часть природы, не может никак противодействовать ее силам, т. е. если он полностью зависит от природы, то вполне понятно, что его свобода может заключаться лишь в познании этой своей зависимости от природы, иными словами, в сознательном подчинении человека природной необходимости. (Эту же мысль мы встречали у Бэкона).

Наиболее характерным, типичным для последующего периода является учение французского материалиста П. Гольбаха о законе и закономерности. Уходящий своими корнями в древность, крайний детерминизм (фатализм) в философии Гольбаха достигает своего более полного и всестороннего развития. Абсолютизируя механическую причинно-следственную связь, Гольбах считает их единственными и всеобщими и наделяет их атрибутом абсолютной необходимости. «Всякая причина производит следствие, не может быть следствия без причины... Необходимость есть постоянная и ненарушимая связь причин с их следствиями»¹. Всякое движение и изменение тел зависит от определенных причин, а эти причины могут действовать лишь согласно своему способу бытия или своим существенным свойствам. Поэтому связь между причинами и их следствиями необходима, т. е. всякое существо или тело природы при данных обстоятельствах и присущих ему свойствах не может действовать иначе, чем оно действует. «...Все тела и существа, которые мы видим, равно как и те, которые ускользают от

¹ Гольбах. Избранные произведения, т. I, М., 1963, стр. 99.

нашего взора, действуют сообразно определенным законам¹. В диссертации подробно показывается, что под этими «определенными законами» Гольбах всегда понимает механические законы, даже в том случае, когда они формулируются применительно к человеческому обществу. Он считает, что «необходимость, управляющая движениями физического мира, управляет также всеми движениями мира духовного, в котором, следовательно, все подчинено фатальности»².

Законы природы неизменны и основаны на самой сущности вещей, вытекают из их внутренних свойств. А под сущностью Гольбах понимает то, «...что делает данное тело или существо тем, чем оно является, т.е. сумму его свойств или качеств, согласно которым оно существует и действует так, а не иначе»³.

Анализ приводит нас к выводу, что понятия причинность, закон и сущность Гольбахом употребляются в одном и том же смысле, а необходимость является характеризующим их общим абсолютным атрибутом. Абсолютизация и отождествление указанных понятий, как и у Спинозы, приводит его к полному отрицанию объективности случайности. По Гольбаху, «...в природе, где нет следствий без достаточных причин, где все причины действуют по определенным, неизменным законам, зависящим от их существенных свойств, а также от сочетаний и модификаций, составляющих их постоянное или временное состояние, нет и не может быть ничего случайного... Приписывая явления природы случаю, мы просто обнаруживаем незнание ее сил и законов»⁴.

В диссертации в обобщенной форме подчеркиваются следующие характерные особенности, в той или иной степени присущие учениям упомянутых (да и не только их) мыслителей нового времени о законе и закономерности.

¹ Там же.

² Там же, стр. 237.

³ Там же, стр. 67.

⁴ Гольбах. Избранные произведения, т. I, стр. 114-115.

Признается объективный характер законов природы, которые неизменны, действуют везде и всегда, основаны на сущности явлений и вытекают из их внутренних свойств; признается познаваемость этих законов:

Правильно подчеркиваются такие признаки связей, выраженных законом, как общность, необходимость, существенность и внутреннее (правда, не с одинаковой силой и не все вместе), что приблизило указанных мыслителей к выявлению связи ряда категорий.

Однако, несмотря на это, связь таких категорий, как причинность, необходимость, сущность и закон, была рассмотрена односторонне: абсолютизация их общих, сходных сторон привела к забвению их различий, т. е. к их отождествлению, что, в свою очередь, привело к отрицанию объективности случайности – различным степеням фатализма.

Под давлением характера научного знания того времени многообразие законов и закономерностей мира в конце концов сводилось к одним – механическим законам, точнее, действие механических законов распространялось на все другие области (механицизм). Поэтому, даже самое общее понятие о законе сводилось ими к вполне конкретному содержанию.

Эта последняя особенность приводила к тому, что отрицалось наличие специфических законов развития человеческого общества; общество так же, как и другие части природы, считалось подверженным действию механических законов.

Таким образом, мы увидели, что учения всех мыслителей этого периода страдают односторонностью. Перефразируя известные слова Ф. Энгельса, можно сказать, что в решении вопроса о законе и закономерности это был период «собираания фактов». (Фактами в данном случае служили конкретные законы различных областей). Поэтому, естественно, достигнув определенного – необходимого и достаточного – уровня, «собираание» должно было быть заменено систематизацией «фактов», т. е. попыткой создать общую теорию закона, причем это должно было базироваться на новой высокой и богатой

научной основе. Впервые такая попытка была предпринята крупнейшим немецким философом Гегелем.

Гегель был объективным идеалистом. «...Для него мысли нашей головы были не отражениями, более или менее абстрактными, действительных вещей и процессов, а, наоборот, вещи и развитие их были для Гегеля лишь воплотившимися отражениями какой-то «идеи», существовавшей где-то еще до возникновения мира»¹. Поэтому при характеристике учения Гегеля о законе в работе четко выделяются две стороны вопроса: первая – это отношение понятия закона к объекту, отображаемому им, т.е. содержание понятия закона; вторая это характерные признаки понятия о законе и его соотношение с другими категориями.

При всей важности первой стороны вопроса она в работе занимает незначительное место, так как не в ее анализе заключается цель нашего исследования. Абсолютная идея, признаваемая Гегелем извечно существующей и творящей в своем развитии различные формы своего инобытия (природу, человеческое общество), саморазвивается через борьбу внутренне присущих ей противоположностей на основе столь же вечно **существующих законов**. Ясно, что природа и человеческое общество также развиваются у Гегеля на основе этих законов², поскольку они сами являются лишь стадиями (инобытиями) саморазвития абсолютной идеи. Законы природы и общества, имея в каждом отдельном случае строго конкретное содержание, выступают как проявления законов саморазвития абсолютной идеи. Таким образом, у Гегеля законы не выводятся из природы и общества, а навязываются им свыше как законы мышления. Материальный мир же, «хочет» он того или «не хочет», «принуждается» сообразовываться с этой логической системой законов.

¹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 24.

² «...Тот, кто хоть немного знаком с Гегелем, – пишет Энгельс, – знает, что Гегель в сотнях мест умеет давать из области природы и истории в высшей степени меткие примеры в подтверждение диалектических законов». (Диалектика природы, стр. 38).

Как уже было сказано выше, это лишь одна сторона вопроса. Другая сторона его заключается в выяснении того, что понимает Гегель под понятием закона, какими характерными признаками он наделяет это понятие.

В «Науке логики» Гегеля закон выступает как категория, в которой находит свою дальнейшую конкретизацию, уточнение категория сущности. Дело в том, что Гегель рассматривает явление как существующее, опосредствованное своим отрицанием, составляющим его устойчивое наличие. Это отрицание явления или ёго устойчивое наличие, выступая как некоторое другое по отношению к явлению, составляет положенность, которая, в свою очередь, будет иметь новое отрицание или новое устойчивое наличие. Таким образом, явление в этом своем отрицании как устойчивое наличие тождественно с собой. Но эта тождественность не означает, что явление есть лишь непосредственность, присущая существованию и составляющая его несущественную сторону. Напротив, эта тождественность выражает «...существенное содержание явления, имеющее две стороны: во-первых, форму **положенности** или внешней непосредственности и, во-вторых, положенности как тождественности с собой. По первой стороне это содержание есть некоторое наличное бытие, но как случайное, несущественное, которое по своей непосредственности подвержено переходу, возникновению и прехождению. По второй стороне оно есть простое определение содержания, изъятое из-под власти этой смены явлений, – то, что **пребывает** в последней»¹. А закон это как раз то, что пребывает, остается равным себе в смене явлений.

Итак с одной стороны, перед нами голое свечение и исчезание, т. е. несущественное явление, с другой стороны, пребывание или закон. Причем, явление и закон имеют одинаковое содержание. Только закон есть рефлексия явления в тождество с собой. Стало быть здесь явление в первом своем

¹ Гегель. Сочинения, т. V, стр. 599.

содержание, как ничтожное непосредственное, противостоит закону, т. е. явлению, рефлексированному в себе.

Из всего сказанного Гегель выводит чрезвычайно важную и научно интересную мысль о том, что закон находится не по ту сторону явления, а непосредственно в нем, и что царство законов есть спокойное отображение существующего или являющегося мира. В явлениях четко выделяются два момента: основание и постоянное, разлагающее движение, вечная беспокойная смена. Основание выступает как существенность разлагающего движения являющейся вселенной. И поскольку, по Гегелю, существование возвращается в закон как в свое основание, то отсюда следует, что закон – это существенное явление. «Явление, – пишет Гегель, – есть закон как отрицательное, безоговорочно изменяющееся существование, движение перехода в противоположное, снятия себя и возвращения в единство. Эту сторону беспокойной формы или отрицательности закон не содержит в себе; явление есть поэтому по сравнению с законом целокупность, ибо оно содержит в себе закон, но также и еще кое-что, а именно, момент движущей самое себя формы»¹.

В каждом конкретном явлении в единстве находятся и основание – закон и те случайные, неповторяющиеся, преходящие моменты, которые служат основой различения отдельных явлений, т. е. основой многообразия. Но поскольку они в этом случае находятся еще в своей непосредственности, то мы не можем утверждать необходимость закона. Чтобы убедиться в последнем, мы должны отвлечься от конкретности, непосредственности, единичности рассматриваемых явлений и подходить к ним с точки зрения их общности, существенности, пребывания в бесконечной смене. Только в этом случае, по Гегелю, мы убеждаемся в том, что законы в то же самое время являются необходимыми.

Итак, мы видим, что Гегель совершенно по-новому подходит к постановке и решению проблемы закона, в основном

¹ Гегель. Сочинения, т. V, стр. 603.

преодолевая метафизическую, механистическую ограниченность учений предшественников. Как и во всех других областях, Гегель в развитии понятия закона находит и прослеживает преемственную нить. Однако, при всей гениальности, его мысли остаются всего лишь догадками, ибо он, как говорил В.И. Ленин, гениально угадал (и только) диалектику действительности в диалектике идей. Поэтому его учение о законе крайне мистично. В целом для него закон не является ступенью в познании человеком природных и общественных явлений, а законами саморазвития абсолютной идеи. Именно поэтому у Гегеля меняются лишь конкретные внешние формы проявления этих законов, а сами законы и закономерности неизменны, т. е. его учение о законе антиисторично.

И тем не менее следует еще раз подчеркнуть, что именно Гегель предпринял первую попытку всестороннего, всеохватывающего диалектического рассмотрения проблемы закона и, достиг в этом отношении значительных результатов, благодаря чему его учение можно назвать одним из теоретических источников формирования марксистского учения о законе.

Далее в диссертации рассматривается учение о законе немецкого мыслителя-материалиста Л. Фейербаха.

Фейербах, хотя и выступил с резкой критикой философии Гегеля, однако не смог уловить то рациональное в его учении, что позднее было использовано в «очищенном» виде Марксом и Энгельсом. Поэтому учению Фейербаха присущи те же ограниченности и недостатки, которые были присущи злее раннему материализму, а именно: механистичность, созерцательность, метафизичность.

Фейербах отстаивает объективность существования материи и ее закономерностей. Необходимость, закономерность, причинность не приносятся в природу **богом или человеческим рассудком**. «В природе управляют не боги, а только естественные силы, естественные законы, естественные

элементы и существа»¹, и «законы действительности представляют собою также законы мышления»². В «Сущности религии» Фейербах отмечает, что природа действует и творит повсюду, но в известной связи и по необходимости. Эта природная необходимость не есть человеческая или логическая, метафизическая или математическая, вообще не абстрактная. И только для того, чтобы сделать природу для себя понятной, человек применяет к ней свои выражения и понятия, как необходимость, порядок, цель, закон и т. д., которым в действительности соответствует объективное реальное содержание. Таким образом, необходимость, «порядок, цель, закон суть не более, как слова, которыми человек переводит дела природы на свой язык, чтобы понять их; эти слова не лишены смысла, не лишены объективного содержания»³.

Все сказанное об учении Фейербаха о законе и закономерности можно подытожить словами В.И.Ленина: «Фейербах признает объективную закономерность в природе, объективную причинность, отражаемую лишь приблизительно верно человеческими представлениями о порядке, законе и проч. Признание объективной закономерности природы находится у Фейербаха в неразрывной связи с признанием объективной реальности внешнего мира, предметов, тел, вещей, отражаемых нашим сознанием. Взгляды Фейербаха – последовательно материалистические»⁴.

Итак, мы приходим к такому общему заключению: учение Гегеля и Фейербаха о законе и закономерности, несмотря на ряд ограниченностей и недостатков, послужило идейным источником диалектико-материалистического учения о законе.

Однако поскольку уже русские мыслители – революционные демократы XIX столетия – Герцен, Белинский,

¹ Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. II, М., 1955, стр. 645.

² Там же, т. I, М., 1955, стр. 194.

³ Цитируется по работе В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Сочинения, 4-е изд., т. 14, стр. 141.

⁴ В.И.Ленин. Сочинения, т. 14, стр. 142.

Чернышевский и Добролюбов в целом ряде вопросов проблемы закона преодолели эти ограниченности и недостатки учений Гегеля и Фейербаха и наиболее близко подошли к научному разрешению этой проблемы, то в специальном разделе диссертации исследуется постановка и решение проблемы закона русскими материалистами XIX в.

В «Письмах об изучении природы» Герцен, подчеркивая большую роль метода Гегеля, в то же время очень метко критикует его за идеализм, за ту логическую конструкцию,, которую он навязывал природе и обществу «свыше» (с-р. Энгельс об этом). Гегель «...раскрыл, – пишет Герцен, – что природа, что жизнь развивается по законам логики; он фаза в фазу проследил этот параллелизм, – и это уж не шеллинговы общие замечания, спародические, не связанные, а целая система, стройная, глубокомысленная, резанная на меди, где в каждом ударе отпечатлелась гигантская сила. Но Гегель хотел природу и историю как **прикладную логику**, а не логику как отвлеченную разумность природы и истории»¹. Для самого же Герцена и общество существует объективно и развиваются на основе присущих им законов. Природа – это царство законов, а человек в своем сознании отражает это царство законов. «Природа как вечное несовершенство, покорена закону необходимому, роковому, неясному для себя, именно по недостатку этого развитого себя, т.е. человека; в человеке закон проясняется, становится сознаваемой разумностью»².

Эта же мысль им повторяется в других случаях несколько раз: «Законы мышления – сознанные законы бытия...»; «законы мышления тождественны с законами мира»; «законы исторического развития не противоположны законам логики»; «Логика хвастается тем, что она a priori выводит природу и историю. Но природа и история тем велики, что они не нуждаются в этом: еще более – они сами выводят логику a posteriori»³.

¹ А. И. Герцен. Избранные философские произведения, т. I, М., 1946, стр. 117.

² Там же, стр. 272.

³ А.И.Герцен. Избранные философские произведения, т. I. стр. 58.

Материалистически решив вопрос о соотношении объекта и субъекта, материального и логического, Герцен на этой основе, совершенно правильно определяет основные признаки закона. По Герцену, закон не может выражать неповторяющиеся, случайные, несущественные связи и отношения. Закон есть очищенное от этих моментов главное содержание, тенденция в развитии. «Все сущее во времени, – пишет Герцен, – имеет **случайную, произвольную закраину, выпадающую за пределы необходимого развития**, не вытекающую из понятия предмета, а из обстоятельств, при которых оно одействоряется... Ни один маятник не удовлетворяет общей формуле, которая **выражает закон** его размахов, ибо в формулу не вводятся ни случайный вес пластинки, на которой он висит, ни случайное трение; ни один механик, однако, не усомнился в истине общего закона, снявшего в себе случайные возмущения и представляющего вечную норму размахов. Развитие науки во времени сходно с практическим маятником: оптом оно совершает нормальный закон,... но в частностях везде видны видоизменения, временные и случайные»¹.

В этом утверждении ярко выделяются следующие две мысли: во-первых, выделение в предметах и явлениях двух моментов – момента единичного, случайного, преходящего, неповторяющегося, который лежит в основе многообразия мира, различения предметов и явлений друг от друга, и момента общего, необходимого, устойчивого и повторяющегося, который лежит в основе единства мира, включения предметов и явлений в один класс различной степени общности; во-вторых, мысль о том, что общность и единство в явлениях тоже не следует понимать в абсолютном смысле, что каждое конкретное проявление любого закона будет иметь какое-то расхождение с его общей формулой или выражением. А объясняется это тем, что закон всегда является в какой-то мере идеализированным выражением общего и необходимого в предметах и явлениях.

¹ Там же, стр. 109, 292, 318; т. II, стр. 58.

Для русских материалистов мир развивается на основе присущих ему объективных законов. Все, что происходит в мире, говорит Чернышевский, не зависит от воли кого-либо, даже выдающейся личности. Законы их происхождения столь же объективны, как и закон всемирного тяготения или закон органического роста. Мир как единое, целое подчиняется всеобщему закону, связующему все его части. А уж эта всеобщая необходимая связь затем проявляется в более конкретных формах.

Логическое продолжение этой мысли приводит их к признанию того, что по степени общности связей законы должны быть общими и частными. Причем такое разделение законов не формальное, а имеет большое теоретическое, тем более практическое значение.

Большим шагом вперед в учении русских материалистов следует считать преодоление механистичности предшествующего материализма. По их мнению, наряду со многими общими моментами в законах различных форм движения материи есть такие специфические моменты, которые отличают их от других законов и делают невозможным сведение их друг к другу. Особенно резко выступают они против попыток объяснения развития общества законами механики, физики, химии, биологии и т. д. Чрезвычайно интересным и характерным в этом отношении является оценка А. И. Герценом позиции его сына. «В твоей брошюре, – пишет Герцен сыну, – все основано на очень простом принципе: человек не может действовать без тела, а тело подчинено общим законам физического мира. Отсюда следует, что органическая жизнь представляет только ограниченный ряд явлений в бесконечной химической и физической лаборатории, которая ее окружает, а в этом ряду жизнь, развившаяся до сознания, занимает такое ничтожное место, что было бы нелепостью считать человека исключением из общих законов природы и навязывать ему какую-то субъективную произвольность, стоящую **вне**

закона»¹. Между тем, не следует забывать, что человек отличается от животного тем, что он социальное существо, а это значит, в свою очередь, что он, помимо чисто апологических законов, подчиняется также специфическим общественным законам. И отвергать эти специфическим биективные общественные законы, значит не видеть в жизни общества ничего, кроме бессмысленного произвола слепого случая². В то же самое время русские мыслители подчеркивают наличие случайности в истории и ее роль. Они преодолевают фатализм, присущий предшествующему материализму, и в основном правильно решают соотношение необходимости и случайности. В. Г. Белинский считает, что «сущность истории, как науки, состоит в том, чтоб возвысить понятие о человечестве до идеальной личности; чтоб во внешней судьбе этой «идеальной личности» показать борьбу необходимого, разумного и вечного с случайным, произвольным и преходящим, а в движении вперед этой «идеальной личности» показать победу необходимого, разумного и вечного над случайным, произвольным и преходящим»³.

Далее в диссертации рассматривается учение русских материалистов о познании законов и их практическом использовании (о свободе и необходимости), раскрывается их борьба против фатализма Шевырева, Греча, Юркевича, Погодина, Каткова и других и волюнтаризма Дружинина, Боткина, Чичерина, Кавелина и др.

В конце этого раздела работы высказываются некоторые общие замечания об историческом развитии понятия закона, о ряде положительных и отрицательных сторон прошлых концепций закона.

Анализ исторического развития понятия закона в философии и узловых моментов в этом развитии показывает

¹ А. И. Герцен. Избранные философские произведения, т. II. стр. 280.

² См. В.Г.Белинский. Избранные философские сочинения, т. 11. М., 1948, стр. 138.

³ В. Г. Белинский. Избранные философские сочинения, т. I, М., .1948, стр. 379.

нам, что к моменту формирования марксизма, хотя и в разрозненном виде и с большими недостатками и ограниченностями, было выработано понятие закона с некоторыми его характерными признаками. Поэтому марксистское учение о законе нельзя рассматривать как что-то образовавшееся па голом месте. Но, в то же время, анализ ограниченностей и недостатков домарксистских учений о законе говорит также о том, что учение марксизма о законе нельзя рассматривать как простое их продолжение, ничем в корне не отличающееся от них. Показу преемственной связи и коренных отличий марксистского учения и учения предшествующих философов; о законе посвящены последующие главы диссертации.

В т о р а я г л а в а диссертации посвящена рассмотрению¹ основных признаков понятия закона, выяснению соотношения категории закона с другими категориями материалистической диалектики – необходимостью, Сущностью, случайностью, причинностью, закономерностью и др. Начинается эта глава с предварительного определения закона: **закон это философская категория, служащая для выражения объективных связей, носящих существенный, необходимый, общий,, относительно устойчивый и повторяющийся характер и определяющих направление развития при определенных условиях.**¹ Это предварительное определение закона, как и всякое определение, несомненно «обедняет», «огрубляет» богатство содержания этой категории,

¹ В имеющихся в нашей философской литературе работах по проблеме закона приводится ряд определений, в целом правильно отражающих характерные черты понятия закона, хотя и не во всех из них, по нашему мнению, приводятся полностью все признаки закона, что мы считаем обязательным для полноты и целостности определения. Наиболее полным, на наш взгляд, является определение, данное Ж.Туленовым: «Закон – это существенное, необходимое, общее, относительно устойчивое отношение предметов и явлений объективного мира, обуславливающее, при наличии соответствующих условий, течение событий в строго определенном направлении» (Ж.Туленов. Закон как философская категория,. Алма-Ата, 1959, стр, 69).

дает нам лишь общее представление о ее основных признаках. Без дальнейшего развития, развертывания содержания каждого из указанных признаков это определение не имело бы большого смысла. Поэтому далее в работе дается всестороннее развитие вышеуказанных, родовых и видовых признаков закона.

Подчеркивая объективный характер связей, выраженных, законом, тем самым мы включаем их в систему объективных связей вообще. Поэтому в первую очередь следует разъяснить, что значит объективность законов и рассмотреть борьбу между материализмом и идеализмом по вопросу об объективности законов.

В.И. Ленин писал, что «...выведение порядка и необходимости природы не из внешнего объективного мира, а из сознания, из разума, из логики и т. п. не только отрывает человеческий разум от природы, не только противопоставляет первый второй, но делает природу частью разума, вместо того, чтобы разум считать частичкой природы». «Выводить необходимость, причинность, закономерность и пр. из мышления есть идеализм». «Признание объективной закономерности природы и приблизительно верного отражения этой закономерности в голове человека»¹, признание объективной необходимости природы и выведение из нее необходимости мышления есть материализм. Словом, признание или отрицание объективности законов на основе научного решения основного философского вопроса является весьма существенным моментом материалистического или идеалистического решения вопроса.

Именно в этом главном все идеалистические школы и учения объединяются против «общего врага» – материализма и детали, в которых они «расходятся», переходят на второй план.

Кант считает, что «...высшее законодательство природы должно находиться в нас самих, т. е. в нашем рассудке, и что ты не должен искать всеобщих законов в природе посредством опыта, а, наоборот, – должны природу в ее всеобщей

¹ В. И. Ленин. Сочинения, т. 14, стр. 142, 154.

закономерности выводить только из условий возможности опыта, лежащих в нашей чувственности и рассудке... **Рассудок не почерпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей**¹. Следовательно, рассудок не только заключается в способности образовать правила для себя, путем сравнения явлений. Он в то же время является законодателем природы, т. е. без него не было бы никаких законов, не было бы синтетического единства многообразия явлений, ибо сами явления существуют только в нашей чувственности.

«Порядок и законосообразность вносятся нами самими в явления, называемые нами природою, и не могли бы быть найдены в явлениях, если бы не были вложены в них первоначально нами самими или природою нашей души»².

Это положение Канта пронизывает почти все субъективно-идеалистические учения, особенно учения современных буржуазных философов, и, сохраняя свою сущность, повторяется в различных вариациях. В этой связи в диссертации обстоятельному анализу и критике подвергаются учения позитивиста Конта, эмпириокритиков Маха, Авенариуса, Пирсона, Петцольдта, русского махиста Богданова, неопозитивистов, прагматистов.

В наиболее яркой и откровенной форме точка зрения эмпириокритицизма выражена Пирсоном в его работе «Грамматика науки», в которой один из параграфов называется «Человек, как творец закона природы» и недвусмысленно раскрывает суть позиции автора. Вывод, к которому приходит Пирсон, заключается в том, что научный закон не имеет своего объективного содержания и относится к восприятиям и понятиям, образуемым воспринимающей и размышляющей способностями человека. Вне связи с этими восприятиями и понятиями закон не имеет никакого смысла. Закон – это резюме или краткое выражение взаимоотношения определенных: групп этих восприятий и понятий, и существует только тогда, когда

¹ И. Кант. Прологомены. М., 1934, стр. 202–203.

² Его же. Критика чистого разума. П., 1915, стр. 99.

человек его формулирует. «Таким образом, – пишет Пирсон, – закон в научном смысле слова есть, по существу, продукт человеческого духа, не имеющий смысла помимо человека. Он обязан своим существованием творческой мощи его интеллекта. Имеет больше смысла утверждать, что человек дает законы Природе, чем, наоборот, что Природа дает законы человеку»¹. Основным критерием же закона Пирсон, считает «общезначимость», «однозначность» этих восприятий и понятий. «Однозначность» другим эмпириокритиком Петцольдтом возводится в ранг закона познания, причем этот закон, по его мнению, устраняет все неясности, следы фетишизации законов и т. д. Петцольдт не может допускать неопределенности и произвола в природе, напротив, он требует от природы определенности и закономерности, а природа вынуждена подчиняться этим требованиям.

Известно, что Анри Пуанкаре, выступил с «новой» вариацией отрицания объективности законов. Он считает, что законы – это символы, условности, создаваемые людьми в целях удобства в практической деятельности. Эти законы и есть та гармония, которая является единственной действительной объективной реальностью. Гармония, которую человеческий разум полагает открыть в природе, не может существовать вне человеческого разума. Объективной реальности, независимой от ума, видящего, чувствующего и постигающего ее, не может быть. «Такой внешний мир, если бы даже он и существовал, никогда не был бы доступен нам. Но то, что мы называем объективной реальностью, – в конечном анализе – есть то, что обще нескольким мыслящим существам и могло бы быть обще всем; этой общою стороною ...может быть только гармония, выражающаяся математическими законами»².

Новые термины, новые фразы нисколько не могут прикрыть агностицизма, а следовательно, и субъективизма «оригинальной» философии Пуанкаре, суть которой сводится к

¹ К. Пирсон. Грамматика науки, СПб., 1911, стр. 111.

² Анри Пуанкаре. Ценность науки. М., 1906, стр. 9–10.

отрицанию объективной реальности и объективной закономерности природы.

Эта же самая линия продолжается русскими эмпириокритиками Юшкевичем, Богдановым и др., разве только у них мы встречаем «новые» термины: вместо символов, скажем, эмпириосимволы. Законы природы являются эмпириосимволами, а реальность – это та предельная система символов, к которой стремится наше знание. Спрашивается, чем же в принципе отличаются эмпириосимволы Юшкевича от «просто» символов Гельмгольца – Пуанкаре, и что в них нового? В сущности ничем не отличаются и ничего нового не содержат. И здесь и там перед нами субъективный идеализм чистейшей воды. И здесь и там законы – это человеческие условности, которые привносятся в мир человеческим разумом. Богданов же дает «новое» толкование того, с какой целью законы создаются мышлением и привносятся в мир. Этой целью оказывается организация опыта, приведение его в стройное единство. В «Эмпириомонизме» он пишет, что «Законы отнюдь не принадлежат к сфере опыта, к сфере непосредственных переживаний; законы – результат познавательной обработки опыта; они не даны в нем, а создаются мышлением, **как средство организовать опыт** (подчеркнуто мною – Дж. А), гармонически согласовать его в стройное единство. Законы – это **абстракции познания**; и физические законы так же мало обладают физическими свойствами, как психологические – свойствами психическими»¹.

Эта же точка зрения пронизывает все современные философские течения.

Один из исследователей неопозитивизма Альбрехт ясно говорит, что неопозитивизм есть не что иное, как последняя стадия в развитии эмпириокритицизма. В этом нетрудно убедиться, если мы вкратце рассмотрим учение неопозитивистов о законе и закономерности и сравним его с тем, что уже говорили об учении махистов. Повторяя Маха, Л.

¹ А.Богданов. Эмпириомонизм, Г, СПб., 1905, стр. 40.

Витгенштейн веру в объективность причинно-следственной связи называет предрассудком (Рассел же считает причинность пережитком прошлого), для него «не существует необходимости, по которой одно должно произойти потому, что произошло другое. Имеется только **логическая необходимость**»¹. [Ср. Э. Мах. «Причина и следствие суть создания нашего мышления с функцией экономической» (Механика, СПб., 1909, стр. 406). «Кроме логической, какой-нибудь другой необходимости, например, физической, не существует» (См. В.И. Ленин. Сочинения, т. 14, стр. 146).] Рассел, якобы пересматривая причинность в свете последних данных естествознания, особенно достижений квантовой механики, приходит к такому заключению, что вывод из «причинного закона» «может быть только вероятным», хотя далее и говорит, что «эта вероятность должна быть значительно больше половины, если интересующий нас принцип заслуживает названия «причинного закона»².

Большого внимания заслуживает мысль Б. Рассела о том, что наше представление о законах изменяется, и если один закон был открыт как более простой закон, то позднее, с развитием науки, он может быть истолкован как более сложный. В этом и выражается фактически движение нашего сознания от сущностей первого порядка к сущностям более глубоким. Однако Б. Рассел из этого делает неправильный вывод, приводящий к отрицанию объективности законов. «Ныне мы обнаруживаем, – пишет он, – что очень многое из того, что мы считали естественными законами, на самом деле оказывается человеческими условностями»³.

Неопозитивистами используется также старая попытка махистов подменять законы функциональной зависимостью. Поскольку в работе несколько позже об этом говорится более обстоятельно, то здесь ограничиваемся лишь указанием того, что сама эта подмена являлась бы небольшой бедой, если бы под

¹ Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат., ИМ, М., 1954, стр. 64.

² Б. Рассел. Человеческое познание. М., 1957, стр. 344.

³ Его же. Почему я не христианин? М., 1958, стр. 13.

функциональной зависимостью понималась объективно существующая в вещах зависимость. В этом случае можно было бы говорить о сужении сферы закона, о сведении многообразия форм закономерных связей к одной лишь форме – функциональной зависимости, но не об извращении сути вопроса. Все дело в том, что саму функциональную зависимость они понимают как отношение, существующее между нашими переживаниями, что и составляет основу их субъективизма в этом вопросе.

Один из основателей буржуазной философской школы прагматизма У. Джемс к названию своего главного произведения «Прагматизм» добавил: «новое название для некоторых старых методов мышления». Ход мыслей Джемса по исследованному вопросу таков: с развитием науки все больше обнаруживались законы природы, выражаемые в математических, физических и химических формулах. Эти первые математические, логические и физические единообразия – законы природы навели ученых на мысль, что вся эта гармония является результатом деятельности всемогущего, что и законы механики, и законы астрономии, оптики, логические законы и т. д. являются выражением его воли. Но с этим представлением Джемс не «соглашается», он не соглашается также и с утверждением материализма о том, что «...ход событий управляется законами физической природы», что мы должны изобразить природу так, как она есть, т. е. должны указать, «...что она действует по слепым физическим законам»¹. (Заметим, что взгляды приписываемые им материализму, не точны). Возвышаясь над односторонней метафизикой и материализма и идеализма, Джемс в решении вопроса о том, что же такое закон обращается к опыту. А опыт дальнейшего развития науки (имеется в виду развитие науки в конце XIX и начале XX вв.), по его мнению, показал, что большинство, – а, может быть, и все – наших законов природы имеют только приблизительный характер. Кроме того, многочисленность

¹ У. Джемс. Прагматизм. СПб, 1910, стр. 61.

самих законов и многочисленность их формулировок якобы привели исследователей к той мысли, что ни одна теория не является абсолютно точной копией действительности и каждая из них может быть полезной с определенной точки зрения. Теории, законы, поэтому, Джемс считает своего рода искусственным языком, логической стенографией, служащей для записи наших отчетов о природе. И все это он считает заслугой Э. Маха, В. Оствальда, К. Пирсона, А. Пуанкаре, П. Дюгема, Рюйссена и др.

Таким образом, мы приходим к такому выводу, что, хотя между учениями различных буржуазных философских школ о законе и закономерности имеются некоторые отличия, различительные оттенки, особенно в терминологии и фразеологии, но в главном и основном для них – в борьбе против общего врага – диалектического материализма, все они объединяются вокруг стержневого вопроса – отрицания объективности законов мира. Словом, они едины, сплоченны, монолитны в «отрицании объективной закономерности природы и выведении тех или иных «условий опыта», тех или иных принципов, постулатов, посылок из субъекта, из человеческого сознания, а не из природы» и «...не в том суть, к какой из многочисленных школ материализма или идеализма примыкает тот или иной философ, а в том, берется ли за первичное природа, внешний мир, движущаяся материя, или дух, разум, сознание и т. п.»¹.

Материальный мир, независимо от того, как различные философские концепции толкуют его, существует и развивается на основе присущих ему объективных законов. Объективность этих законов означает то, что они существуют независимо от нашего сознания (а законы природы даже вне его), действуют независимо от нашей воли и желания. Мы не можем произвольно создавать или уничтожать законы, отменить нежелаемые и установить желаемые. Пренебрежение требованиями объективных законов на практике быстро

¹ В.И. Ленин. Сочинения, т. 14, стр. 153.

убеждает любого человека в истинности сказанного выше. С точки зрения объективного характера между уже познанными и еще не познанными законами принципиально никакой разницы нет, разница только в степени той роли, которую они играют в практической и теоретической деятельности людей. Этот момент объективности законов заслуживает подчеркивания потому, что в философской и больше в экономической литературе одно время имело место неправомерное смешивание объективности и стихийности законов, в результате чего объективными объявлялись лишь те законы, которые еще не познаны. С познанием же эти законы якобы перестают быть объективными. По нашему мнению, познание законов ни в коей мере не отражается на их объективности. С познанием законы перестают действовать стихийно, причем стихийно действующими мы называем не только пока еще не познанные законы, но и те, которые познаны, но их действие мы не можем контролировать (ряд астрономических, метеорологических, геологических явлений и т. д.).

Объективность законов выражается также в том, что люди могут осуществить процессы, сообразные с законами. Вообще говоря, деятельность людей (сознательно или несознательно) может двояко относиться к объективным законам: она может соответствовать требованиям этих законов, основываться на них (мы выше уже сказали, что с точки зрения объективности законов безразлично, будет это осознанным соответствием или неосознанным). В этом случае деятельность будет успешной; или же деятельность человека может идти наперекор требованиям законов, в этом случае человек потерпит поражение.

Итак, мы определили, что объективность является родовым признаком закономерных связей. Вслед за этим в диссертации рассматриваются видовые признаки закона, одним из которых является существенность. В этой же связи делается попытка определить соотношение категорий закон, сущность и явление.

Выше мы уже видели, что закон у Гегеля является дальнейшей конкретизацией сущности и это, по-видимому, следует понимать так, что сущность и составляющие ее существенные отношения выражаются законом. В.И. Ленин подчеркивает, что «Закон есть отношение... Отношение сущностей или между сущностями»¹. «Закон есть существенное явление... Закон и сущность понятия однородные (однопорядковые) или вернее, одностепенные, выражающие углубление познания человеком явлений, мира etc»².

Кант предпринял попытку устранить давнишнее противопоставление сущности и явления, которая, однако же, в силу его агностицизма, привела к их полному и окончательному отрыву. Он в явлениях не видит являющейся вещи в себе, отрывает явление от вещи в себе, от сущности, сомневается в объективности сознания. Гегель, совершенно справедливо критикуя Канта за его агностицизм, считает «вещь в себе» пустой абстракцией, мысленными вещами в себе. Крупный недостаток кантовской философии он видит в том, что она «...упорно держится **абстрактной вещи-в-себе** как некоторого **последнего** определения, и противопоставляет вещи-в-себе рефлексию или определенность и многообразие свойств»³. В противовес этой точки зрения, Гегель требует единства сущности и непосредственно данного, видимого, явления. Существенное и являющееся оба суть самостоятельные существования, но одно из них представляет собою рефлектированное, а другое – непосредственное существование, причем, поскольку каждое из них непрерывно продолжается в другом, т. е. содержится в другом, оно представляет собой тождество обоих этих моментов. Сущность содержит в самой себе видимость, как бесконечное движение внутри себя, а явление, состоящее из видимости и существования, содержит в себе остающееся, существенное, пребывающее, закон, как свое основание.

¹ В. И. Ленин. Сочинения, т. 38, стр. 142.

² Там же, стр. 141.

³ Гегель. Сочинения, т. V, стр. 584.

В вопросе о соотношении категорий сущности и закона мы не согласны с тем мнением, что якобы закон всегда является более узким понятием, чем сущность, которая конкретизируется в существенных отношениях, а существенные отношения выражаются законом, стало быть, сущность конкретизируется в категории закона. Такой ход рассуждений правомерен в тех пределах, пока речь идет о не основных законах. Основные же законы всеохватывающе выражают сущность явлений и, тем самым, определяют характер, форму и интенсивность действия неосновных законов, выражающих существенные отношения, определяемые сущностью.

Сущность и явление находятся в диалектическом единстве и проникновение в сущность может осуществляться только через явления. Диалектичность этого единства заключается в том, что оно предполагает противоречие между ними. Как указывает Маркс, если бы сущность и явление были абсолютно тождественными, совпадали бы между собою, то всякая наука была бы излишней. Сущность была бы доступна нашим органам ощущения и в познании не было бы смысла. Отсюда легко можно сделать заключение, что суть познания заключается в выяснении этого противоречия, в различении существенного и несущественного, в «очищении», так сказать, существенного, выраженного законами, в открытии законов. Именно это подчеркивал В.И. Ленин, когда писал, что «...и мир явлений и мир в себе суть **моменты** познания природы человеком, ступени, изменения или углубления (познания)»¹, что «...понятие закона есть **одна** из ступеней познания человеком **единства** и **связи**, взаимозависимости и цельности мирового процесса»².

Противоречие между сущностью и явлением проявляется как противоречие общего и единичного, опосредствованного и непосредственного, внутреннего и внешнего. Закон, как уже сказано, выражает внутреннее, общее, опосредствованное в

¹ В.И. Ленин. Сочинения, т. 38, стр. 359.

² В.И. Ленин. Стр. 260.

явлениях. Вместе с тем законы никогда не могут проявляться в чистом виде, они всегда, при всех случаях, проявляются в чувственно конкретной форме, как связь между такими-то данными предметами. Поэтому получается, что мы в одном и том же случае, в одном и том же процессе имеем дело и с законом, и с явлением. Только закон является отражением существенного в движении универсума, закон неполон, узок, приближителен, а явление—цельность, тотальность. Явление богаче закона¹, закон же глубже явления. Абстракция закона природы, как и всякая другая научная абстракция, отражает природу глубже, вернее, полнее.

Следующим признаком закона является необходимость. Не случайно, что Маркс под законом подразумевал «внутреннюю и необходимую связь между двумя явлениями, которые по своей внешней видимости противоречат одно другому»². Наряду с характеристикой необходимости как одного из основных признаков закона, в работе раскрывается также соотношение категорий закона, необходимости и случайности.

Диалектика необходимости и случайности и особенно их отношение к закону является одним из вопросов, в решении которых, как мы видели в первой главе работы, запутывалась почти вся прежняя философия. Их либо неправомерно отрывали друг от друга, противопоставляли друг другу и таким путем отрицали одно из них, либо сводили друг к другу, что на деле всегда означало низведение необходимости до уровня случайности. Если в домарксистской философии случайность, как форма объективных связей, отрицалась и считалась продуктом человеческого невежества, то в современной буржуазной философии отрицается необходимость, а случайность объявляется основной категорией бытия³.

Между тем, уже Гегель совершенно справедливо критиковал отрыв, противопоставление и сведение друг к другу

¹ См. В. И. Ленин. Сочинения, т. 38, стр. 141.

² К. Маркс. Капитал, т. III, 1951, стр. 233.

³ Об этом подробно идет речь в четвёртой главе диссертации.

необходимости и случайности, хотя и на идеалистической основе, но правильно определил их соотношение. Необходимость и случайность не только не исключают, но взаимно предполагают и взаимно дополняют друг друга. Они являются двумя моментами единой характеристики явления. Причем, они настолько переплетены в явлениях, что их, как таковых, можно выделить только в каждом конкретном случае. В общей же цепи всемирной связи, в зависимости от условий и развития, они могут меняться местами.

Необходимыми мы называем такие связи, которые при наличии определенных условий бывают именно такими. Они являются следствием всего внутреннего хода развития явления и поэтому имеют основание в нем самом. «Случайное же вообще лишь нечто такое, что имеет основание своего существования не в самом себе, а в другом. Это – тот образ, в котором действительность первоначально предстает сознанию и который часто смешивают с самой действительностью. Случайность, однако, есть лишь действительное в односторонней форме рефлексии в другое, или, иными словами, есть действительное в значении чего-то лишь возможного. Мы соответственно этому рассматриваем случайное как нечто такое, что может быть и может также и не быть, которое может быть таким, а также и другим, чье бытие или небытие такого или другого рода, имеет свое основание не в нем самом, а в другом»¹.

Таким образом, в соотношении необходимости и случайности ясно выделяются следующие два момента: то, что необходимость должна проявляться в случайности или, скажем более шире, испытывает в своем проявлении воздействие многих случайностей, является неизбежной. В этом смысле наличие самих случайностей является необходимостью. Но, с другой стороны, случайным является то, в какой именно конкретной форме проявится необходимость. По меткому выражению Гегеля, реальная необходимость есть определенная необходимость, а ее определенность заключается в том, что она

¹ Гегель. Сочинения, т. 1, стр. 243.

содержит в себе свое отрицание, случайность. Поскольку необходимость в своем развертывании сопровождается множеством случайностей, каждая из которых оставляет свой отпечаток на конечном ее проявлении, то очевидно, что необходимость пробивает себе дорогу сквозь гущу случайностей.

Закон выражает как раз эту необходимость (классики марксизма-ленинизма не раз употребляли понятия закона и необходимости как равнозначные). Поэтому, познание законов означает максимальное выявление и учет этих случайностей. Чем больше мы будем знать возможных случайностей, тем больше наше представление о законе приблизится к «чистому» закону, никогда не совпадая с ним. Чрезвычайно ценную мысль на этот счет мы опять встречаем у Гегеля. По его мнению, «совершенно правильно, что задача науки и, в особенности, философии состоит вообще в том, чтобы познать необходимость, скрытую под видимостью случайности; это, однако, не следует понимать так, будто случайное принадлежит лишь области нашего субъективного представления и поэтому должно быть всецело устранено для того, чтобы мы могли достигнуть истины»¹, напротив, оно должно быть максимально учтено, как объективное, играющее определенную, порою даже решающую, роль в «судьбе» явления.

Из положения Ф. Энгельса о том, что закон есть форма всеобщности в природе, вытекает еще один признак закона – всеобщность. Необходимость, действительно, неотделима от всеобщего. В окружающем нас мире, строго говоря, нет двух совершенно одинаковых явлений и связей. Каждое из них отличается от других своими единичными, случайными, неповторяющимися чертами, что и составляет основу многообразия мира. Но в этом многообразии связей имеются такие, которые для определенной группы, класса явлений общи, сходны и тем самым составляют основу единства мира. Законы выражают эти общие, необходимые связи и отношения, которые

¹ Гегель. Сочинения, т. I, стр. 245.

как бы объединяют процессы и явления. Однако из этого вовсе не следует, что общее в вещах и явлениях есть нечто самостоятельное, существующее вне единичного, вне его конкретных форм. Также и наоборот, не может быть такого единичного явления, которое бы не имело ничего общего с другими единичными явлениями. «Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельное. Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы. Всякое отдельное неполно входит в общее и т.д. Всякое отдельное тысячами переходов связано с другого **рода** отдельными (вещами, явлениями процессами) и т. д. Уже **здесь** есть элементы, зачатки, понятия **необходимости**, объективной связи природы etc»¹.

Итак, закон, выражая, общее, по сути дело выражает единичные явления, но не в их единичности, а в их общности, закон выражает не абстрактное общее, а такое общее, которое воплощает в себе богатство особенного, индивидуального, отдельного, единичного²,

В.И.Ленин подчеркивает, что необходимость выражает общее в явлениях, «необходимость», «общее бытия» (всеобщее в бытии)...»³. В связи с раскрытием этого положения в диссертации подвергаются анализу и критике две, на наш взгляд, неточные точки зрения на соотношение общего и единичного; с одной стороны, необходимости и случайности – с другой. Сторонники одной из них утверждают, что общее выражается в необходимости, а единичное – лишь в случайности. В таком утверждении нет ничего неверного, если правильно понимать диалектику общего и отдельного, именно, что не может существовать общее без единичных явлений, как же, как не могут существовать абсолютно единичные явления, не имеющие ничего общего с другими явлениями. К сожалению,

¹ В.И.Ленин. Сочинения, т. 38, стр. 359.

² См. А.П.Шептулин. Диалектика единичного, особенного и общего, М., 1963.

³ В. И. Ленин, стр. 260.

указанная точка зрения как раз отходит от такого понимания и склоняется к отрыву общего от единичного, к представлению их как самостоятельные.

Сторонники другой точки зрения утверждают, что необходимость выражается не только в общем, но и в единичном, и поэтому не всякое единичное есть случайное. Опять-таки, при правильном понимании диалектики отдельного и общего в этом утверждении нет ничего неверного. Было бы грубой ошибкой представлять себе дело так, будто необходимость выражается в общем, а единичные явления относятся лишь к области случайного.

На самом деле, необходимое находит свое полное выражение лишь в общем, но при этом (поскольку само общее реализуется через единичное) оно проявляется всегда через единичное; единичное же в этом случае не есть случайное. Если мы, забывая о диалектическом, конкретном подходе к явлениям, единичное будем рассматривать как абсолютно единичное, а не часть общего, то мы неизбежно разорвем необходимое и случайное, закономерное и незаконное.

Общность, как один из основных признаков закона, очень тесно связана с другим его признаком – относительной устойчивостью и повторяемостью связей, выражаемых законом. Выше уже отмечалось, какое большое значение придавал этому Гегель, и В.И. Ленин, высоко оценивая его мысль о том, что закон – это спокойное отражение явления, остающееся, пребывающее в бесконечном потоке явлений, писал, что «это замечательно материалистическое и замечательно меткое (словом «ruhige» – спокойное) определение... Закон есть прочное (остающееся) в явлении. Закон – идентичное в явлении»¹.

Относительная устойчивость и повторяемость связей составляют основу сущности, необходимости и общности, а стало быть и основу закона. Но здесь речь идет не о всякой устойчивости и повторяемости, а лишь о таких, которые

¹ В. И. Ленин. Сочинения, т. 38, стр. 140.

определяют существенное единообразие и лежат в основе закона развития явления в пределах данного типа связей.. Именно существенное, общее, необходимое в явлениях держится устойчиво, «крепко сидит», а несущественное, поверхностное быстро меняется, исчезает, не так «плотно» держится, как закон. Значит, относительная устойчивость и повторяемость» служащие основой закона, сами должны полностью отвечать требованиям вышеперечисленных признаков.

Повторяемость в явлениях нельзя сводить к простому количественному повторению, что характерно для метафизики. При всем большом значении количественное повторение не дает ключа для решения вопроса. Совершенно прав В.П.Тугаринов, когда говорит, что существование явлений есть повторение самого себя в пределах конкретного качественного состояния, и не может служить основанием для суждения о возможности качественной повторяемости. Между тем, закон выражает не только количественно, но и качественно повторяющиеся связи в явлениях. Это может иметь проявление как при переходе разнородных, так и однородных (и даже одинаковых) качественных состояний друг в друга. Лишь тогда, когда мы исходим из единства этих двух моментов повторяемости в явлениях, можем открыть и использовать законы этих явлений.

В работе подчеркивается, что все вышеперечисленные признаки закона должны действовать одновременно, т. е. лишь те связи обладают «правом» называться законом, которые одновременно отвечают всем указанным требованиям (разумеется, все эти требования определяются не нами, нашим желанием, а всего лишь выведены из самой действительности).

Наряду с раскрытием определения закона и характеристикой его основных признаков в этой главе делается попытка, выяснить основные моменты соотношения категорий закон» закономерность и причинность. Быть может, этот вопрос и не занял бы много внимания, если бы в нашей литературе было» единое мнение. Наличие разногласий по этому вопросу способствовало тому, что и в нашей работе было уделено ему значительное место.

Точка зрения, которой придерживается и В.П.Тугаринов, заключается в том, что понятие закономерность в философском, универсальном смысле употребляется «...для обозначения **всеобщего мирового порядка**, для выражения той мысли, что» мир, природа – не хаотический конгломерат, вещей и событий, а единое, связанное, неразрывное целое»¹ (подчеркнуто мною.– Дж. А.). По нашему мнению, в этом утверждении допускается противоречие – первая часть его противоречит второй. Если закономерность выражает мировой порядок, то как же она может выразить всеобщую связь, взаимозависимость и взаимообусловленность явлений? Ведь последние охватывают не только связи и отношения, выражаемые законами, но и многое сверх того – не выражаемое законами. Но о противоречии не будем долго говорить. Из вышеприведенного положения делается такой вывод, что «закономерность как объективный процесс составляет единство законов данной области явлений. Закон же является частью, стороной, моментом закономерности. Он поэтому более узок по содержанию, чем закономерность»².

Этой же точки зрения придерживается Ж. Туленов, утверждающий, что «закономерность более широкое понятие, чем закон. Закономерность составляет как бы сумму, единство законов. Закон же является частью закономерности. Закон относится к закономерности так же, как часть к целому»³.

Имеются и другие точки зрения, которые подробно рассматриваются в работе.

Всеми исследователями, безусловно, признается то, что категории закона и закономерности нельзя отрывать, тем более противопоставлять, что эти категории нельзя также абсолютно отождествлять, т. е. необходимо точно определить общие и отличительные черты этих категорий. Однако при решении

¹ В.П.Тугаринов. Законы объективного мира, их познание и использование, стр. 33.

² Там же, стр. 35.

³ Ж.Туленов. Закон как философская категория, стр. 85.

вопроса у многих авторов наблюдается невольная приверженность к одной из указанных точек зрения.

По нашему мнению, под закономерностью нельзя понимать всеобщую связь, все формы взаимосвязи в материальном мире, мотивируя тем, что случайные в каком-то конкретном отношении связи могут выступать как необходимые, а стало быть, и закономерные, в другом отношении, когда мы их берем во всеобщей связи. Как бы мы не включали данную случайную связь во всеобщую связь, в конкретном отношении она сохраняет свой случайный характер. Поэтому правомернее будет утверждать, что закономерность – это одна из форм всеобщей связи, причем та форма, мерой которой является закон. Нам думается, что эти категории выражают одно и то же содержание – объективные связи, отвечающие требованиям закона. Даже то, что слово закономерность образовано от слова закон, говорит о том, что эти связи должны отвечать требованиям закона. Но категория закономерности выражает это содержание в общей, суммарной форме, а закон – в расчлененной, но опять-таки не в чувственно-конкретной, форме. Мы никакой разницы не видим между двумя такими суждениями, как: «природа развивается закономерно» и «природа развивается на основе законов». Знание нами этой закономерности и этих законов или незнание нисколько не отражается на сути вопроса.

Очень трудно установить однозначное соотношение между категориями закон и закономерность, так как понятие закономерность может быть употреблена в предельно широком, общем и частном смыслах. В предельно широком смысле закономерность – универсальная закономерность материального мира, означает совокупность всех законов мира и ее содержание столь же многообразно, как и сама материя. Именно поэтому В.И. Ленин говорил, что «понятия, законы... (имеются в виду законы науки, поскольку речь идет о познании мира человеком. – Дж. А.) охватывают условно, приблизительно универсальную закономерность вечно движущейся и развивающейся

природы»¹. И здесь о закономерности и законе нельзя говорить как о целом и части, поскольку под законом в данном случае мы понимаем не чувственно-конкретную связь, а всякую связь, отвечающую сформулированным требованиям. Закономерность говорит о том, что эти связи могут быть выражены законами, а закон – о том, как они выражены в тех или иных законах.

Во втором, общем смысле закономерность охватывает связи какой-то одной отрасли (закономерность природы, общества и т. д.). Здесь также она равносильна всем законам данной отрасли.

В третьем, частном смысле закономерность может выражать какой-то конкретный тип связей: например, связь причины и следствия закономерна. В этом случае закономерность и закон (причем, в конкретном смысле) совпадают.

Такова наша точка зрения на соотношение закона и закономерности, не претендующая, конечно, на единственность и, тем более, на исчерпывающий характер.

Большой научно-теоретический, а также практический интерес представляет вопрос о соотношении закона и причинности, что также рассматривается в работе. В решении этого вопроса, по нашему мнению, допускались по крайней мере две ошибки: одна из них заключается в полном отождествлении закона и причинности на том основании, что оба они выражают общие и необходимые связи. Все объективные законы, согласно этой точке зрения, есть причинно-следственные отношения и всякий иной взгляд, противоречащий данному, есть сознательная или несознательная уступка идеализму; другая ошибка заключается в разделении причинных связей на необходимые и случайные, на основе чего делается вывод, его все необходимые причинные связи выражаются законом, случайные – не выражаются.

Ни с одним из этих утверждений согласиться нельзя. Верно, что все связи и отношения, выражаемые законом связаны

¹ В.И. Ленин. Сочинения, т. 38, стр. 173.

причинной зависимостью между явлениями. Но из этого вовсе не следует, что все связи могут быть сведены только к причинным. Ведь нам известны слова В.И.Ленина о том, что причинность лишь частичка мировой связи, поэтому она не полно выражает всеобщую связь. Отсюда следует, что закон может выражать не только причинно-следственные связи, но и многие другие, отвечающие основным его требованиям (функциональное отношение, не выражающее причинность, отношение сосуществования, отношение как следствие в логическом смысле, отношение необходимости и случайности и т.д.). Во всех этих случаях выражая те или иные связи, закон не утверждает и не отрицает их известных причинных связей, И само собою разумеется, что каждая из них не в этом, так в другом отношении подчиняется причинности. (Законы Кеплера, например, выражая связь между движением Солнца и планет, ничего не говорят о причинности, которая несколько позже была объяснена законом всемирного тяготения, открытым И. Ньютоном). Совершенно очевидно, что в этом случае причинность является более широким понятием, чем закон. Однако, этим вопрос не исчерпывается. Рассматривая его другой стороны, мы видим, что закон выражает не всякую причинно-следственную связь, ибо не каждая из них отвечает требованиям определения закона. Несомненно, связь между данной причиной (коль скоро она начала действовать) и ее данным следствием всегда является необходимой. Значит не в связи причины с ее следствием следует искать случайность, а в том, насколько появление самой данной причины в конкретном отношении является необходимым. Поскольку случайность, как правило, появляется в точке пересечения ух необходимостей и как результат этого пересечения, то следует выяснить, насколько само это пересечение необходимо в данном конкретном отношении. Каждое из пересекающихся явлений в отдельности, может быть необходимо, но необходимость ли их пересечение, результатом чего является случайность? Допустим, что падающий камень уничтожает цветок Необходимость этих двух явлений – падения камня и роста цветка – каждого в

определенной системе связей, очевидна, и поэтому каждое из них выражается в законе: первое в законе тяготения, второе – определяется законом ассимиляции и диссимиляции. В отношении же друг к другу эти явления случайны, они не предполагают наличия друг друга, т. е. случайна не связь между причиной и следствием, а появление самой этой связи. Отсюда все те причинно-следственные связи, которые подготавливаются всем ходом развития, вытекают из сущности явления, необходимым образованием выражаются законом, и, напротив, все те причинные связи, которые не вытекают из внутреннего хода развития явлений, а всегда связаны с внешним, случайным мотивом и не обуславливаются законом (При этом непременно следует, учитывать относительность противопоставления необходимости случайности вообще, о чем подробно шла речь несколько раньше). В этом случае причина выступает как более широкое понятие, чем закон. Мы полностью согласны с выводом И. В. Кузнецова о том, что, «...если речь идет о сравнении понятий причинности и закона по многообразию охватываемых ими видов связей, то причинность уже закона. Если же понятия причинности и закона сравниваются по многообразию охватываемых ими видов явлений, то причинность оказывается шире закона»¹.

В работе далее подчеркивается, что причинность, (хотя она и является частичкой, моментом всемирной взаимозависимости, универсальной связи, односторонне и отрывочно выражающим всесторонность и всеобъемлющий характер мировой связи) лежит в основе всех других видов связей, даже выражаемых законом. Энгельс потому и говорил, что «для того, кто отрицает причинность, всякий закон природы есть гипотеза»². Этим и объясняется тот факт, что законы, выражающие не причинно-следственные связи, в конечном счете объясняются и даже определяются причинными законами.

¹ Проблема причинности в современной физике. М., 1960, стр. 111

² Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 184.

В конце второй главы диссертации рассматривается соотношение закона и условий его действия. Необходимость этого можно объяснить не только значением вопроса в теории и в теории и на практике, но и тем, что известны попытки отождествленной причины и условий в «пользу» условий. Под причиной, например, Дж. Ст. Милль понимает совокупность положительных и отрицательных условий, совокупность случайностей, вызывающих определенное следствие. А.М.Фервори еще более решителен: он вовсе отрицает причины и считает, что каузальная закономерность это мистика, а кондициональная закономерность – опыт¹. Да и в нашей философской литературе пока еще нет четкого, не вызывающего разногласия, определения условия и его характерных черт. Несомненно, в ряде работ, где речь идет об условиях, высказаны весьма ценные положения о тех или иных его сторонах.

По мнению В.П.Тугаринова, под условием следует понимать то, что влияет на вещь, действует на нее в каком-либо отношении. Положение правильное, но слишком общее и неопределенное. Ж. Туленов считает, что условие – это совокупность таких факторов, которые необходимы для существования и развития предметов и явлений. Положение опять-таки правильное, но слишком сильное, ибо условие нельзя ограничивать только лишь необходимыми факторами.

Под условием мы понимаем совокупность тех явлений, которые определяют необходимое возникновение закона, форму его проявления и силу действия. Раскроем это определение.

Некоторые авторы в понятие условия включают не только условия существования явлений, подчиняющихся закону, но сами эти явления, а другие – не включают. Думается, что такие крайности в этом вопросе могут привести только к односторонности, и поэтому недопустимы. Явления сами могут быть включены в условия и не включены в зависимости от того,

¹ См. Дж. Ст. Милль. Система логики. М., 1914, стр. 299; М. Сиори. Вопрос о границах познания. СПб., 1909, стр. 25.

с какого рода законами мы имеем дело. Если закон выражает связи и отношения между различными самостоятельными предметами и явлениями, то, по-видимому сами явления не должны быть включены в понятие условия; если же закон выражает связи и отношения между различными сторонами, тенденциями, свойствами одного и того же явления, то сами явления входят в условия, так как они обуславливают существование содержания закона.

В.П.Тугаринов в упомянутой работе указывает, что условие нельзя считать чем-то внешним по отношению к закону. Но вслед за этим, характеризуя диалектику внутреннего и внешнего, он фактически признает, что условия должны быть внутренними и внешними. В.С.Соколов же считает, что условия разделяются на внутренние и внешние¹. Причем, внутренними условиями мы называем совокупность таких явлений, которые играют решающую роль в определении сущности и характера действия закона. Внешними условиями же мы называем такие явления, которые определяют формы проявления, силу, широту и интенсивность действия законов и являются его конкретными условиями.

С особым ударением в работе подчеркивается, что для действия закона требуется наличие необходимых и достаточных условий, играющих определяющую роль, при полном даже частичном отсутствии которых закон не может действовать и проявляться (например, необходимые и достаточные условия социальной революции). Однако этого не достаточно. Поскольку каждый закон в своем действии проявляется своеобразно (абсолютного тождества проявлений закона не может быть), с индивидуальными особенностями, то явления, обуславливающие это своеобразие, индивидуальное, проявления законов, так же будут входить в условия и действия. Но в отличие от первых, они могут быть теми и другими, их изменение не оставляет сколько-нибудь заметного отпечатка на сущности закона. Такие условия мы называем случайными (если

¹ См. Вопросы диалектического материализма. М., 1960, стр. 20.

учесть, что диалектика необходимости и случайности, рассмотренная нами выше, целиком полностью относится к отношению необходимых и случайных условий, то относительность такого деления станет очевидной. Тем не менее, оно имеет большое теоретическое и практическое значение).

С необходимыми условиями закон связан неразрывно, случайные же условия могут быстро меняться, от этого действие закона не изменится. Но сами необходимые условия состоят из двоякого рода условий: одни из них внутренние для закона и имеют существенную роль, определяют сущность закона. Такие условия мы назовем внутренне необходимыми; другие, столь же необходимы для действия закона но не определяют специфическую сущность закона и внешне по отношению к нему. Такие условия мы назовем внешне необходимыми.

Наряду с указанными моментами, внутренне необходимые и внешне необходимые условия отличаются друг от друга еще тем, что связь внутренне необходимых условий с законом двусторонне неразрывная, т. е. они не могут существовать друг без друга, тогда как связь между внешне необходимыми условиями и законом односторонне неразрывная т.е. для действия закона наличие этих условий необходимо а для существования самих этих условий действие закон; совсем безразлично, оно может существовать и до, и после действия закона.

Из сказанного вытекает также и то, что внутренне необходимые условия постоянно воспроизводятся действием закона (например, законы развития капиталистического общества и внутренне необходимые условия: товар, деньги прибавочная стоимость, безработица и т. д.), а внешне необходимые условия не поддаются воздействию закона, независимы от него.

К определению соотношения закона и условий также следует подходить строго конкретно, абсолютизация в этом вопросе вредна и недопустима. Связи и отношения, выступающие в качестве условий действия и проявления каких-

то законов, сами по отношению к другим явлениям могут быть законами, имеющими, в свою очередь, условия своего действия и проявления.

Наконец, в этой главе рассматривается вопрос о конкретности и историчности законов, об изменении их в соответствии с изменением условий действия.

Исторический характер, конкретность законов объясняется их зависимостью от условий, тем, что в одних условиях действуют одни законы, в других условиях – другие. Это же объясняется всеобщим принципом движения, изменения и развития материального мира. А выражение «вечные законы природы» означает, что до тех пор, пока условия существуют, сохраняют свою качественную определенность, законы будут действовать абсолютно. Без этих необходимых условий законы перестают действовать, а без самого объекта – вовсе отсутствуют¹. В этом общем смысле, как пишет Энгельс, «вечные законы природы... превращаются все более и более в исторические законы»² (например, закон о том, что при температуре от 0 до 100°C вода жидка, метеорологические законы, «земные законы» все), действующие лишь в определенных условиях, связанных с определенными формами движения материи. Историчность законов объясняется также тем, что каждый закон выражает определенный, конкретный тип связей и отношений, за пределами которых они опять таки перестают действовать.

Критикуя буржуазных экономистов, считающих законы развития капиталистического строя вечными, неизменными, Энгельс отмечал, что «...так называемые «экономические законы» являются не вечными законами природы, но законами историческими, возникающими и исчезающими... Ни один из

¹ Всеобщий, «абсолютный закон природы» (Энгельс) – закон сохранения и превращения материи и движения и наиболее общие законы диалектики составляют исключение, они действуют во всех условиях.

² Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 189.

этих законов, поскольку он выражает чисто буржуазные отношения, не старше современного буржуазного общества»¹.

Изменения, происходящие в необходимых условиях, в зависимости от их характера, могут двояко отражаться на действии законов: если условия закрепляются, развиваются, то закон все с большей силой, с большей интенсивностью начинает действовать; напротив, если условия утрачивают силу и постепенно «сдают свои позиции», то сила действия закона постепенно ослабевает. В случае же полного уничтожения условий закон перестает действовать, т.е. он сменяется другим законом, вызванным к жизни новыми условиями

Законы науки, как отражения этих объективных, совершенно независящих от людей законов, также претерпевают изменения. Но эти изменения связаны с расширением и углублением наших знаний, науки вообще. Углубление наших знаний в уже известных областях, познание новых областей, новых фактов делает необходимым некоторую перестройку понятия закона, пересмотр ранее установленных законов, уточнение, конкретизацию, расширение и обогащение этих законов.

Итак, и законы объективные, и законы науки изменчивы и относительно, но изменяются они по-разному в силу различных причин. В первом случае мы имеем дело с объективным диалектическим процессом изменения и развития, когда одни явления и события (условия) заменяются другими, что в свою очередь необходимым образом вызывает смену законов; во втором случае изменение закона вызывается развитием, расширением и углублением наших знаний².

В конце рассматривается вопрос о чрезвычайно большом значении знания людьми условий действия законов, воздействуя на которые, они могут суживать и расширять сферу их действия.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма, М., 1948, стр. 172.

² См. Б. М. Кедров. Предмет и взаимосвязь естественных наук. М, 1962, стр. 1-35-144.

В третьей главе диссертации делается попытка классифицировать законы по степени общности выражаемых в них связей.

Ранее уже было отмечено, что закон, всякий закон является формой всеобщности, т. е. не может выражать единичную связь. Закономерная связь непременно должна повторяться, быть общей для всех бывших, настоящих и возможных в будущем случаев данного типа явлений. И тем не менее эти связи бывают различной степени общности – наиболее общими, общими и частными. Соответственно этим трем степеням общности связей законы разделяются на наиболее общие, общие и частные (специфические).

Наиболее общими законами называются такие законы, сфера действия которых не ограничена ни во времени, ни в пространстве. Таковыми являются основные законы материалистической диалектики: единства и борьбы противоположностей, перехода количественных изменений в качественные и закон отрицания отрицания. Эти законы, как видно из определения, бесконечны и абсолютны и все дальнейшее развитие в действительности и в знании может привести к еще большему их утверждению, ибо, как с точки зрения содержания, так и с точки зрения формы они предельно общи. Неограниченность сферы их действия выражается, во-первых, в том, что они действуют и проявляются во всех областях – в природе, обществе и человеческом мышлении, и, во-вторых в том, что они действуют и проявляются на протяжении всего процесса развития явления – от его начала до конца. Энгельс писал, что законы диалектики абстрагируются из истории природы и человеческого общества. «Они как раз не что иное, как наиболее общие законы обеих этих фаз исторического развития, а также самого мышления»¹. Диалектика рассматривается им «...Как наука о наиболее общих законах всякого движения. Это означает, что ее законы должны

¹ Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 38.

иметь силу как для движения в природе и человеческой истории, так и для движения мышления»¹.

Вечная бесконечная всеобщность основных законов диалектики понятна уже из того, что условия действия и проявления этих законов – объективный материальный мир сам вечен и бесконечен. И в этом случае можно говорить всего лишь об изменении форм проявления этих законов в силу различия форм проявления самих условий.

Поскольку подробное изложение указанных основных законов диалектики не входит непосредственно в цель нашего исследования, то в работе, после краткой их характеристики, основное внимание концентрируется вокруг следующих двух вопросов: взаимосвязь и взаимопроникновение этих наиболее общих законов²; соотношение наиболее общих законов, общих законов различных областей и частных законов.

Полная диалектическая картина мира или даже любого отдельного явления и его связей может быть воспроизведена только лишь совокупностью основных и неосновных законов диалектики. Отсюда ясно, что содержанием каждого закона диалектики является одна сторона, один аспект процесса развития, и лишь взаимно дополняя друг друга, они создают общую диалектическую картину процесса развития.

Закон единства и борьбы противоположностей, называемый В.И. Лениным сутью, ядром диалектики, раскрывает источник развития, заключающийся в борьбе противоположностей. Но мы не должны эти противоположности рассматривать как готовые извечно установившиеся в тех или иных конкретных формах, мертвые, застывшие, а как живые, подвижные, превращающиеся одна в другую. Вечно существуя и находясь в единстве и борьбе, они постоянно сменяются, возникают, развиваются и разрешаются в другие. В начале своего развития каждый предмет и явление представляет собой тождество, единство с самим собою. А «тождество

¹ Там же, стр. 214.

² См. И. Д. Андреев. Основные законы и категории материалистической диалектики, М., 1959.

противоположностей, – пишет В.И. Ленин, – есть признание, (открытие) противоречивых, взаимоисключающих, противоположных тенденций во всех явлениях и процессах природы (и духа и общества в том числе)¹.

Как говорил Ф. Энгельс, всякое конкретное тождество содержит в себе различие, изменение. Впоследствии эти различия перерастают в противоположности, борьба которых приводит к смене одних качеств другими. Тождество противоположностей в то же время означает тождество качества и количества в предметах, которое и составляет основу многообразия, так как в пределах этого единства предмет сохраняет свое качественное состояние. Однако последующее развитие противоречий вначале проявляется как простое количественное изменение, в результате которого различие между качеством и количеством постепенно перерастает в противоположность. Достигнув, таким образом, критической точки, эти противоположности разрешаются, происходит скачок из одного качественного состояния в другое. (В зависимости от характера противоположностей, от силы их действия и способа разрешения, скачки бывают различные. Но в самой общей форме можно указать на наличие скачков постепенных и мгновенных).

Итак, закон перехода количественных изменений в качественные действует и проявляется не обособленно, не где-то в стороне от закона единства и борьбы противоположностей, а вместе с ним, в одном и том же процессе. Но он выражает то, каким путем происходит процесс развития.

Точно так же обстоит дело с законом отрицания отрицания. О связи закона отрицания отрицания и закона единства и борьбы противоположностей Энгельс говорил, что «истинное, естественное, историческое и диалектическое отрицание (рассматриваемое со стороны формы) и есть именно движущее начало всякого развития – разделение на противоположности, их борьба и разрешение, причем (в истории

¹ В.И. Ленин. Сочинения, т. 38, стр. 357-358,

отчасти, в мышлении вполне) на основе проделанного опыта вновь достигается первоначальный исходный пункт, но на более высокой ступени»¹.

В дополнение к изложенному выше относительно первых двух законов диалектики можем сказать, что закон отрицания отрицания выражает направление, тенденцию развития, его поступательный характер, что он также не проявляется без других законов. Если единство, тождество противоположностей означает утверждение чего-то и его качественную определенность («качественное количество» – Гегель), то разрешение противоположностей в другие противоположности есть отрицание, а цикличная бесконечность этого процесса есть отрицание отрицания.

Внутренняя связь и единство трех указанных законов диалектики подчеркнуты В.И.Лениным в связи с характеристикой диалектической концепции развития, суть которой, как уже было сказано, сводится к признанию единства и борьбы противоположностей, раздвоения единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношения между ними. Только эта концепция, – пишет В.И.Ленин, – «...дает ключ к «самодвижению» всего сущего; только она дает ключ к «скачкам», к «перерыву постепенности», к «превращению в противоположность, к уничтожению старого и возникновению нового»².

Не меньший интерес представляет вопрос о соотношении наиболее общих законов диалектики и законов естественных и общественных наук, рассмотрение которого вновь сталкивает нас с диалектикой отдельного и общего. Соотношение между законами диалектики и частными законами такое же, как и между общим и отдельным вообще. Поскольку законы диалектики предельно общи, то любой частный закон, к какой бы области он ни относился, так или иначе должен быть связанным с ними. Однако эту связь нельзя понимать

¹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 328.

² В.И.Ленин. Сочинения, т. 38, стр. 358.

метафизически, это привело бы к растворению частных законов в наиболее общих, к представлению о том, что наиболее общие законы не что иное, как механический конгломерат частных законов.

Законы диалектики во всех частных законах находят свое отражение, как некоторый общий момент, которое вовсе не означает отрицания относительно самостоятельного значения каждого из этих законов. Эта связь очень хорошо раскрыта Б.М.Кедровым на примере связи законов диалектики и периодического закона химических элементов¹.

Кроме наиболее общих законов, мы знаем также общие и частные законы. Условия действия этих законов ограничены в какой-то области: в общих законах в меньшей степени» а в частных законах – в большей. Но это несколько не отражается на бесконечности возможного и действительного действия законов. Если установлено, что между такими-то предметами и явлениями имеет место такая-то связь при определенных условиях, то она проявится всегда и везде, как только появятся условия и сами явления.

Деление законов на общие и частные весьма относительно и условно, ибо, как мы увидим ниже, в большинстве случаев в зависимости от рассматриваемого объекта они очень часто меняются местами. В рамках строгого конкретного понимания можно и определить эти два типа законов. Общими законами называем такие законы, которые выражают связи, являющиеся общими для многих групп, классов явлений. Частные же законы выражают специфические для данной группы явлений связи. **Вне конкретного подхода** эти определения по меньшей мере приведут к недоумению, так как взятые вообще, законы могут выступать и как общие, и как частные.

В философской литературе вопрос о соотношении общих и частных законов иногда смешивается с вопросом о

¹ См. Б.М.Кедров. Предмет и взаимосвязь естественных наук, стр. 95–100 и др. работы.

соотношении закона и его конкретного проявления в каждом отдельном случае¹.

Закон никогда не проявляется в чистом виде. Его различные конкретные проявления лишь в существенном, главном повторяют общее, содержа в себе также индивидуальное, единичное, неповторяющееся. От этого формы проявления закона не становятся частными законами. При всей относительности разделения законов на общие и частные, они имеют самостоятельное, хотя и тесно связанное друг с другом, действие и проявление.

Так, если мы изучаем капиталистическую общественно-экономическую формацию как таковую, то законы анархии общественного производства и свободной конкуренции, основной экономической закон капитализма и др., являются, конечно, общими законами. Ни одна капиталистическая страна, ни одно капиталистическое предприятие не выпадает из сферы действия этих законов (в данном случае мы отвлекаемся от различия силы и степени действия, форм проявления этих законов в период домонополистического капитализма и империализма). Точно такими же общими законами будут аналогичные законы в других общественно-экономических формациях, взятых в отдельности. Но стоит несколько расширить объект нашего изучения – сделать им все классовые формации, как картина сразу меняется. Законы, выступающие как общие по отношению к каждой из этих формаций в отдельности, в этом случае будут специфическими для каждой из них². Эти законы являются общими, потому что условия их действия **ограничены пределами самой формации**, они же являются специфическими, потому что условия их действия ограничены, существуют только в данной конкретной формации. Но в первом случае формации изучались в отдельности, как таковые, во втором случае они изучались

¹ См. Ж.Туленов. Закон как философская категория, стр. 130.

² Маркс писал, что «всякому особенному историческому способу производства в действительности свойственны свои особые, имеющие исторический характер законы...» (Капитал, т. 1, .1949, стр. 637).

вместе, в связи друг с другом. При совместном изучении классовых формаций мы обнаружим законы, выражающие связи и отношения, характерные, а стало быть общие для всех этих формаций – это законы классовой борьбы, законы социальной революции и т. д.

Продолжим наш мысленный «эксперимент», расширим объект нашего изучения до всей общественной истории. Тогда общие законы классовых формаций, равно как и законы неклассовых формаций (тем более, законы, действующие в отдельных формациях), выступают как специфические законы, ибо условия их действия будут ограничиваться, в одном случае, существованием только лишь классовых формаций, во втором – только лишь неклассовых формаций, в третьем – отдельных формаций. Для всех же этих формаций общими будут те законы, которые будут действовать на протяжении всей истории человеческого общества – так называемые обще-, социологические законы, такие как: закон обязательного соответствия производственных отношений характеру производительных сил, закон об определении общественного сознания общественным бытием, закон соотношения базиса и надстройки и т. д.

Еще более расширим объект нашего изучения. Теперь им будет не только человеческое общество, но живой мир в целом. Предыдущие законы здесь вновь поменяют свои роли. Общесоциологические законы в этом случае будут специфически общественными законами, ибо сфера их действия не распространяется за пределы общественных условий (обратная точка зрения приводит к социал-дарвинизму, о чем речь идет в четвертой главе, диссертации). Точно так же у других областей живого мира – мира микроорганизмов, мира животных и мира растений – будут свои специфические законы, 4 сфера действия которых ограничивается условиями данной, области. А такие законы, как закон обмена веществ (закон ассимиляции и диссимиляции), закон размножения, биогенетический закон и др., будут действовать как общие для всех областей живого мира.

Если бы мы в такой же последовательности рассматривали неорганическую природу, по мере расширения степени общности связей, выражаемых законами, обнаружили бы ту же самую картину, показывающую нам, что в природе не только имеются специфические законы, но и такие общие законы, как закон всемирного тяготения, закон сохранения и превращения материи и движения (энергии), действующие во всех областях, кроме социальной. Еще Энгельс писал, что «...если мы желаем говорить о всеобщих законах природы, применимых одинаково ко **всем** телам, начиная с туманности и кончая человеком, то у нас остается только тяжесть и, пожалуй, наиболее общая формулировка теории превращения энергии»¹.

Наконец, если предельно расширив сферу нашего познания, будем изучать всю внешнюю действительность и человеческое мышление, то картина вновь изменится. Вышеупомянутые общие законы каждой области будут специфическими – специфически природными (в том числе специфически биологическими), специфически общественными и т. д. Основные законы же диалектики, несколько раньше рассмотренные нами, будут наиболее (предельно) общими законами всех этих областей и, поскольку они предельно общи, то уже не Могут выступать, в свою очередь, как частные.

Итак, все вышеизложенное еще более подтвердило наше утверждение о том, что деление законов на общие и частные следует рассматривать строго относительно и конкретно, и что это правомерно исключительно в пределах гносеологии.

В связи с рассмотрением вопроса об общих и частных законах в работе вкратце затрагивается вопрос о соотношении законов различных форм движения материи.

Известно, что соотношение форм движения материи подчиняется принципу восхождения от простой формы к сложной и в этой последовательности каждая последующая, более сложная форма охватывает все предыдущие, не сводясь к ним и не заменяя их. Именно таким же нам представляется и

¹ Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 190.

соотношение законов различных форм движения материи. Законы высших форм движения предполагают, даже можно сказать, действуют на базе законов низших форм движения, последние входят в условия действия первых. Если взять, например, законы самой высшей формы движения – общественной жизни, то их действие в первую очередь требует наличия людей, т. е. живых существ (другие их особенности сейчас нас не интересуют), которые как таковые подчиняются всем общебиологическим законам. Далее, в процессе действия в живом организме закона ассимиляции и диссимиляции происходят сложнейшие химические и физические процессы; наконец, человек подчиняется также всем механическим законам. И тем не менее, все сказанное ни в коей мере не может служить основанием для сведения законов низших форм движения к высшим и наоборот. Как бы они ни были связаны друг с другом, их специфика и самостоятельное действие неоспоримы.

Таким образом, мы приходим к такому убеждению, что, во-первых, сопоставлять между собою, как общие и частные, можно лишь законы, присущие одной и той же форме движения материи. Сопоставление закона, действующего в одной форме движения, с законом, действующим в другой форме движения, неправомерно; во-вторых, правомерно сопоставлять, как общие и частные, законы, действующие в двух и более формах движения, с законами, действующими в одной из этих форм движения материи.

В диссертации рассматриваются различные точки зрения по вопросу о соотношении общих и частных законов, в той или иной мере отличающиеся друг от друга. Не вдаваясь в детали, в общем можно уловить две крайности в них: в одном случае имеет место отождествление общих и частных законов через сведение одних к другим – общих к частным, либо наоборот; во втором случае общие и частные законы отрываются друг от друга, а иногда даже противопоставляются. Именно такой отрыв и противопоставление общих и частных законов перехода к социализму и строительства социализма характерны для

современных ревизионистов, пытающихся доказать наличие индивидуальных («исключительных») путей перехода к социализму для отдельных стран.

Соотношение общих и частных законов следует рассматривать таким же образом, как и соотношение общего и отдельного, составляющих единство противоположностей. Причем, общие законы могут проявляться в этом случае через несколько частных законов. Однако это положение нисколько не отрицает относительно самостоятельного действия и проявления общих и частных законов. Именно поэтому в этом вопросе нельзя придерживаться какого-то шаблона, а к каждому случаю надо подходить конкретно-диалектически.

Несмотря на всю относительность и условность разделения законов на общие и частные, оно имеет чрезвычайно большое значение в теории и особенно в общественной практике. Познание все более общих законов означает углубление нашего знания, восхождение его к сущностям более высокого порядка. «Значение **общего**, – писал В.И.Ленин, – противоречиво: оно мертво, оно нечисто, неполно, ...но оно только и есть **ступень** к познанию **конкретного**, ибо мы никогда не познаем конкретного полностью. **Бесконечная** сумма общих понятий, законов etc. дает **конкретное** в его полноте»¹.

С другой стороны, знание одних только общих законов не может дать нашему познанию и действиям конкретности. Лишь дополненное знанием более частных и специфических законов, оно служит основой нашей деятельности. Маркс писал, что всеобщими законами, присущими всем ступеням, общественного производства, нельзя понять ни одной действительной исторической ступени производства.

Одним только знанием всеобщего закона сохранения и превращения энергии мы не сможем превратить один вид энергии в другой. Для этого требуется еще знание специфических законов каждого отдельного превращения и т. д.

¹ В.И.Ленин. Сочинения, т. 38, стр. 275.

Итак, мы увидели, что деление законов на общие и частные правомерно как с теоретической, так и с практической точки зрения.

Четвертая глава диссертации, посвящена рассмотрению характерных отличий законов природы от законов общества и выяснению особенностей их проявления.

Исходными для нас были следующие положения.

Законы обеих областей – и законы природы, и законы общества – в одинаковой степени объективны, законы общества в этом отношении ничем не отличаются от законов природы, ибо развитие общества представляет собой естественно-исторический процесс.

Поскольку обе эти области подчиняются одним и тем же диалектическим принципам развития, то их исследование также должно вестись на основе единого диалектико-материалистического метода.

Наряду с этим, развитие общественной жизни имеет ряд специфических особенностей, отличающих его от развития природы, что делает необходимым выяснение характерных отличий законов природы от законов общества.

Периоды бурного развития, скачков в истории естествознания всегда имели два последствия: во-первых, развитие и углубление наших знаний, выявление новых фактов, подтверждающих наши представления, или противоречащих установившимся принципам и законам, а потому приводящих к их ломке, пересмотру и перестройке; во-вторых, попытки сознательного или несознательного использования новых открытий в естествознании для «доказательства» идеалистических позиций в философии.

Такое положение было и в естествознании, особенно в физике, на рубеже XIX и XX вв. Открытие радиоактивности и превращения химических элементов, светового давления, электронная теория и т. д. полностью «расшатали» основы классической физики, по меньшей мере «взяли» под сомнение такие фундаментальные ее законы и принципы, как закон сохранения и превращения материи и движения, закон

причинности и др. Единый, до того времени, фронт физиков распался на противников и сторонников новейших открытий. Однако и те и другие в конечном счете приходили к одному и тому же выводу: законы, принципы физики субъективны, конструируются нами в определенных целях. «Ортодоксальные классики» считали, что старые принципы, законы и постулаты классической механики объективны, единственно верны, а так называемые новые открытия – выдумки, условности, субъективные вымыслы физиков и поэтому их нельзя принимать. Тогда естественно встает вопрос: на чем же базируется наша уверенность в том, что старые законы и принципы объективно истинны? Ответа у физиков нет. Сторонники же концептуалистической школы выступали с откровенной субъективно-идеалистической позиции. Для них и старые и новые законы и принципы суть концепты (чистые понятия), субъективные конструкты, как бы рабочие инструменты. До тех пор, пока они служат нам удовлетворительно, мы их сохраняем, как только перестают выполнять эту функцию, мы их заменяем другими, более подходящими для наших целей.

С одной стороны, абсолютизация момента релятивности в нашем познании, с другой, – проникновение математики в область физики и забвение при этом объективного содержания математических уравнений, формул, отрыв их от этого объективного содержания и абсолютизация («математизация физики») привели, к физическому идеализму, суть которого В.И. Ленин определяет как ломка и отбрасывание старых законов и основных принципов, самой объективной реальности, словом, как замена материализма идеализмом и агностицизмом. «Отрицая абсолютный характер важнейших и основных законов», физики-идеалисты «скатывались к отрицанию всякой объективной закономерности в природе, к объявлению закона природы простой условностью, «ограничением ожидания», «логической необходимостью» и т. п.»¹.

¹ В.И. Ленин. Сочинения, т. 14, стр. 249.

В этой части работы подвергается критике «принцип наблюдаемости», лежащей в основе таких идеалистических концепций, как энергетизм, операционализм, конвенционализм и др.

Несмотря на колоссальное развитие физики за последнее время, (а может быть и благодаря ему), особенно таких ее отраслей, как теория квантов, ядерная физика и теория относительности, борьба между материалистической и идеалистической концепциями закона и закономерности продолжается и поныне. Не имея возможности подробно говорить об этой борьбе (пожалуй, это даже не входит в нашу задачу; к тому же имеется ряд интересных и ценных специальных исследований по этому вопросу, на которые мы и ссылаемся), в работе мы останавливаемся лишь на попытках буржуазных естествоиспытателей и философов идеалистически истолковывать два кардинальных закона физики: закона сохранения и превращения материи и движения, который дедуктивным путем выводится сейчас из универсального закона взаимосвязи массы и энергии ($E=mc^2$), полученного А.Эйнштейном в рамках теории относительности, и, второе, – соотношения неопределенностей В. Гейзенберга.

С момента открытия закона сохранения материи и движения не раз предпринимались попытки опровергать его, и при этом в качестве доказательства использовались факты, взятые из самой физики и истолкованные субъективно-идеалистически. И сегодня «опровергатели» этого закона из среды буржуазных естествоиспытателей и философов «оперируют» фактами из современной физики, известными под названием «дефекта массы» и «аннигиляции» или превращения пар.

Суть дефекта массы заключается в том, что при образовании ядра атома или при его расщеплении масса после реакции оказывается несколько меньше, чем сумма масс покоя (собственных масс). Поскольку в обоих случаях при этом наблюдается выделение определенного количества энергии, то

отсюда заключают, что масса превращается в энергию, материя исчезает.

Далее, в современной физике экспериментально доказан факт превращения электронно-позитронной пары при столкновении в пару фотонов и, наоборот, распада фотона при прохождении вблизи ядра атома с огромной энергией на электрон и позитрон. (Современные энергетики это называют аннигиляцией, что значит уничтожение материи). При этом закон взаимосвязи массы и энергии полностью сохраняет свою силу. Однако, считая электрон и позитрон частицами, обладающими массой, а фотоны чистой энергией, некоторые естествоиспытатели вновь объявляют опровергнутым закон сохранения материи.

При диалектическом подходе к этим фактам мы видим, что они не только не опровергают закон сохранения материи и движения, напротив, еще раз подтверждают его, показывают конкретную форму неуничтожимости и взаимопревращения различных форм массы и энергии друг в друга. В случае превращения пар перед нами факт превращения элементарных частиц одного вида материи – электрона и позитрона, в элементарную частицу другого вида материи – в фотоны и наоборот. Но соотношение массы электрона и позитрона и их энергии такое же, как и соотношение массы и энергии фотонов. Причем масса и энергия электрона и позитрона абсолютно равны массе и энергии двух фотонов.

Необходимое действие закона сохранения материи и энергии обнаруживается также в дефекте массы. Дефект массы (Δm), т.е. разность начальных и конечных масс ($m_0 - m$) элементарных частиц, вступающих в реакцию, превращается не в чистую энергию, как это утверждают современные энергетики, а в массу другого вида материи, которой и соответствует излучаемая при реакции энергия. Поэтому, чем больше дефект массы, тем больше будет излучаемая энергия.

Такое «опровержение» закона сохранения материи и движения также базируется на неопозитивистском «принципе наблюдаемости», «измеримости». Поэтому в работе

рассматривается соотношение неопределенностей Гейзенберга в связи с его различными интерпретациями.

По Гейзенбергу, суть соотношения неопределенностей заключается в том, что невозможно в одно и то же время измерить с желаемой точностью положение в пространстве и скорость движения элементарных частиц. Если можно очень точно измерить положение частицы в пространстве (q), то в этом случае, благодаря воздействию измерительных приборов, соответственно становится неопределенным знание скорости частицы (p); и, наоборот, становится неопределенным положение частицы в пространстве, если точно измерена скорость частицы, так что произведение обеих неточностей ($\Delta q \cdot \Delta p$) имеет своей нижней границей постоянную Планка. Словом, невозможно в один и тот же момент определить с бесконечной точностью p и q и что произведение ошибок $\Delta q \cdot \Delta p$ при всех случаях не может быть меньше постоянной Планка: $\Delta q \cdot \Delta p \geq h$,

Это положение противоречит основному принципу классического детерминизма, согласно которому, если заданы начальное положение в пространстве и скорость движущегося тела, то можно с точностью определить эти величины во всех последующих моментах. Ошибки, возможные при измерении каждой из этих величин, не зависят друг от друга и могут быть сделаны бесконечно малой, а потому и практически не берутся в счет.

Дополняя и завершая свою мысль, Гейзенберг считает, что атомная физика наших дней отменяет закон причинности, и поэтому уже нельзя говорить о закономерностях процессов природы в прямом смысле¹.

Именно это «противоречие» служит основанием для неопозитивистского вывода о том, что в микромире нет детерминизма, что электроны обладают «свободой воли», что природа «свободно выбирает» и т.д. Для таких физиков, как

¹ См. W. Heisenberg. Atomforschung und Kausalgesetz. "Universitas". 1954, Н.3, s.225.

Эддингтон, Джинс, Бриджмен, Рейхенбах, Франк, Детуш, Феврие–Детуш и др., в области микрочастиц закон причины и следствия не действует. В работе «Философия физической науки» Эддингтон пишет, что все основные законы и константы физики субъективны и их можно ввести исключительно априори.

В рассуждениях Гейзенберга и других имеются два, не имеющих основания допущения: во-первых, они неправомерно ищут в микрочастицах, такое свойство макротел или материальной точки, как одновременное обладание точной координатой и точной скоростью. Не находя в них этого свойства, они объявляют, что причинность или детерминизм не свойственен микромиру, Во-вторых, неопределенность, координаты и скорости микрочастицы они считают не объективным свойством этих частиц, а порождением взаимодействия частиц и прибора, экспериментальной установки, что, по их мнению, принципиально неконтролируемо.

Относительно первого из них можем сказать, что это грубое перенесение новую область и в новые масштабы представления классической механики и электромагнетизма, в частности механического детерминизма. И «если природа, – пишет П. Ланжевен, – не дает точного ответа на наш вопрос относительно электрона, уподобляемого частице классической механики, то не будет ли слишком большой самонадеянностью сразу заключить, «что природа не знает детерминизма?»¹ Здесь нейерна уже сама постановка вопроса: электрон не может быть уподоблен частице в-понимании классической механики, ибо он обладает двойственной, корпускулярно-волновой природой, которой соответствует детерминизм, существенно отличный от механического детерминизма. Поэтому, на деле речь может идти не о кризисе детерминизма вообще, а о кризисе механицизма.

¹ П. Ланжевен. Избранные произведения. М., 1949, стр. 396.

Что же касается второго допущения о «неконтролируемости» взаимодействия прибора-измерителя и частицы, то это результат агностического отношения к этому взаимодействию, результат отрицания возможности познания природы микрочастиц.

Во-первых, из того, что поведение частицы в настоящее время не может быть расчленено от ее взаимодействия с прибором, не следует вывод о принципиальной непознаваемости ее и о «неконтролируемости» взаимодействия; во-вторых, то, что частицы не обладают одновременно точной координатой и скоростью, не является результатом «неконтролируемости» взаимодействия ее с прибором, а ее объективное свойство,, результат ее двойственной природы.

Таким образом, мы видим, что целиком и полностью сохраняют свою силу и для современных естествоиспытателей и философов слова В.И.Ленина о том, что при решении вопроса о границах применения тех или иных законов физической науки не следует забывать, «...что механика (классическая – Дж.А.) была снимком с медленных реальных движений, а новая физика есть снимок с гигантски быстрых реальных движений»¹. С каждым новым шагом в развитии науки определяются и уточняются границы применимости тех понятий и тех законов, которые ранее считались универсальными, вскрываются закономерности более общего характера. Новые теории не только должны объяснять вновь открытые факты, но и включать в качестве частного случая все ранее открытые закономерности, указывая точные границы их применимости. Так, основы классической физики содержатся в более общих законах теории относительности и теории квантов, из которых они вытекают в определенных условиях².

Вторая часть данной главы диссертации посвящена критике попыток буржуазных социологических школ отрицать объективность общественных законов, либо отвергать их путем

¹ В.И.Ленин. Сочинения, т. 14, стр. 252.

² См. Развитие современной физики. М., 1964, стр. 7–8.

противопоставления предмета естественных и общественных наук. С переходом домонополистического капитализма в империализм, т.е. с наступлением всеобщей реакции, все чаще, «острее» и откровеннее становятся выступления против марксистского учения о закономерности общественного развития. Именно оно показывало капиталистам «невеселую» перспективу будущего развития буржуазного строя, картину закономерной смены его новым, более высоким общественным строем. Поэтому буржуазные идеологи пользуются всеми «средствами» и «методами» в борьбе против марксизма, невзирая на то, насколько это допустимо, и соответствуют ли они требованиям логики. Для них не представляет никакого интереса объективная истинность их мыслей, единственным критерием для них является полезность.

Если буржуазные идеологи периода восходящего капитализма говорили о закономерностях общественного развития (Г.Спенсер, Гельвеций, Дж.Вико и др.), а в некоторых случаях даже открывали эти законы (А.Смит и Д.Рикардо закон стоимости, историки периода реставрации во Франции и Смит-Рикардо – закон классовой борьбы, хотя и половинчато), то характерным для современных буржуазных социологов является «отчаяние в возможности научно разбирать настоящее, отказ от науки, стремление наплевать на всякие обобщения, спрятаться от всяких «законов» исторического развития, загородить лес – деревьями...»¹.

В работе обстоятельно рассматриваются основные «доводы» буржуазных социологов и историков, приводимые в доказательство их утверждения об отсутствии исторических законов. Они очень хорошо видны из характеристики, которая даётся буржуазным историком А.Берром буржуазной историко-социологической науке рубежа XIX и XX в.

Если отвлечься от несущественных различий в терминах и выражениях у Э.Мейера, Г.Риккерта, Б.Кроче, А.Невилля, Ксенополя, В.Виндельбанда и др., то общим для них является

¹ В.И.Ленин. Сочинения, т. 20, стр., 179.

мысль о том, что история занимается исследованием **случаев, единичных** явлений, отдельных факторов, в противовес **необходимости, законам, общему**. Она занимается исследованием фактов, просто следующих друг за другом, в противоположность **повторяющимся фактам**. В противовес той науке, которая абстрактно устанавливает необходимые, всеобщие и постоянные связи, история рассматривает то, что индивидуально, единично, так, как они даны в эмпирической действительности. История раскрывает только ближайšie, конкретные причины, а не закон причинности и законы вообще¹.

Итак, исторические явления лишены необходимости, общности, повторяемости. Эта точка зрения, развитая Дильтеем, Э. Мейером, наиболее яркое выражение получила у неокантианцев фрейбургской школы Г.Риккерта и В. Виндельбанда. Уже Мейер считал, что «предметом истории всегда является исследование и изображение частных, единичных фактов – того, что всего удобнее обозначить термином: «индивидуальное»². Поэтому якобы понятно, что исторические законы являются вымыслом людей, их нет на самом деле, так же, как нет законов экономической истории. В истории есть только эмпирические обобщения, выведенные путем аналогии. Отсутствие исторических законов, по Мейеру, нельзя объяснять ни слабостью мышления ученого-историка, ни трудностями открытия этих законов или нехваткой материала, оно коренится в самой сущности истории. В таком случае, конечно, необходимость, которая имела силу в природе, не будет проявляться в общественной жизни, здесь она приобретает значение возможности, вероятности наступления

¹ За естественными науками, как видно, признается способность открыть законы. Но и эта «уступка» делается не без умысла. Все дело в том, что законы, открываемые этими науками, понимаются в кантовском смысле, как продукт познавательного аппарата человека. Затем уже явления внешнего мира якобы, приводятся в соответствие с ними.

² Э. Мейер. Теоретические и методологические вопросы истории. М., 1911, стр. 40.

такого-то явления. Но наступит это событие в действительности или нет, нельзя предсказать с полным основанием.

В объяснении исторических явлений у Мейера в полную силу выступает категория случайности, переплетающаяся и, можно сказать, дополняющая возможности и вероятности и истории, о которых говорит Мейер.

Исторические события, по мнению Мейера, содержат множество возможностей, наступление которых одинаково случайно. Причем, в зависимости от наступления той или иной случайности история приобретает конкретный, индивидуальный, неповторяющийся вид.

«Теория возможностей» (возможность отождествляется с случайностью) в настоящее время широко применяется в исторических исследованиях буржуазных ученых, А. Невинс, Б. Рассел, П. Вандриес ход истории и ее направление связывают с такого рода событиями, как рождение великих личностей (Александр Македонский и история Греции, Магомет и история арабского халифата, Наполеон и история Франции и др.), умонастроение и капризы, склонности этих людей и т. д.

Перед нами одна из разновидностей старого, метафизического противопоставления необходимости и случайности. Никто не будет спорить с тем, что исторические события могут проявляться в различных формах и, что случайности здесь играют определенную роль. Каждое общественное явление в начальный период своего развития содержит в себе ряд возможностей, в основном двоякого рода: возможности, вытекающие из внутреннего хода развития явления, и возможности, связанные с внешними мотивами. В процессе дальнейшего развития, в зависимости от изменения условий в этих возможностях происходит своего рода «отбор»: все те, которые не отвечают требованиям условий, постепенно отсеиваются, и, наконец, остается одна из них, которая при определенных условиях с необходимостью переходит в действительность. Значит категории необходимости, случайности и возможности не только не исключают друг друга, напротив, – это взаимопредполагающие и взаимодополняющие

категории. Историческая необходимость, закономерность пронизывает всевозможные случайности, как говорил Энгельс, пробивает себе путь сквозь гушу случайностей.

Противопоставление естественных и гуманитарных наук, проводимое Дильтеем на основе якобы противоположности их объектов (природа и дух¹) и методов (соответственно наблюдение и понимание), было окончательно узаконено Риккертом, Виндельбандом и др., причем исходным для всех их была мысль о том, что в истории нет повторяемости явлений. В своей речи «История и естествознание» В.Виндельбанд разделяет науки на номотетические и идиографические. Основанием для такого деления наук для него служит формальный характер их познавательных целей, именно то, что «одни отыскивают общие законы, другие – отдельные исторические факты; выражаясь языком формальной логики, цель первых – общее, аподиктическое суждение, цель вторых – суждение единичное, ассерторическое»².

Риккерт разделяет науки на науки о природе и науки о культуре, причем основанием для такого деления он считает различные методы, применяемые этими науками, и их цели. Естественно научное познание, применяющее генерализирующий метод, преследует цель подвести всю данную действительность под общие понятия, заключить ее в единую цельную систему взаимно подчиненных, все более и более общих понятий³, во главе которой должны стоять понятия с безусловно общим содержанием, т. е. законы⁴. Историческое же познание, применяющее индивидуализирующий метод, стремится понять историческое явление, как единое целое, в его

¹ Дух, как предмет гуманитарных наук, понимается Дильтеем не однозначно. Иногда под духом он понимает индивидуальную психику, а иногда – дух, объективизированный в общественных явлениях, нечто вроде гегелевского «абсолютного духа», и тем самым впадает то в субъективный, то в объективный идеализм.

² В.Виндельбанд. Прелюдии. СПб., 1904, стр. 320.

³ Эти выражения очень хорошо раскрывают нам тот смысл, который вкладывается неокантовцами в понятие закон.

⁴ Г.Риккерт. Философия истории. СПб., 1908, стр. 22.

единственности и никогда не повторяющейся индивидуальности и изобразить его таким, каким никакая другая действительность не сможет заменить его¹.

Эта точка зрения по сути дела и по сей день является основой исследований буржуазных историков, социологов и экономистов. Так, все статьи сборника под характерным названием «Если, или заново написанная история» (авторы видные буржуазные историки Г. Фишер, Ф. Гведаля, Г.Никольсон и др.) пронизаны идеей, что если бы такой-то исторический факт был бы иным, то история сама была бы иной. История не подчиняется никаким законам, никакой необходимости, она представляет собой ряд случайных, неповторяющихся явлений, которые могли бы быть и иными. Руководящей идеей другой работы Г. Фишера «История Европы» является старая идея, что в истории нет повторяемости, поэтому важным принципом для историка является учет воздействия случайных и неожиданных исторических событий на человеческие судьбы.

Одним из основных историографических течений, четко проявившихся в работе X Римского конгресса историков, было течение, ныне продолжающее идеалистическую линию, выдвигающую на первый план сознательную деятельность людей как выражение духа и, следовательно, политическую историю. Это течение в основном было представлено в докладе Г.Риттера, лейтмотивом которого было выступление против исторической необходимости и утверждение о полной свободе человека. Как пишет прогрессивный итальянский историк Гастоне Манакорда в своем обзоре работы конгресса, Риттер классическую форму политической истории видел не в анализе, а в повествовании. «Обращение Риттера к политической истории как истории единичного, не повторяющегося (einmalig), – пишет Г.Манакорда, – связано с утверждением, что в истории нельзя постигнуть общие истины, что история всегда нова,

¹ Там же, стр. 28. См. также его работы «Границы естественно-научного образования понятий», СПб., 1904 и «Науки о природе и науки о культуре», СПб., 1911, стр. 52–53, 92–93.

неповторима, непредугадываема, что только историк придает историческому хаосу форму и делает историю доступной для понимания. Риттер отрицает, что история может трактоваться как «чистая наука» и отвергает «претензии» на открытие объективных исторических законов, аналогичных законам, управляющим органической природой»¹.

В сущности перед нами та же самая идиографическая концепция, но называемая не своим традиционным названием, а «по-новому» – школой «политической истории».

Цель, преследуемая ею та же самая – «изгнание» объективных законов из общественной жизни, из истории.

Отвержение объективных законов является «излюбленным занятием» также многих современных буржуазных экономистов (В. Ойкен, Ф. Бем и др.). Они не видят «никакого закона в историческом развитии»², никакого диалектически-необходимого исторического или экономического процесса, на который невозможно было бы воздействовать по желанию – ускорить его и замедлить или даже вовсе заменить другим, более близким к нашим целям. Общество свободно в выборе своего экономического и даже политического строя; решающим фактором в этом деле является воля правителей, кучки «королей бизнеса».

Если отвлечься от всего второстепенного, несущественного, то во всем вышеизложенном мы обнаруживаем идеалистически-метафизическое извращение соотношения общего и единичного, с одной стороны, единичного и неповторяющегося – с другой. Поскольку во второй главе работы было раскрыто диалектическое отношение общего и отдельного, то в этой части диссертации основное внимание уделено рассмотрению сущности повторяемости в общественных явлениях.

¹ Г. Манакорда. Основные течения современной историографии на X конгрессе исторических наук. «Вопросы истории», № 2, 1956, стр. 216

² См. W.Eucken Grundsätze und Volkswirtschaftspolitik, Tübingen 1952, S, 208; F.Böhm. Die Aufgaben der freien Marktwirtschaft. München. 1951, S.13.

Строго говоря, ни в природе, ни в обществе, ни в человеческом мышлении нет абсолютно тождественных явлений, а стало быть, абсолютной повторяемости явлений со всеми их существенными и несущественными особенностями, чертами. Каждый предмет и явление потому и выделяется как таковой, что он имеет ряд черт и признаков, отличающих его от окружающих. Так, например, битва на Курской дуге, Октябрьская социалистическая революция 1917 г. в России, Тегеранская конференция и т. д. единичные, конкретные и в абсолютном смысле не повторяющиеся, когда мы каждое из этих явлений рассматриваем в целом. Но когда мы, например, Октябрьскую социалистическую революцию будем рассматривать не с той точки зрения, где и в котором часу, в каком городе и на какой улице, с участием каких именно людей и т. п. началось первое выступление, а с точки зрения движущих сил, цели и характера революции, объективных и субъективных факторов, основных законов классовой борьбы и социальной революции, то обнаружим, что Октябрьская революция далеко не единичное явление, а в основном, существенном и главном, и это составляет суть закономерностей, она повторяется во всех других социалистических революциях.

Совершенно ошибочным кажется нам отождествление единичного и неповторяющегося, о котором никто из буржуазных социологов специально не говорит, представляя дело таким образом, что это вещь само собою разумеющаяся. Как было указано, каждое явление как таковое единично, но это еще не доказательство его неповторяемости, ибо единичное явление содержит как общие, существенные, повторяющиеся черты и признаки, так и второстепенные, случайные, неповторяющиеся.

В работе подчеркивается и то обстоятельство, что в низших формах движения материи повторяемость явлений более очевидна, чем в высших формах. Чем сложнее форма движения, тем труднее уловить момент повторяемости в явлениях. Именно поэтому недопустима попытка одними и теми

же «мерками» определить повторяемость в явлениях природы и общества¹.

В предыдущей главе работы был слегка затронут вопрос о последовательности в соподчинении законов различных форм движения, о несводимости их друг к другу, а также о неправомерности распространения силы действия законов одной формы движения – на другую. В этой главе указанный вопрос несколько шире рассматривается применительно к соотношению законов природы и законов общества вообще, в частности биологических и общественных законов. Говоря о связи различных наук, Энгельс писал, что, «называя физику механикой молекул, химию – физикой атомов и далее биологию – химией белков, я желаю этим выразить переход одной из этих наук в другую, – следовательно, как **существующую между ними связь, непрерывность, так и различие, дискретность обеих**»² (Подчеркнуто мною. – Дж. А.). Такая связь и непрерывность, с одной стороны, различие и дискретность – с другой, существуют также между различными формами движения, между законами этих форм движения. Результатом игнорирования указанной двойственности связи законов различных форм движения является механицизм, «органическая теория» Г. Спенсера, «учения» социал-дарвинистов (Лебои, Чемберлен, Семнер, Руб, С. Уинстон, К. Дарлингтон Ч. Г.

¹ Обстоятельная критика противопоставления естественных и общественных наук и отрицания на этой почве законов общественного развития различными школами и течениями современной буржуазной социологии дана в следующих ценных исследованиях: В.Ф.Асмус. Маркс и буржуазный историзм, М., 1933; Адам Шафф. Объективный характер законов истории, М., 1959; И.С.Кон. Философский идеализм и кризис современной буржуазной исторической мысли, М., 1959; Г.Е.Глезерман. О законах общественного развития, М., 1960.

В этих же исследованиях дана глубокая и всесторонняя критика отрицания объективности законов истории путем их идеалистической (объективной и субъективной) мистификации неогегельянами – Б.Кроче, Джентиле, Стирлинг, Грин Бредли, Корд, неопозитивистами и даже своего рода «соединением» неокантианства и неогегельянства и т. и.

² Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 200.

Дарвин – внук великого Ч. Дарвина и др.); распространяющих, с одной стороны, некоторые законы органического мира на историю общества, с другой стороны, законы общества на биологический мир, на жизнь животных (Хаскинс, Бендек и др.).

Параллельно с критикой этих течений прослеживается связь «органической теории» Спенсера с социал-дарвинистскими школами, о чем очень ясно говорит один из социал-дарвинистов Р. Гофшtedтер, по мнению которого Спенсер оказал сильное влияние на всех, кого можно считать основателем американской социологии и ее выдающимся создателем.

Давая характеристику основных признаков понятия закона, мы, тем самым, перечислили все общие моменты, которые присущи и законам природы, и законам общества. Поэтому в этой части работы рассматриваются основные отличительные черты указанных двух типов законов.

Первая отличительная черта выражается в том, что законы общества являются продуктом общественно-материальной деятельности людей и действуют в процессе этой деятельности, в то время как законы природы существуют и действуют вне зависимости от человеческой деятельности. Образно выражая эту мысль, Маркс писал, что люди одновременно являются и авторами и актерами своей собственной драмы (т.е. истории общества). К этому можно добавить, что по отношению к природным законам же они, в лучшем случае, могут выступать в роли актера. И действительно, естествознанием давно доказано, что законы природы, и даже так называемые «земные законы», существуют и действуют задолго до человека. О законах же общества вне общества не может быть и речи, они возникли и действуют с возникновением человеческого общества.

Однако, в целях предотвращения ошибочного толкования вышесказанного, следует отметить, что это не противоречит объективности законов общества и не отрицает ее. Это не значит, что люди по собственному усмотрению выбирают общественный, экономический и политический строй. То, что люди вступают в общественную деятельность как сознательные

существа, со своими целями, намерениями и т. д., еще не свидетельствует о том, что в обществе все зависит от их воли и желания. Как пишет Ф. Энгельс, история развития общества существенно отличается от истории развития природы тем, что в природе взаимодействуют лишь слепые, бессознательные силы, и общие законы проявляются в этом взаимодействии сил. Здесь нет сознательной, желаемой цели, ни в многообразии случайностей, ни в закономерностях, пробивающих себе путь сквозь эти случайности. В истории общества, наоборот, действуют одаренные сознанием люди, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, ставящие себе определенные цели. Однако это несколько не изменяет того факта, что ход истории общества подчиняется внутренним, объективным общим законам¹, которые действуют и проявляются в **общественной деятельности людей**.

Таким образом, объективность законов общества следует понимать не в том смысле, что они существуют и действуют вне человеческой истории, а в том, что они не зависят от воли и желания людей, от осознанности или неосознанности их целей и планов. «Историческая закономерность действительно находится «вне» людей и «над» ними, – в том смысле, что она оказывается **«не продуктом сознательной деятельности** какой-либо группы, правительства или индивида, а чем-то весьма отличающимся от цели, ими преследовавшейся, и им приходится с нею считаться...»².

Произвол в деятельности людей исключается двумя мотивами: во-первых, тем, что люди творят свою историю при весьма определенных, унаследованных от прошлого, предпосылках и условиях, а именно, при определенном уровне, производительных сил, при определенном типе производственных отношений, уровне науки и т.д., с которыми они соотнобразовывают свою деятельность; во-вторых, тем, что

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. II, М., 1952, стр. 371–372.

² А.Я.Гуревич. Общий закон и конкретная закономерность в истории. «Вопросы истории», № 8, 1965, стр. 17

история, являясь результатом столкновения различных целей и волей, в конце концов выступает как общее последствие множества перекрещивающихся сил. То, что при социализме общественные цели благодаря огромной силе субъективного фактора, так же как и индивидуальные цели, становятся осознанными, нисколько не меняет сути дела. Это отражается лишь на степени и характере свободной деятельности людей, что рассматривается в следующей главе работы.

Другой отличительной чертой законов природы и законов общества является то, что законы общества быстро сменяются, тогда как законы природы действуют в течении более длительного времени. Поскольку действие законов связано с определенными условиями, то указанная черта должна, быть объяснена различием в периодах существования условий действия законов природы и законов общества. Наиболее общие законы диалектики, а также общие, абсолютные законы природы – как закон всемирного тяготения и закон сохранения материи и движения, условием действия которых является вечная и бесконечная материя, являются вечными законами. Вечность иных законов природы следует понимать в том смысле, что действуют всегда и везде, где есть условия. Но поскольку условия их действия ограничены, то и вечность этих законов ограничена пределами условий.

Законы же общества либо действуют на протяжении существования отдельных общественно-экономических формаций – это специфические законы этих формаций, либо действуют на протяжении всего развития человеческой истории это так называемые общесоциологические законы. Но период действия и тех и других законов общества несравненно мал, по сравнению с периодом действия любого закона природы.

Наконец, третья отличительная черта относится не к существованию и действию законов, а к познанию и использованию их людьми, т. е. в отличие от первых двух онтологических различий, третье носит гносеологический характер. Если познание и использование законов природы в основном не вызывает особого сопротивления господствующих

классов, то познание и использование законов общества встречает резкое противодействие со стороны господствующих классов¹. Это объясняется тем фактом, что законы природы оказывают воздействие на интересы людей не непосредственно, а через производство², в то время как законы общества непосредственно задевают интересы классов и, как правило, не в пользу господствующего класса (законы классовой борьбы, социальной революции, соответствия производительных сил и производственных отношений и т. д.).

Последним в этой главе рассматривается соотношение объективных законов и юридических законов³.

В философской и юридической литературе наблюдается двойное отклонение от правильного решения этого вопроса: с одной стороны эти два типа законов отождествляются, причем объективные законы низводятся до уровня юридических и ставятся в зависимость от воли государства, общества, людей и т. д., с другой стороны, они совершенно отрываются друг от друга, как не имеющие никакой связи, причем первые из них объявляются абсолютно объективными, вторые – абсолютно субъективными.

Соотношение объективных законов общества и юридических законов должно быть рассмотрено как частный случай соотношения базиса и надстройки, а в более широком смысле, с учетом опосредственных связей, как соотношение

¹ Нам кажется ошибочным то, что в нашей литературе эту отличительную черту распространяют на законы всех общественных формаций. На самом деле же о ней можно говорить только в досоциалистических классовых формациях. Поскольку при социализме интересы народа и государства полностью совпадают с требованиями законов общества, то ни о каком сопротивлении их познанию и практическому использованию не может быть и речи.

² В естествознании тоже имеются теории (гелиоцентрическая система Коперника, эволюционная теория Дарвина и др.), которые, именно потому, что задевают основы религии и господствующей идеологии, очень трудно «завоевали» себе право признания. Их сторонники подвергались не меньшим, мучениям, чем революционеры различных времен.

³ В целом мы согласны с позицией Ж. Туленова в этом вопросе.

способа производства и надстройки общества. Выражая именно эту мысль, Маркс писал, что «...во все времена государи вынуждены были подчиняться экономическим условиям и никогда не могли предписывать им законы. Как политическое, так и гражданское законодательство, всего только выражает, протоколирует требование экономических отношений»¹. Содержание того или иного юридического, или волевого отношения дается самим экономическим отношением. Сущность норм и законов различных отраслей права, стало быть, сводится к санкционированию существующих, при данных обстоятельствах нормальных, т. е. исторически оправданных, экономических отношений. Тем не менее, юридические законы, как и юридические нормы вообще, в конце концов являются выражением воли господствующего класса, которая определяется условиями материальной жизни этого класса. Значит, отрыв юридических законов от экономической основы общества, от общественных законов столь же неправомерен, как и их отождествление. Поэтому следует выделить две стороны юридических законов: объективное содержание, выражаемое юридическими законами, и форму выражения этого содержания, которые нельзя отождествлять и отрывать друг от друга.

Анализ соотношения таких законов, как экономический закон «от каждого по способностям, каждому по труду» и юридических законов, выражающих различные стороны этого закона – закон об обязательности и продолжительности труда, закон об оплате труда и т.д.; закон планомерного, пропорционального развития народного хозяйства и юридические законы (планы), выражающие требования этого экономического закона и др., показывает, что юридические законы не являются результатом произвола в действиях государственных деятелей, законодательных органов и т. д. (К. Маркс очень резко критиковал Прудона именно за то, что он рассматривал законы государства как произвольные приказы,

¹ К.Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 4, стр. 142.

которые в любой момент могут быть заменены совершенно противоположными). На любой стадии развития общества их содержание диктуется потребностями развития общества, развития производительных сил и отношений обмена. Но не все требования экономических законов выражаются юридическими законами, а лишь те, которые соответствуют целям и воле господствующих классов. Точно так же не все законы выражают требования экономической жизни. Издаются даже такие Законы, которые бывают направлены против требований общественного развития, если последние противоречат интересам господствующих классов (законы буржуазных государств, запрещающие свободу собраний, митингов, забастовок, свободу выборов, нарушающие равноправие членов общества и т.д.). Однако это обстоятельство не противоречит вышесказанному общему положению, а такие законы представляют собой отступление от нормального хода развития общества, хотя, как известно, и они вызываются противоречиями самой экономической жизни.

Форма выражения юридических законов субъективна:

в противовес объективным законам общества, которые не зависят от воли человека, так сказать, «равнодушны» к ней, юридические законы приобретают ранг закона только после того, как пройдя через волю государства, получают общеобязательное значение;

в противовес объективным законам общества, которые не могут быть уничтожены, заменены другими, юридические законы, как воля государства, могут быть им отменены, заменены другими и т.д. (В данном случае причина отмены или замены законов для нас не важна);

объективные законы существуют и действуют независимо от воли государства, людей, тогда как юридические законы, действуют под контролем государства, его специальных, исполнительных органов, их действие является принудительным актом. Очень интересны в этой связи слова Демокрита, который пишет, что «преступающий законы (юридические. – Дж. А.), если ему удастся совершить свой поступок втайне от других...,

освобождается и от надзора и от наказания; если не удастся, не освобождается. Что же касается того, что соприсуще нашей природе (законов природы – Дж. А.), то стоит только кому-нибудь в чем-нибудь попытаться действовать вопреки ему, не считаясь со своими действительными силами, как его постигает беда, которая ничуть не уменьшается от того, что это произойдет втайне от всех других людей, и ничуть не увеличиться, если даже все люди будут это видеть»¹.

В пятой главе диссертации рассматривается вопрос о путях познания и практического использования законов, иными словами, вопрос о механизме Превращения необходимости в свободу².

Общественно-материальная деятельность людей может быть в тройком отношении к законам внешнего мира: она может осуществляться наперекор законам, игнорируя требования законов (нисколько не меняет сути дела факт, происходит ли это сознательно, или несознательно), в этом случае рано или поздно поражения не миновать; она стихийно может совпадать с общественными законами, более или менее соответствовать их требованиям, в этом случае можно добиться успеха. Но это будет зависеть от множества случайностей, которые мы не сможем учесть, поскольку их не знаем. И, в конечном счете сам успех тоже будет носить случайный характер деятельности, наконец, может опираться на познанные законы, исходить из основных их требований, в этом случае успех будет в большей или меньшей степени (это зависит от глубины познания) необходимым, а сами законы будут основой целесообразной деятельности людей. Именно поэтому этот третий случай и представляет для нас интерес.

Проблема свободы очень обширна и сложна, она охватывает такие стороны, как морально-этическую, психологическую, социальную, политико-правовую и философскую. И в теоретическом решении проблемы, и в ее

¹ Демокрит в его фрагментах и свидетельствах Древности. М., 1935, стр. 156.

² Обстоятельный анализ этой проблемы дан в другой нашей работе. См. Дж. Ахмедли. Свобода и необходимость. Баку, 1960.

практическом осуществлении содержание философского понятия свободы лежит в основе всех других и определяет их. Для нашей цели также вполне достаточно раскрыть философский аспект проблемы свободы, чему и посвящен первый параграф данной главы.

За незначительным исключением (Спиноза, Гегель, русские материалисты XIX в. См. I главу работы), постановка и решение проблемы свободы в домарксовской философии имели два больших недостатка:

а) проблема сводилась к одной из своих сторон – психологической, т. е. к проблеме свободы воли, когда на первый план выдвигалось обсуждение поступков, поведения индивида; б) даже в этом ограниченном и одностороннем виде она ставилась и решалась метафизически. На вопрос: свободен человек в своих поступках или нет? могло быть два ответа – «да» или «нет». И тот и другой есть метафизическое огрубление проблемы. Свобода либо отождествляется с произволом и беспричинностью и в этом смысле признается (индетерминисты), либо, понятая в этом же смысле, она вовсе отрицается (детерминисты).

Диалектико-материалистическое понимание свободы отличается от домарксовского ее понимания не только своими частностями, оно является качественно новым как в постановке вопроса, так и в его решении. В этом новом понимании «свобода... состоит в основанном на познании необходимостей природы (Naturnotwendigkeiten) господстве над нами самими и над внешней природой, она поэтому является необходимым продуктом исторического развития»¹.

Из этого краткого определения видно, что свобода в марксизме понимается не как нечто готовое, завершенное, неизменное, т.е. не статически, а динамически, как постоянно осуществляющийся процесс, состоящий из трех сторон: господства над природными законами, над общественными законами и над самим собою. Рассматривая свободу в единстве

¹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 107.

указанных трех сторон, мы сталкиваемся с весьма интересной и на первый взгляд противоречивой картиной ее развития.

Если мы на развитие общества будем смотреть только с точки зрения познания людьми законов природы и господства над ними, с точки зрения активной познавательной-практической деятельности людей, направленной на подчинение природных сил, то обнаружим, что каждый шаг в развитии науки, производства есть шаг в развитии свободы. Но поскольку этот процесс составляет часть общественно-исторического развития в целом, его нельзя рассматривать вне взаимодействия с определенными производственными отношениями, при которых осуществляется познавательная-практическая деятельность людей.

В первобытно-общинном строе люди почти полностью находились во власти природы, которая господствовала над ними как слепая, непокорная сила. Но, с другой стороны, они были господами общественных сил, в производстве господствовал принцип общего и обязательного труда, диктуемый необходимостью противостоять природным силам. Хотя «производство вращалось в самых узких рамках, но продукт находился целиком во власти производителей» (Энгельс). Это громадное преимущество первобытно-общинного производства было утрачено с появлением классового общества. С увеличением власти человека над природой, с развитием производительных сил, с ростом разделения труда и, наконец, как результат всего этого, с появлением частной собственности на средства производства человек теряет власть над производством и над продуктом собственного труда. До тех пор, пока продукты человеческого труда предназначались для удовлетворения его собственных потребностей, они были во власти их производителей. Как только эти продукты из средств непосредственного удовлетворения потребностей производителя превратились в средства обмена, человек потерял свою власть над ним. Отчуждая продукты своего труда путем обмена его с другими производителями, он уже не знает о дальнейшей их судьбе,

которая отныне превращается для него в нечто таинственное. В результате мертвый, накопленный труд – продукты производства, начинает господствовать над живым трудом, над людьми, производящими их. Труд производителя в его накопленном виде становится орудием эксплуатации и порабощения его самого.

Таким образом, увеличивая свою власть над природой, люди становятся рабами ими же созданных материальных ценностей, теряют власть над производством, над общественными силами вообще. И чем шире и сильнее становится господство людей над природными силами (в пределах классового строя), тем более усиливается порабощение людей общественными силами, тем сильнее становится господство мертвого труда над живым¹. Свобода, приобретенная господством людей над природными силами, сталкиваясь с существующими общественными отношениями, распадается на «свободу» для меньшинства и «несвободу» для большинства общества. Отсюда следует вполне определенный вывод: для того, чтобы господство над природными силами было бы действительной свободой, свободой для всех членов общества, необходимо, чтобы люди подчинили своей власти порожденные их же деятельностью общественно-экономические силы. Этого они добиваются с переходом в бесклассовое общество, о чем речь идет в следующей главе работы.

После характеристики основных аспектов свободы и противоречивого развития ее в классовых обществах, в работе прослеживается процесс превращения необходимости в свободу. Человек может вообразить себя не только независимым от законов внешнего мира, но даже творцом этих законов, волей которого якобы одни законы уничтожаются, создаются другие. Но от этого люди, конечно, не становятся свободнее, а, наоборот, несут «кару» за свои несообразные с законами

¹ Мы здесь отвлекаемся от относительного освобождения людей, имеющего место в общем развитии человеческой истории, в переходе от одной общественно-экономической формации в другую. В абсолютном смысле сказанное положение имеет силу для всех классовых формаций.

действия и поступки. Как пишет Энгельс, – «не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей»¹.

Здесь очень ясно выделяются два этапа в превращении необходимости в свободу: познание необходимости, законов мира и их практическое использование. Но познание законов и их использование на практике нельзя рассматривать как два самостоятельных процесса, происходящих независимо друг от друга. Фактически это две стороны единого процесса общественного развития и разделяются условно, исключительно в гносеологических целях. Человек познает объективный мир лишь в той мере, в какой это необходимо для его практических нужд. Его познание не является следствием пассивного созерцания, а результатом взаимодействия человека и природы, активного воздействия человека на природу, материальную основу которой составляет его деятельность, посредством которой происходит обмен веществ между природой и человеком, т. е. материально-производственная деятельность. (Это показывается на примере открытия искусственного каучука усилиями русских и советских ученых А.М.Бутлерова, А.Е.Фаворского и главным образом С.В.Лебедева. Последний путем полимеризации дивинила и его ближайших гомологов – изопрена и диметилдивинила – получил каучукоподобный продукт, который несколько позже дал каучук).

Этот и ряд других примеров показывают, что, познавая законы тех или иных процессов, люди приобретают способность искусственно создать их и в зависимости от полезности использовать практически. Это значит, что «вещь в себе», непознанную, слепую необходимость они превращают в вещь для нас, в познанную, «свободную необходимость» (Спиноза), несколько не изменяя при этом их объективность. В примере с искусственным каучуком люди добились победы не потому, что

¹ Ф. Энгельс. Анти Дюринг, стр. 107.

они по своему желанию установили законы образования каучука, а потому, что они путем анализа выяснили физико-химические свойства веществ, образующих каучук, условия и законы соединения этих веществ, и сами искусственно создали требуемые условия, направив тем самым синтезирование веществ, составляющих каучук, в том направлении, в котором оно должно было идти естественным путем, В.И.Ленин, выражая эту мысль в более общей форме писал, что «пока мы не знаем закона природы, он, существуя и действуя помимо, вне нашего познания, делает нас рабами «слепой необходимости». Раз мы узнали этот закон, действующий... **независимо** от нашей воли и от нашего сознания, – мы господа природы»¹.

Законы науки в процессе познания выступают в двоякой роли: с одной стороны, они являются результатом отражения объективных процессов, узловыми пунктами познания человеком внешнего мира; с другой стороны, будучи уже открыты, познаны, эти законы выступают как средства познания, как средства объяснения других, сходных явлений. Процесс познания поэтому является процессом «...ряда абстракций, формирования, образования понятий, законов...». Эти понятия, законы, абстракции «...и **охватывают** условно, приблизительно универсальную закономерность вечно движущейся и развивающейся природы... Человек не может охватить-отразить-отобразить природы **всей**, полностью, ее «непосредственной цельности», он может лишь **вечно** приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т.д. и т.п.»².

Относительность нашего познания объясняется, во-первых, тем, что сознание человека исторично, оно имеет свое начала и историю восхождения до наших дней. Как конечное явление оно не может абсолютно полно, точно, законченно отражать вечный и бесконечный мир и всегда бывает приблизительно, более или менее адекватным отражением его.

¹ В.И.Ленин. Сочинения, т. 14, стр. 177.

² В.И.Ленин. Сочинения, т. 38, стр. 173.

К тому же человеческому мышлению присуще противоречие между его характером, представляющимся нам в силу необходимости абсолютным, и его отдельным ограниченным осуществлением. В этом смысле познавательные способности мышления столь же неограниченны, как и ограничены. Неограниченны по своей природе, призванию, возможности, исторической конечной цели; ограничены же по отдельному осуществлению, по данной в то или иное время действительности»¹.

Далее, предметы и явления мира наделены столь бесчисленным количеством связей и сторон, свойств и качеств, проявляющихся в самых различных взаимоотношениях, что при любой степени совершенства нашего познания они не могут быть полностью им охвачены. За каждой познанной стороной имеется множество других, пока еще не познанных, но вполне познаваемых сторон. И поскольку мир бесконечен и вширь и вглубь, то человеческое познание не может дать полной, цельной, исчерпывающей картины того или иного предмета или явления, но стремится к этому.

Наконец, относительность познания человека объясняется тем, что объективный мир находится в вечном движении и развитии, где постоянно уничтожаются одни предметы и появляются другие, где одни связи и отношения, уже нами познанные, заменяются другими, нам незнакомыми. Задача познания мира, таким образом, также бесконечна, как бесконечен процесс обновления мира.

В диссертации далее рассматривается диалектика таких мыслительных процессов, как абстрагирование и обобщение². Трудно переоценить значение какого-либо из этих моментов в процессе познания законов. Вообще говоря, о каждом из них может идти речь лишь в той мере, в какой предполагается и допускается другой. Они действительно осуществляются один

¹ Ф. Энгельс. Анти Дюринг, стр. 82.

² Данный вопрос всесторонне и глубоко исследован в работе Д. П. Горского «Вопросы абстракции и образование понятий», М., 1961.

через другой. Даже самое маленькое, первоначальное обобщение уже значит какое-то абстрагирование.

В силу бесконечного многообразия связей и отношений в мире и неспособности человека познать их одним разом я всецело, он выделяет интересующие его в данном случае связи и отношения, отвлекаясь от всех других не интересующих его. В то же самое время мы обобщаем те свойства или связи, которые выделяем в множестве явлений. Достигнув определенной степени, эта общность выражается законом (если, конечно, обобщаемые связи отвечают соответствующим требованиям). Этот путь и есть восхождение от единичного к особенному, а от особенного к всеобщему. На стадии всеобщности мы имеем дело с познанными законами, когда и содержание и форма его одинаково всеобща. (Иллюстрируется это положение на примере истории открытия закона сохранения и превращения энергии. Трение есть источник теплоты – единичное суждение; всякое механическое движение способно превратиться через трение в теплоту – особенное суждение; любая форма движения (энергии) способна при определенных для каждого случая условиях, превратиться прямо или косвенно в любую другую форму движения (энергии) – всеобщее суждение).

Итак, при восхождении мышления от непосредственного чувственно-конкретного к абстрактному, научные формы этого абстрактного – законы, категории и т.д. не отходят от истины, а, наоборот, все ближе подходят к ней, все глубже, вернее и полнее отражают ее. Ибо познание есть «бесконечный процесс раскрытия новых сторон, отношений etc» реального мира, процесс углубления человека в вещи, явления, процесс, идущий «от явлений к сущности и от менее глубокой к более глубокой сущности», идущий «от сосуществования к каузальности и от одной формы связи и взаимозависимости к другой, более глубокой, более общей»¹.

Важная роль в познании законов принадлежит научной гипотезе, которую Энгельс называет формой развития

¹ В.И. Ленин. Сочинения, т. 38, стр. 214.

естествознания¹. Мы разделяем точку зрения П.В.Копнина на природу гипотезы, которую он определяет как определенную систему понятий, суждений, умозаключений, где центральное место принадлежит проблематическому суждению, предположению. Характерным для гипотезы является то, что она не имеет экспериментального подтверждения, доказательства. Необходимость в выдвижении гипотез Энгельс объясняет тем, что в ходе развития научного знания, наблюдение открывает новые факты, принадлежащие к уже известной группе, которые делают невозможным прежний способ их объяснения и требуют новых способов. Эти новые способы выдвигаются первоначально в виде гипотез. «Дальнейший опытный материал приводит к очищению этих гипотез, устраняет одни из них, исправляет другие, пока, наконец, не будет установлен в чистом виде закон. Если бы мы захотели ждать, пока материал будет готов в чистом виде для закона, то это значило бы приостановить до тех пор мыслящее исследование, и уже по одному этому мы никогда не получили бы закона»².

Очень важно, по нашему мнению, подчеркнуть здесь следующие моменты: а) не всякую предположительную мысль мы можем назвать гипотезой. Необходимым условием гипотезы является то, что она должна базироваться на уже имеющихся достижениях науки, даже, можно сказать, вытекать из них. Научная ценность гипотезы заключается также в том, что в ней уже известное в науке связывается с предполагаемым. Поэтому гипотеза – не просто предположение, она содержит и ряд достоверных, истинных, проверенных истин, которые ведут к предположению (например, идея о том, что земля вращается вокруг солнца (огня) была высказана в древности – Филолаем, Гераклитом и др. мыслителями. Научной гипотезой же она стала только у Коперника, а уже позже, усилиями таких ученых, как Бродлей, Струве, Леверрье, Галле и др., она превратилась в

¹ В этой связи большой научный интерес представляет книга проф. П.В.Копнина «Гипотеза и познание действительности», Киев; 1962.

² Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 191.

доказанную научную систему); б) гипотезы выдвигаются для объяснения уже накопленного фактического эмпирического материала. В этих случаях вначале они опираются на ограниченное количество такого материала, но тем не менее значительно ускоряют процесс познания законов (так было при открытии закона сохранения и превращения энергии, периодического закона химических элементов и др.); в) наконец, гипотеза выдвигается с целью придать системность, целенаправленность накоплению эмпирического материала.

Роль гипотезы в познании законов огромна во всех науках, особенно в физике, но в каждой из них она имеет свои специфические особенности.

Но одного лишь познания законов, необходимости далеко недостаточно для реального освобождения людей. Бесспорно, познание является обязательным условием свободы, ибо только оно вооружает человека в борьбе с природой за господство над ее силами, способствует развитию производительности труда, все большему увеличению богатства общества, словом, постоянному улучшению благосостояния людей. Однако для превращения этих возможностей в действительность, для осуществления реальной свободы в полном смысле этого слова, требуется практическое использование результатов познания **в целях прогресса всего общества.** (Взаимодействие практики и познания рассматривается на примере истории открытия паровой силы и универсального парового двигателя – Дени Папин, Севери, Ньюкомен, Ползунов, Джемс Уатт, электричества и электродвигателя – Джильберт, Рихман, Ломоносов, Франклин, Гальвани, Вольта, Фарадей и др.).

Все вышеизложенное еще раз убеждает нас в том, что свобода осуществляется в результате познания людьми законов внешнего мира и своего духовного состояния, в результате практического использования познанных законов в целях удовлетворения потребностей всего Общества.

Наконец, в качестве резюме всего сказанного о диалектике необходимости и свободы и о превращении первой во вторую приводятся следующие положения:

а) свобода является формой существования, развития и проявления необходимости. Она предполагает необходимость как свою основу, несколько не изменяя ее объективности. Свобода отражается лишь в сфере действия необходимости – расширяет ее, когда действие направлено в интересах людей, и суживает ее, когда действие противоречит интересам людей;

б) свобода есть единство объективного и субъективного факторов, единство исторической закономерности и активной сознательной деятельности людей. Это положение неоднократно вызывало и по сей день вызывает упреки и прямые нападки на марксизм, обвинения его: то в одностороннем экономическом детерминизме и недооценке роли других факторов в развитии общества (ответ на такую критику мы находим в последних письмах Энгельса и в работах В.И.Ленина), то в историческом провиденциализме, в разновидностях фатализма (К. Лёвит, И. Гоммес и др.), а то и в эклектизме, в одностороннем соединении фатализма и волюнтаризма. В основе всех этих обвинений марксизма лежит метафизическое противопоставление свободы и исторической закономерности, непризнание единства объективного и субъективного в развитии свободы. В связи с этим противники марксизма выступали с двух односторонне крайних точек зрения – фатализма и волюнтаризма. Если абсолютизация исторической закономерности и полное игнорирование роли сознательной деятельности людей приводило к фатализму¹ (как, например, теории «стихийности», «мирного вращающегося капитализма в социализм», «самотека», «трансформации капитализма в социализм» и др.), то обратное, а именно, доведение свободы человека до произвола и отрицание исторической закономерности и детерминированности в истории завершалось волюнтаризмом (народническая теория «героев и толпы», теория правогегелянцев о «критически мыслящих личностях», культ личности вообще и т.д.). Если

¹ См. Г.В.Плеханов. Избранные философские произведения, т. II, М. 1956, стр. 311.

субъективисты, стремясь представить историю исключительно как продукт деятельности выдающихся личностей, отказываются признать закономерность исторического процесса, то фаталисты, напротив, стремясь как можно больше оттенить закономерный характер исторического развития, «забывают», что ««история» не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История – не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека»¹.

Диалектико-материалистический подход к вопросу обнаружил, что в действительности никакого взаимоисключающего противоречия между исторической закономерностью, объективными законами вообще и активной сознательной деятельностью человека нет, что оно является продуктом субъективистской интерпретации этих понятий. На самом же деле, как мы уже видели, эти понятия взаимно дополняют друг друга, и сознательная целесообразная деятельность человека основывается на познанных законах;

в) свобода конкретна, исторична и относительна. В силу чрезвычайно важной роли общественных отношений в реализации свободы, последняя всегда имеет конкретное содержание, определяемое общим уровнем развития производства, науки, характером общественно-политического строя и т.д. В классовом обществе оно определяется также классовыми интересами; свобода всегда динамична, в целом она представляет собой исторический процесс восходящего общественного развития, и как таковой она всегда одновременно и процесс и результат; свободу нельзя рассматривать как нечто абсолютное, она всегда относительна.

В данной главе диссертации рассматривается также вопрос о познанных законах и научном предвидении, которое входит составной частью в свободную деятельность людей.

Вообще говоря, любая деятельность человека в какой-то степени основана на предвидении, которое, стало быть, является

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 2, стр. 102.

специфически человеческой ее формой. Крестьянин, сеющий пшеницу, предвидит, что он соберет урожай; из года в год наблюдая за погодой, за поведением животных, насекомых и т.д., люди могут по самым различным признакам предвидеть погоду, по меньшей мере за день, а то и больше. Перечень таких примеров можно увеличить, но в этом нет надобности. Здесь нам следует отметить только, что все перечисленные и подобные примеры предвидения основываются на практическом знании, они в большинстве случаев далеки от знания сущности, закона предвидимого явления и поэтому всегда лишь приближенны. В работе о них говорится лишь вскользь, основное же внимание уделяется научному предвидению, основанному на знании причинности, закономерности, сущности явлений.

Д.И.Менделеев писал, что «у научного изучения предметов две основных или конечных цели: предвидение и польза. Предвидеть и предсказать то, что еще неизвестно... указывает на возможность людям проникать в самую сущность вещей... Но торжество научных предсказаний имело бы очень малое для людей значение, если бы оно не вело под конец к **прямой общей пользе** (подчеркнуто мною – Дж.А.). Она проистекает из того, что научные предсказания, основываясь на изучении, при помощи которых можно направлять естество вещей в желаемую сторону и достигать того, что желаемое и ожидаемое приближается к настоящему и невидимое к видимому»¹.

Предвидение является прямым продолжением познания «прошлого» и «настоящего». Познание законов каких-то явлений значит, что мы знаем, как они в «прошлом» развивались (в пределах данного качественного состояния и условий) и как в «настоящем» развиваются. Предсказание же, основанное на этом познании сообщает нам «будущее» явления, которое нам неизвестно, но знание его возможно исключительно на базе уже известного.

¹ Д.И. Менделеев. Периодический закон, М., 1958, стр. 590.

По своей логической форме предвидения высказываются в виде гипотезы. В сущности же они представляют собой гипотезы, иногда граничащие с экспериментально доказанной достоверной истиной. Огромная роль в предсказании принадлежит знанию общих законов изучаемых явлений. Зная общие законы, мы распространяем силу их действия и на ряд явлений, относительно которых действительность закона экспериментально не доказана, но логика мышления подсказывает нам правомерность такого научного приема.

Так, гениальный открыватель периодического закона химических элементов Д.И.Менделеев, сопоставительно изучая индивидуальные коренные свойства элементов и их атомные веса, пришел к заключению, что свойства химических элементов стоят в периодической зависимости от их атомного веса, причем, сомневаясь во многих неясностях, он ни на минуту не сомневался в общности сделанного вывода¹. «По мере возрастания атомного веса элементы сперва имеют все новые изменчивые свойства, а потом эти свойства вновь повторяются в новом периоде, в новой строке и в ряде элементов и в той же последовательности, как в предшествовавшем ряде. А потому закон периодичности можно формулировать следующим образом: свойства элементов, а потому и свойства образуемых ими простых и сложных тел, стоят в периодической зависимости (т. е. правильно повторяются) от их атомного веса»².

Однако, при создании системы химических элементов на основе закона периодичности Д. И. Менделеев встретился с рядом трудностей, из которых особо следует выделить следующие две: во-первых, в ряде случаев периодичность нарушалась разрывом последовательности в размещении элементов, что противоречило общему духу закона, и, во-вторых, в ряде случаев, нарушалось соотношение атомных весов

¹ Его же. Новые материалы по истории открытия периодического закона, М.-Л., 1950, стр. 94.

² Д.И.Менделеев. Новые материалы по истории открытия периодического закона. М.-Л., 1950, стр. 97.

и основных свойств элементов; известные к тому времени атомные веса некоторых элементов противоречили их свойствам.

Исходя из всеобщности открытого им закона, Д. И. Менделеев гениально предсказал до тех пор неизвестные элементы, которые, будучи помещены в соответствующих местах в системе, должны были устранить вышеуказанный разрыв, описал их основные физико-химические свойства, а в некоторых случаях даже способ их открытия. (Несколько позже открытие галлия Лекоком де Буабодраном, скандия Нильсоном и германия Винклером, а так же ряд других открытий, полностью подтвердили предвидение великого ученого). Далее, Д. И. Менделеев, опять-таки, исходя из логики закона периодичности, внес существенные изменения и коррективы в атомные веса ряда элементов (уран и др.), а затем в соответствии с уточненными атомными весами разместил их в системе. Экспериментальная проверка подтвердила и эти предсказания Д. И. Менделеева.

Возьмем другой аналогичный пример. Изучив историю общества, в частности, историю капиталистической формации, Маркс и Энгельс открыли общие законы общественной жизни – закон соответствия производительных сил и производственных отношений, закон соотношения базиса и надстройки и др., а также законы существования и функционирования капитализма. Исходя из анализа этих законов в прежних общественных формациях и, в частности, проявления этих законов при капитализме, Маркс и Энгельс предсказали, что капитализм, так же, как и все предшествующие формации, преходящ, и он неизбежно Должен быть заменен другой, более высокой и прогрессивной формацией – социализмом. Эту смену они рассматривают как частный случай, частное проявление общего исторического развития, как естественно-исторического процесса. (Великая Октябрьская социалистическая революция и другие социалистические революции в странах народной демократии, являющиеся реальным осуществлением этой смены

в действительности неоспоримо доказали гениальность предвидения Маркса и Энгельса).

Роль познанных законов в научном предвидении в работе выясняется так же на примере развития идет гелиоцентрической системы, открытия закона всемирного тяготения, причинно объяснившего законы Кеплера и предвидения ряда астрономических явлений (затмение солнца и луны, вычисление французским ученым – математиком Леверрье местонахождения и орбиты неизвестной до тех пор планеты – Нептуна и т. д.).

Шестая глава диссертации посвящена характеристике специфики познания и использования законов в коммунистическом Строительстве.

Переход от капитализма к социализму Энгельс называет скачком человечества от царства необходимости в царство свободы. Но известно и другое положение Энгельса, гласящее что каждый шаг вперед по пути культуры был шагом к свободе. При поверхностном подходе к вопросу может показаться, что эти два положения противоречат друг другу, поскольку в первой из них свобода относится лишь к социализму, а во-вторых – вся история развития культуры считается развитием свободы. Эта мнимая противоречивость указанных положений может возникнуть лишь в том случае, если свобода рассматривается в одном из ее аспектов, без учета влияния других аспектов, в особенности влияния общественных отношений и вытекающих из них явлений. При рассмотрении вопроса в диалектическом единстве всех его аспектов мы обнаруживаем, что вышеприведенные положения Энгельса как раз дополняют друг друга, характеризуя свободу с разных сторон, дают полное представление о ее историческом развитии, первостепенную роль в котором играют общественные отношения.

Общественные отношения являются той средой, в которой результат господства людей над природными силами, преломляясь через общественные условия воздействуют на их относительно неизменные условия. Значит основание для положения о том, что переход от капитализма к социализму является скачком от царства необходимости в царство свободы,

следует искать в социалистических общественных отношениях. Именно они в корне меняют характер исторической; необходимости, и, следовательно, характер сознательной деятельности людей; именно они открывают широкий простор развитию производительных сил, изменяя и определяя направление и характер влияния последних на условия жизни людей.

Тремя следующими характерными особенностями социалистических производственных отношений определяется специфика познания и использования законов в социалистическом строительстве: во-первых, в отличие от капитализма, где, начиная с определенного этапа развития производства, противоречие между производительными силами и производственными отношениями перерастает в противоположность и последние становятся оковами первых, при социализме не может появиться противоположности между двумя сторонами способа производства. Противоречие между ними, выраженное в тенденции отставания производственных отношений от развития производительных сил остается, конечно, и при социализме. Но в силу господства общественной собственности и общности интересов всех людей, в силу возросшей активной роли субъективного фактора люди своевременно обнаруживают и устраняют это отставание, путем подъёма производственных отношений до уровня производительных сил.

Следовательно, при социализме господство людей над природными силами не встречает никаких препятствий со стороны производственных отношений; напротив, эти последние служат проводником, даже ускорителем воздействия развития производительных сил на условия жизни людей.

Во-вторых, поскольку общественная деятельность людей при капитализме не координирована, а стихийна, то результат этой деятельности, как и всякая социальная сила, представляется людям «не как их собственная объединенная сила; а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже

не могут господствовать над этой силой...»¹. До тех пор, пока существует разрыв между частными и общими интересами людей, до тех пор, пока их общественная деятельность стихийна, их собственная деятельность становится для них чуждой, противостоящей им силой, которая угнетает их, вместо того, чтобы они господствовали над ней². При социализме же наоборот, общественные отношения? выступают именно как отношения людей, сообща трудящихся и сообща потребляющих продукты своего труда. Люди не видят в них никакой таинственности, они господствуют над всеми общественными явлениями. Как гениально предсказывал Энгельс, «это громадное преимущество варварского производства» было обратно завоевано при социализме, но уже на основе могучего господства человека над природой и действительного свободного товарищества. Здесь не может быть никакого сопротивления выяснению подлинной природы общественных явлений, так как интересы всего общества совпадают с необходимостью познания законов вообще.

В-третьих, в классовых строях мы видели резкое противоречие классовых целей, следовательно, также индивидуальных и общественных целей, что объяснялось противоречивостью экономических интересов людей. Поэтому, в конце концов между целью, ожидаемым результатом и действительностью, т. е. полученным результатом наблюдался большой разрыв, чем также объяснялась стихийность развития истории.

При социализме мы вновь видим другое положение. В силу общности собственности и интересов членов социалистического общества цели и стремления индивида совпадают с его общественными целями и стремлениями. Стремление человека к достижению индивидуальной цели, означает в то же время стремление к достижению общественной цели, слагающейся из индивидуальных целей людей. А

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 3, стр. 33.

² См. там же, стр. 31.

сознательное достижение общественных целей требует знания законов развития, создания условий, необходимых для превращения тенденции развития в действительность. Чем больше в деятельности людей будут учтены познанные законы развития, и, следовательно, возможные случайные отклонения от необходимой линии развития, тем свободнее и успешнее будет она. В результате всего этого, происходит коренное изменение в соотношении поставленной цели и достигнутого результата; они существенно сближаются.

Итак, мы на деле убедились, что переход к социализму есть действительный скачок в царство свободы, что только при социализме может быть осуществлено познание и, в особенности, практическое использование законов общественного развития. Однако, этот вывод, вытекающий из вышеприведенного положения Энгельса, некоторыми авторами оспаривается. Они считают, что общественные, в частности, экономические законы и в досоциалистических формациях открывались людьми, в определенных пределах познавались и использовались в интересах общества. В частности, больше всего речь идет об использовании закона соответствия производственных отношений характеру производительных сил.

Не может быть никакого спора относительно самого факта использования буржуазией закона соответствия производственных отношений характеру производительных сил. Буржуазные революции XVII–XVIII в. тут не оставляют места сомнениям. Но это еще не является доказательством того, что буржуазия использовала этот закон сознательно и, следовательно, действовала свободно. В борьбе с устаревшими феодальными отношениями буржуазия использовала «закон соответствия...» вовсе не потому, что она осознала историческую необходимость этого. Она делала это под принудительным воздействием стихийных социальных сил. Общественные явления, обуславливающие взаимоотношения классов, вынуждали буржуазию действовать так, а не иначе, таково было требование объективного хода развития истории. Поскольку интересы буржуазии совпадали с необходимыми

требованиями объективного общественного развития, она стихийно борясь за свои интересы, руководствовалась этими необходимыми требованиями.

В досоциалистических формациях вообще не может быть сознательного использования какого-либо общественного закона. Поскольку все классовые общества с отношениями господства и подчинения основываются на частной собственности, то новые производственные отношения зарождаются в недрах старого строя и при смене общественных строев от класса – носителя новых производственных отношений требуется лишь привести в соответствие политическую власть с уже установившимися новыми производственными отношениями. А эта задача вполне выполнима и без знания законов общественного отношения.

При смене капитализма социализмом картина принципиально иная. Новые социалистические производственные отношения основываются на общественной собственности и поэтому в корне противоположны капиталистическим отношениям. Они не могут зародиться в недрах капитализма и устанавливаются только после социального переворота, при активнейшей сознательной деятельности класса-носителя этих отношений – пролетариата и его авангарда – Коммунистической партии. А сознательная деятельность, как известно, обязательно предполагает знание закономерностей общественного развития.

Деятельность советского народа в строительстве коммунистического общества направляется партией на выполнение трех главных и основных задач – это создание материально-технической базы коммунизма, перерастание социалистических общественных отношений в коммунистические и воспитание нового человека. Выделение этих задач, как основных, само целиком вытекает из познанной закономерности развития общества, которая в коммунистическом строительстве приобретает новое содержание; эти задачи, по существу, означают осуществление тройного рода скачков от царства необходимости в царство

свободы. Поэтому, каждый из них, в свою очередь, может быть осуществлен, если наша деятельность будет основываться на познанных законах природы, общества и сознания (соответственно). Создание материально-технической базы коммунизма, например, связано с познанием и использованием на практике ряда законов природы, связанных с техническим прогрессом (электрификацией, комплексной механизацией, автоматизацией и механизацией народного хозяйства) и экономических законов, лежащих в основе развития коммунистической экономики (основной экономической закон социализма, закон планомерного, пропорционального развития народного хозяйства, закон роста производительности труда и т. д.).

Новой Программой партии суть этой задачи определена как полная электрификация страны и на этой основе совершенствования техники, технологии и организации общественного производства во всех отраслях народного хозяйства, как комплексная механизация производственных процессов и их все более полная автоматизация, как широкое применение химии в народном хозяйстве¹.

Вообще говоря, технический прогресс и действия указанных экономических законов в процессе коммунистического строительства настолько переплетаются, что очень трудно рассматривать их вне взаимосвязи и взаимодействия. Мы видим здесь характерное проявление того, когда одни законы выступают элементами условия действия других законов (об этом речь шла раньше, когда рассматривали связь закона и условия его действия). Так, элементами условия действия закона роста производительности труда являются: технический прогресс, рациональная организация общественного труда, высокий культурно-технический уровень производителей и т.д. В свою очередь, технический прогресс и рост производительности труда способствуют быстрому росту культурно-технического уровня трудящихся, основным условием чего является постоянное возрастание наличия

¹ См. Материалы XXII съезда КПСС, М., 1961, стр. 369.

свободного времени, создаваемого как раз техническим прогрессом, производительностью труда и т.д. Сопоставляя технический прогресс, рост производительности труда и культурно-технического уровня трудящихся, организацию общественного труда и ряд социально-экономических последствий, вытекающих из них при социализме с этими же явлениями при капитализме, мы приходим к следующим выводам.

1. Если при капитализме технический прогресс, рост производительности труда и т. д., словом развитие производительной силы приводит к сокращению той части рабочего дня, которую рабочий употребляет на самого себя (необходимого рабочего времени) и удлинению другой части рабочего дня, в течении которой рабочий даром работает на капиталиста (прибавочного рабочего времени), более того, приводит к образованию и развитию безработицы, то при социализме между развитием производительной силой и свободным временем имеется прямо пропорциональная связь.

2. Если при капитализме развитие производительной силы приводит к калечению рабочих, к превращению их в часть, в придаток машины, к их физическому и умственному истощению и поэтому к множеству несчастных случаев¹, то при социализме оно приводит к всестороннему гармоническому развитию рабочего. Поскольку интенсификация труда не превышает среднего уровня физической и умственной способностей производителя, то даже в рабочее время он совершенствуется как личность.

3. Если при капитализме развитие производительной силы прямо не приводит к улучшению жизненных условий трудящихся (последнее объясняется рядом других причин – соотношением общественных сил, результаты классовой борьбы и т.д.), то при социализме между ними существует прямо пропорциональная связь.

¹ См. сб. «Производительность против рабочего класса в странах капитала», М., 1956, стр. 68. Материалы семинара французского журнала «Экономи политик».

Одним из основных условий быстрого и успешного развития социалистического производства является то, что оно свободно то регулирующего воздействия стихийных рыночных отношений, а, следовательно, от действия закона конкуренции и анархии производства, от пагубного влияния многих случайных факторов, порождаемых частнособственническими отношениями. Регулятором производства при социализме выступают потребности общества, стремление максимального удовлетворения которых требует плановое ведение хозяйства. Отсюда видно, во-первых, что для успешного создания материально-технической базы коммунизма в основу деятельности советского народа должны быть положены требования экономического закона планомерного, пропорционального развития народного хозяйства, во-вторых, что и закон планомерного, пропорционального развития хозяйства и все другие экономические законы социализма определяются и вызываются к жизни требованиями основного экономического закона, суть которого сводится к максимальному удовлетворению потребностей общества путем всемерного развития производства, на базе высшей техники.

В работе на конкретных примерах раскрывается сущность таких требований закона планомерного развития народного хозяйства, как определенная пропорция (соответствие) между средствами производства и рабочей силой, между различными отраслями общественного производства, между производством и потреблением, благодаря которым при социализме невозможны экономические кризисы, переливание капитала, безработица и т. д. Эти требования существенно изменили содержание таких понятий как общественная прибыль, рентабельность предприятия и пр.

Из закона «планомерного развития...» вытекает также закон преимущественного развития тяжелой промышленности, как основы развития легкой промышленности, сельского хозяйства, транспорта, оборонной мощи страны и т. д.

При создании материально-технической базы коммунизма партия и государство руководствуются знанием перечисленных

законов, и чем полнее и глубже будет это знание, тем реальнее будут экономические планы, тем успешнее будет практическая деятельность.

Вторая главная задача в коммунистическом строительстве, закономерно вытекающая из первой и дополняющая ее, – это формирование коммунистических общественных отношений, составной частью которых являются материально-производственные отношения.

В осуществлении процесса перерастания социалистических производственных отношений в коммунистические должны быть познаны и использованы закономерности образования единой общенародной коммунистической собственности на базе двух форм общественной собственности (государственной и колхозно-групповой), существующих ныне, закономерности развития коммунистического труда и формирования коммунистического отношения к труду, и, наконец, закономерности развития коммунистического метода распределения общественного продукта.

Процесс образования единой коммунистической собственности в общей форме должен быть осуществлен: а) через максимальное развитие колхозов, увеличение их фондов, особенно, неделимого фонда, т. е. не путем административного изменения формы собственности, а путем перерастания ее нынешнего содержания в коммунистическое содержание; б) через максимальное развитие межколхозных связей, в первую очередь, межколхозных производственных связей, что явится одним из практических шагов в перерастании колхозной собственности в коммунистическую; в) через максимальное развитие связи между деятельностью колхозов и государственных предприятий особенно, через строительство государственно-колхозных предприятий и т. д.; г) через максимальный технический прогресс в сельском хозяйстве, развитие производительности сельскохозяйственного труда, прямым следствием чего должно быть изменение характера труда, т.е. превращение сельскохозяйственного труда в

разновидность индустриального труда и переход к государственной форме оплаты труда в сельском хозяйстве; д) наконец, через развитие самой государственной собственности, приобретение ею еще более рационального и совершенного содержания и соответствующей формы.

В работе далее рассматриваются закономерности возникновения и развития коммунистического отношения к труду, превращения труда из принудительного акта, в необходимую потребность. Сознательный коммунистический труд и материальное изобилие дадут возможность осуществить коммунистический принцип оплаты по потребностям. Еще Маркс писал, что царство свободы начинается в действительности там, где прекращается работа, диктуемая нуждой, там, где труд превратится в потребность человека, где материальные блага пойдут полным потоком.

Коротко в работе говорится также о закономерностях формирования других форм общественных отношений и о закономерностях развития коммунистической сознательности.

Основные положения, развиваемые в диссертации, нашли свое отражение в следующих печатных трудах:

1. Свобода и необходимость. Баку, 1960, 10 п. л.
2. Превращение необходимости в свободу при социализме. Известия АН Азерб. ССР, № 7, 1957, 1,5 п. л.
3. Проблема свободы в системе Спинозы. Ученые записки АГУ им. С. М. Кирова, № 4, 1958. 1 п. л.
4. О свободе и необходимости. Известия АН Азерб. ССР, № 2, 1959, 1 п. л.
5. Ленинизм высшее достижение русской и мировой культуры, «Знание», Баку, 1960, 3 п. л.
6. Ленинизм высший этап в развитии марксизма. В сборнике «Торжество идей ленинизма, Баку, Азернешр, 1960.
7. Категория закона материалистической диалектики, Баку, 1963, 17,5 п. л.
8. Об основных законах и категориях материалистической диалектики, (в печати) Баку, Азернешр.

Типография 26 Бак. комиссаров

ул. Али Байрамова, 3.

Сдано в набор 25/1X-65. Подписано к печати 5/X-65г.-

ФГ 01510. Объем 5,75 л. Заказ № 765. Тираж 300.

Бесплатно.

AZƏRBAYCAN SSR ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ SEKTORU

Əlyazması hüququndadır

C.T.Əhmədli

MATERIALİST DİALEKTİKADA QANUN KATEQORİYASI

**Fəlsəfə elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim
olunmuş dissertasiyanın**

AVTOREFERATI

Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı

Bakı – 1965

CƏMİL ƏHMƏDLİ

***MATERIALİST
DİALEKTİKANIN
ƏSAS QANUNLARI
HAQQINDA***

Azərbaycan Dövlət nəşriyyatı
Bakı - 1967

Redaktor: İ.Rüstəmov.
Bədii redaktor: M.Quliyev.
Texniki redaktor: R.Əliyeva

GİRİŞ

Qanunların, xüsusilə materialist dialektikanın əsas qanunlarının dərinədən və əsaslı surətdə öyrənilməsi zərurəti insanların ictimai-praktiki fəaliyyətində onların oynadığı son dərəcə mühüm roldan irəli gəlir. İnsanların əməli fəaliyyətinin əsasında həmişə obyektiv qanunlar durur. Qanunların dərk edilməsi nəticəsində insanların fəaliyyəti məqsədəuyğun xarakter daşıyır, əks təqdirdə isə onlar kortəbii surətdə hərəkət etmiş olardılar. K.Marks göstərmişdir ki, “azadlıq səltənəti” olan kommunizm cəmiyyəti ancaq dərk edilmiş obyektiv qanunlar əsasında qurula bilər. Bu qanunlara, onların başlıca tələblərinə etinasızlıq isə labüd olaraq fəaliyyətin səmərəsizliyi ilə nəticələnir.

Sov.İKP MK-nın son illərdəki bir sıra qərarlarında, xüsusilə Mərkəzi Komitənin oktyabr (1964) plenumu və sonrakı plenumlarının, XXIII qurultayın qərarlarında ictimai həyatımızda subyektivizmə, volyuntarizmə, obyektiv qanunlara etinasızlıq hallarına qarşı çox ciddi mübarizə aparılması göstərilmişdir. Həmin qərarlarda qeyd edilir ki, ölkəmizdə kənd təsərrüfatında müşahidə edilən müəyyən gerilik sosialist xalq təsərrüfatının obyektiv inkişaf qanunlarının, xüsusilə xalq təsərrüfatının planauyğun proporsional inkişaf qanununun, geniş sosialist təkrar istehsalı qanununun və s. başlıca tələblərinin nəzərə alınmaması, bəzi hallarda onların pozulması ilə izah olunur. Kənd təsərrüfatının planlaşdırılmasında yol verilən sərbəstlik, planlaşdırmanın elmi əsaslarının pozulması halları göstərilən geriliyin səbəblərindən biridir.

Bütün bu göstərilən cəhətlərə görə qanun probleminin öyrənilməsi, materialist dialektikanın əsas qanunlarının elmi təhlili, bu qanunların qarşılıqlı əlaqəsi və subordinasiyasının müəyyən edilməsi hazırda ciddi əhəmiyyət kəsb edir. Oxucuya təqdim etdiyimiz bu kitabça həmin məsələlərin həllinə müəyyən dərəcədə kömək etmək məqsədini güdür.

Son dərəcə bəsit təfəkkürə malik ən qədim əcdadımızın belə, xarici aləmdəki “qəribə” ahəngdarlıq haqqında müəyyən mülahizələri olmuşdur. Əməli fəaliyyət prosesində əldə etdiyi təcrübi bilik sayəsində o, yaxşıca bilirdi ki, onun yaşaması üçün maddi nemətlər lazımdır, bilirdi ki, məsələn, toxumu səpdikdən sonra gələcəkdə yaxşı məhsul götürmək üçün ona xidmət etmək: suvarmaq, istidən və soyuqdan qorumaq və s. lazımdır. Uzun müşahidələr nəticəsində qədim insanlar bitkilərin və heyvanların təbiətinə, ayrı-ayrı təbiət hadisələrinə dair (yağış, külək, hava və s.) müəyyən biliklər əldə etmişlər. Lakin bilavasitə praktikadan alınan bu empirik biliklər yalnız təzahürlərə əsaslanır və onları əks etdirirdi. Onlar hadisələrin mahiyyətini, tabe olduqları qanunları aşkar edə bilməzdi.

Təfəkkürün sonrakı inkişaf mərhələsində insanlar xarici aləmdəki ahəngdarlığın mahiyyəti haqqında düşünür, oradakı qanunları aşkar etməyə çalışırlar. Lakin təfəkkürün inkişaf səviyyəsinin hələ də aşağı olması üzündən onların bu cəhdi əsasən hadisələrin ilahiləşdirilməsi ilə nəticələnirdi. Təbiətdə baş verən hadisələr arasındakı əlaqələrin əsil mahiyyətini və səbəblərini bilmədiklərindən insanlar bunları müəyyən bir ilahi qüvvənin fəaliyyəti nəticəsi hesab edirdilər. Guya hadisələr həmin qüvvənin fəaliyyəti sayəsində müəyyən, məqsədəuyğun şəkildə yaradılıb yerləşdirilir. Allahın varlığının teleoloji sübutu da məhz bu cür mülahizələrdən doğur.

Bütün dinlər tərəfindən əsas götürülən bu nöqtəyi-nəzər sonralar idealist (xüsusilə obyektiv idealist) fəlsəfi məktəblər tərəfindən də müxtəlif şəkillərdə başlıca müddəə kimi qəbul edilmiş və idealist teleologiya təliminin əsasını təşkil etmişdir.

İlk materialist fəlsəfi məktəblərin nümayəndələri ümumiyyətlə insan biliyinin, xüsusilə elmi təfəkkürün inkişaf nəticələrinə istinad edərək aləmdə baş verən dəyişmə və hərəkətdəki ahəngdarlığın əsasında müəyyən qanunauyğunluğun olduğu fikrini söyləmişlər. Qədim dövrün bütün materialist məktəblərinin, qanun və qanunauyğunluq haqqında təlimlərinə xas olan səciyyəvi cəhət bu idi ki, onlar aləmin məhz hansı qanunlar əsasında dəyişib inkişaf etdiyindən daha çox, onun ümumiyyətlə qanunauyğun surətdə, yaxud

ümumi bir qanun əsasında dəyişdiyindən və inkişaf etdiyindən bəhs etmişlər. Qədim hind fəlsəfi məktəblərində karma, dxarma, rita; qədim Çin fəlsəfi məktəbi olan daosizmdə dao; qədim yunan fəlsəfi məktəblərində loqos, anage və s. adlandırılan bu ümumi qanun təbiətdəki dəyişilmə və inkişafın, cəmiyyətin irəliyə doğru hərəkətinin və hətta ayrı-ayrı fərdlərin fəaliyyətinin əsasında durur.

Müxtəlif adlar daşımalarına baxmayaraq bu ümumi qanunun mahiyyəti qədim dövrün fəlsəfi məktəbləri tərəfindən, demək olar, eyni şəkildə izah edilir. Rita, dao, loqos xarici aləmin təbii zəruri qanunu olmaqla şeylərin hərəkət və dəyişməsinin əsasını təşkil edir. Əbədi və sonsuz olan qanun maddi varlıqla bağlıdır və onun vasitəsilə təsir göstərir, ümumi mahiyyət olmaqla o, özünün atributları vasitəsilə gerçəklikdə təzahür edir. Bir sözlə, ümumi qanun və onun atributları xarici aləmdəki yaranma və məhv olmanın, hərəkət və dəyişmənin, müxtəlifliyin əsasında durur. Məsələn, Heraklit fəlsəfəsinin ümumi ruhundan aydın olur ki, "...Loqos daimi, dəyişməz qanun, zərurət və ya şeylərin dəyişilməsinin ölçüsü deməkdir; loqos maddi ilk başlanğıcın (odun) özünün müxtəlif hallarına dəyişilməz münasibəti deməkdir, ona görə də loqos vahiddən çoxu, çoxdan isə vahidi əmələ gətirən "yuxarıya və aşağıya yoldur"¹.

Beləliklə, biz görürük ki, dünyadakı qayda və ahəngdarlığı ifadə edən rita, dao, loqos, ümumi qanun, zərurət, maddi əsasdan kənarında mövcud olan və təsir göstərən bir şey deyildir. O, əbədi və sonsuz mövcud olan kainatın əbədi və sonsuz qanunudur.

Antik fəlsəfəni sonrakı metafizik fəlsəfə ilə müqayisə edərək F. Engels göstərir ki, antik fəlsəfənin aləmə ümumi və bilavasitə baxışı onun sonrakı fəlsəfəyə nisbətən həm nöqsanı, həm də üstünlüyü idi. Ümumi meyl, qayda və qanunlardan bəhs etməsi onun üstünlüyünü, lakin bu qayda və qanunlar xüsusi halların, konkret əlaqə və münasibətlərin tədqiqindən çıxarılmadığına görə həmin xüsusiyyət eyni zamanda onun nöqsanını təşkil edir. Məhz ona görə də

¹ Ф.Х. Кессиди. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского, М., 1963, стр. 82.

fəlsəfənin sonrakı inkişaf yolu zəruri surətdə daha konkret əlaqə və münasibətlərin tədqiqinə doğru dərinləşməkdən ibarət olmalı idi.

Yeni dövrün elmi və fəlsəfi inkişafındakı başlıca meyl, köhnə sxolastik metodun məhvindən, onun yeni, bilavasitə təbiətin özünü öyrənən təcrübi elm və fəlsəfə ilə əvəz edilməsindən ibarətdir. İlk zamanlar arzu şəklində meydana çıxan bu meyl getdikcə təkidlə tələb edilir və ən nəhayət, elmi inkişafın başlıca zəruri prinsipinə çevrilir. F. Bekon yazır ki, “təbiət fəlsəfəsi adı altında mən utopik, yaxud yüksək seyrilər tüstüsündə uçub dağılan fəlsəfəni deyil, həyata tətbiqi olan və insan yaşayışı müsibətlərinin yüngülləşməsi üçün fəal çalışan fəlsəfəni başa dü- şürəm”.

Təbiətşünaslığın müxtəlif sahələrində — fizika, kimya, biologiya, riyaziyyat və xüsusilə mexanika sahəsində çoxlu konkret qanunlar kəşf edildiyi bir şəraitdə bu qanunlar arasında olan ümumi cəhətlər mütəfəkkirlərin diqqətini çəlb etməyə bilməzdi. Məhz bu dövrdə qanun kateqoriyasının dəqiqləşdirilməsi, ona dövrün ümumi ideya səviyyəsi ilə əsaslandırılmış tərif verilməsi filosoflar qarşısında mühüm bir vəzifə kimi dururdu. Bu vəzifəni yeni dövr filosoflarından Bekon, Spinoza, Holbax və başqaları yerinə yetirmişlər. Onların qanun haqqındakı təlimlərinin aşağıdakı ümumi və xarakterik cəhətlərini göstərə bilərik:

1. Təbiət qanunlarının obyektivliyi, yəni onların qəbiətin özünə xas olması və onun zəruri mahiyyətindən irəli gəlməsi, həmin qanunların insanlar tərəfindən dərk olunması qəbul edilir.

2. Qanunlarda ifadə edilən obyektiv əlaqələrin bir sıra əlamətləri — ümumilik, zərurilik, daxili xarakter daşıma, mühüm olma — düzgün müəyyən edilir; bu isə öz növbəsində həmin filosofların bir sıra kateqoriyalar arasındakı dialektik əlaqəni düzgün başa düşməyə yaxınlaşdırır.

3. Səbəbiyyət, zərurət, mahiyyət və qanun kateqoriyalarını eyniləşdirməklə onlar əsasən aləmdə olan təsadüfi əlaqələrin obyektivliyini inkar etmiş olurlar. Bunun nəticəsində də onlar insanların ictimai— dəyişdirici fəaliyyətini — azadlığı—inkar etməklə fatalizmə yuvarlanırlar.

4. Dövrün ümumi elmi bilik səviyyəsinə əsaslandıqlarına görə (bu dövrdə isə ən inkişaf etmiş elm sahəsi yer və göy cisimləri

mexanikası idi) onlar materiyanın müxtəlif hərəkət formalarının və bu hərəkət formalarına məxsus qanunları mexaniki hərəkətə və mexanika qanunlarına müncər edirlər, yəni qanundan ancaq mexaniki qanun mənasında bəhs edirlər.

5. Ona görə də insana da təbiətin bir hissəsi kimi, sadəcə bir mexanizm kimi baxdıqlarından həmin filosoflar ictimai inkişafın spesifik qanunlarını görə bilmir və yuxarıda göstərdiyimiz kimi mexanika qanunlarını cəmiyyət həyatına da şamil edirlər.

XIX əsrin əvvəllərinə qədər qanun problemi sahəsində atılan addımlar əsasən qanunun obyektivliyini, xarici aləmin özünə məxsus olmasını qeyd etməkdən və ən yaxşı halda onun bəzi səciyyəvi cəhətlərini birtərəfli, natamam göstərməkdən ibarət olmuşdur. Təbiətşünaslığın bir sıra sahələrində konkret qanunların kəşf edilməsi qanun haqqında ümumi təlimin yaranması üçün zəruri əsas olsa da, kifayət deyildi. Lakin sonrakı dövrdə həm təbiətşünaslıq sahəsində əldə edilmiş bir sıra mühüm elmi nailiyyətlər, qanunların dərk olunması, həm də bu nailiyyətlərin filosoflar tərəfindən ümumiləşdirilməsi cəhdləri qanun probleminin bütövlüklə öyrənilməsi və qanun kateqoriyasının özünün əsas əlamətlərinin bütöv və əlaqədar şəkildə təhlili üçün, bu kateqoriyanın ümumiyyətlə kateqoriyalar sistemində tutduğu yerin düzgün müəyyən edilməsi üçün zəruri və kafi əsas təşkil etdi. Qanun probleminin ümumi inkişafında Hegelin xidmətləri də az deyildir. Hegel qanun kateqoriyasının başlıca əlamətlərini, demək olar, düzgün göstərmişdir. Onun nəzərinə qanun hadisələrdəki zahiri cəhətləri deyil, mahiyyəti, onların ümumi dəyişilməsində sabit qalan və deməli, müəyyən qrup hadisələr üçün ümumi olan cəhəti əks etdirir. Hegelin qanun haqqındakı təlimində biz əvvəlki təlimlərin dialektik sintezini, yəni onlarda olan bəzi cəhətlərin təkrarını görürük, lakin bu təkrar yeni əsasda, elmin əldə etdiyi yeni nailiyyətlər əsasında olan təkrardır.

Bir sıra dahiyənə sezmələrinə baxmayaraq¹ Hegelin təlimi öz məzmununa və hətta şərh üsuluna görə son dərəcə mistikdir. Qanuna

¹ V.I.Lenin göstərir ki, Hegel gerçəkliyin dialektikasını ideyalar, anlayışlar dialektikasında dahiyənə surətdə sezməmişdir.

o, təbiət və cəmiyyətin insan tərəfindən dərk edilməsinin pillələri kimi yox, əzəli surətdə xarici aləmin özünə xas olan qanunlar kimi yox, mütləq ideyanın öz inkişafının daxili qanunları kimi baxır. Bir sıra müsbət cəhətləri olsa da, qanuna ümumi və mücərrəd tərif verməklə Hegel müxtəlif növ qanunauyğunluqların spesifikasiyasını, demək olar ki, təhlil etmir; bu qanunauyğunluqlar onun üçün dəyişməzdir, əvvəlcədən müəyyən edilmiş və həmişə sabit olaraq qalır. Başqa sözlə, Hegel, qanun və qanunauyğunluğa tarixilik nöqtəyi-nəzərindən yanaşmır.

Qanun anlayışının formalaşması və inkişafı tarixinə dair bu qısa məlumatı verməkdə məqsədimiz, bir tərəfdən, qanunun marksist anlayışının əvvəlki təlimlərlə əlaqəsini, digər tərəfdən, həmin təlimlərlə marksist təlim arasındakı əsaslı fərqi və hətta ziddiyyəti göstərməkdir.

QANUN NƏDİR?

Qanun aləmin obyektiv, mühüm, zəruri, ümumi, nisbi sabit və təkrar olunan, müəyyən şərait daxilində həmişə hadisənin inkişaf istiqamətini müəyyən edən daxili əlaqələrini ifadə edən fəlsəfi kateqoriyadır.

Belə bir tərif qanun anlayışının başlıca xüsusiyyətləri haqqında bizdə ancaq ümumi təsəvvür yaradır. F. Engelsin göstərdiyi kimi, ümumiyyətlə elmdə bu və ya digər prosesə verilən tərif hadisəni kobudlaşdırır, kasıblaşdırır, çünki hər bir tərif ən yaxşı halda hadisənin mühüm xüsusiyyətlərini ifadə edir, onun zənginliyi, rəngarəngliyi və müxtəlifliyi isə diqqətdən kənar qalır. Ona görə də qanun kateqoriyasının məzmunu haqqında hərtərəfli, dərin dialektik təsəvvür yaratmaq üçün tərifdə göstərilən hər bir xüsusiyyət üzərində qısaca da olsa dayanmalıyıq.

Qanunların obyektiv yaxud subyektiv təbiətə malik olması məsələsi fəlsəfənin əsas məsələsi ilə — şüurun materiyaya münasibəti ilə və bu münasibətin materialist və ya idealist mövqedən həll edilməsi ilə bilavasitə bağlıdır. V. İ. Lenin göstərirdi ki, təbiətdəki qanunauyğunluğu, "...qayda və zərurəti xarici obyektiv aləmin deyil, şüurun, zəkanın, məntiq və sairənin nəticəsi hesab etmək nəinki insan zəkasını təbiətdən ayırır, nəinki birincini ikinciyə qarşı qoyur, hətta təbiəti zəkanın bir hissəsi sayır, halbuki zəkani təbiətin kiçik bir hissəsi saymaq lazım idi... Təbiətin obyektiv qanunauyğunluğunu və bu qanunauyğunluğun insan beynində təqribən düzgün əks etdiyini qəbul etmək", "təbiətin zərurətini qəbul etmək və təfəkkür zərurətini onun nəticəsi hesab etmək materializmdir"¹. "Zərurəti, səbəbiyyəti, qanunauyğunluğu və sairəni təfəkkürü nəticəsi hesab etmək idealizmdir"².

Qanun probleminin izahında bu və ya digər idealist mütəfəkkirin təliminin təfərrüatına varmadan göstərə bilərik ki, onlar ümumiyyətlə iki qismə ayrılırlar: bir qismi xarici aləmdəki hadisələri

¹ V. İ. Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 157, 169.

² V. İ. Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 169.

təsadüflərin mexaniki yığını kimi, heç bir qayda və qanuna tabe olmayan qarmaqarışq bir yığın kimi qələmə verərək qanun və qanunauyğunluğu tamamilə inkar edir; digər qismi isə xarici aləmdəki qanunların mövcud olduğunu və təsir göstərdiyini qəbul etsə də, onların obyektivliyini inkar edir, onları insanın idrak aparatının məhsulu hesab edir. Bu axırıncı fikri aydın təsəvvür etməkdən ötrü aşağıdakı iki müddəanı misal gətirmək kifayətdir. Kant “Prolegomenlər” adlı əsərində yazır ki, “...Təbiətin ali qanunvericiliyi bizim özümüzdə, yəni bizim fəhmimizdə olmalıdır və biz ən ümumi qanunları təcrübə vasitəsilə təbiətdə axtarmamalıyıq, əksinə, özünün ən ümumi qanunauyğunluğu halında təbiəti yalnız bizim hissiyyat və fəhmimizdə olan mümkün təcrübə şərtlərindən hasil etməliyik”¹. Həmin fikir maxüst K. Pirson tərəfindən daha bariz şəkildə söylənmişdir: “Sözün elmi mənasında, qanun mahiyyət etibarı ilə insan ruhunun, insandan kənarında mənası olmayan məhsuludur. O öz varlığı ilə insan aqlının yaradıcı qüdrətinə borcludur. İnsan təbiətə qanun verir deyən iddiada, buna əks olan və təbiət insana qanunlar verir deyən iddiaya nisbətən daha çox məna vardır”².

Başqa məsələlərdə olduğu kimi, qanun probleminin izahında da idealist fəlsəfi sistemlər arasındakı fərq bir qayda olaraq ikinci-üçüncü dərəcəli, əksər hallarda isə ibarə müxtəlifliyinə əsaslanan fərqlərdir ki, bu ibarə müxtəlifliyi arxasında məzmun eyniliyi gizlənir. Sözdə, ifadə tərzində, bəzi hallarda isə mühüm olmayan məsələlərin həllində onlar bir-birindən az-çox fərqlənsələr də, “...əsas məsələdə: təbiətin obyektiv qanunauyğunluğunu inkar etməkdə... onların fikri birdir...”³. Onlar xarici aləmdən deyil, təfəkkürdən hasil edilmiş prinsiplərdən və qanunlardan, təbiət və bəşəriyyətə tətbiq edilməli olan əsas formal müddəalardan bəhs edirlər. Təbiət və insan isə bu prinsip və qanunlara uyğunlaşmalı olur. Bəs təfəkkür bu prinsipləri və qanunları haradan alır? Öz-özündənmi?⁴ Bəli, idealist filosoflara görə öz-özündən alır. İşin əslində isə “təfəkkür... heç bir

¹ И.Кант Прологомены, М.—Л., 1934, стр. 202—203.

² К.Пирсон. Грамматика науки СПб, 1911, стр. 111.

³ В. И. Ленин. Əsərləri, 14-cü çild, səh. 167.

⁴ Вак: F.Engels. Anti During, səh.33

zaman bu formaları öz-özündən hasil edə bilməz, ancaq xarici aləmdən hasil edə bilər. Beləliklə, məlum olur ki, bütün nisbət tamamilə əksinədir: prinsiplər tədqiqatın çıxış nöqtəsi deyil, onun son nəticəsidir; bu prinsiplər təbiətə və bəşər tarixinə tətbiq edilmir, oradan abstraksiya edilir; təbiət, bəşəriyyət prinsiplərə uyğunlaşmır, əksinə, prinsiplər yalnız təbiətə və tarixə uyğun gəldiyi dərəcədə düzgündür. Məsələyə yeganə materialist baxış bundan ibarətdir”¹.

Qanunların obyektivliyini inkar edən yuxarıdakı pöqtəyi-nəzər klassik pozitivizmin banilərindən olan O. Kontun təlimi, pozitivizmin inkişafında ikinci mərhələ adlandırılıla biləcək empiriokritisizm fələfəsi, empiriokritisizmin inkişafında son mərhələ olan neopozitivizm sistemləri içərisindən qırmızı xətt olaraq keçir. Müasir pozitivizmin görkəmli nümayəndələri R. Karnap, B. Rassel, O. Neyrat, A. Ayer və b. klassik pozitivizmdəki aqnostisizmi, onun qanunların, səbəbiyyət və zərurətin obyektivliyini inkar etmək, ümumiyyətlə insan idrakına şübhə ilə yanaşmaq və şeylərin mahiyyətinin dərk edilə bilməsi imkanını inkar etmək kimi cəhətlərini daha “ustalıq” və “incəliklə” müasir istilahlarla yeridirlər. Məsələn, Bertran Rassel özünün “İnsan idrakı” əsərində qanunları bir sıra instinktiv etiqadlarla bağlayır; səbəbiyyət əlaqəsinə inam, az və ya çox daimi obyektivlərin olmasına inam, xatirələrə olan şərti inam, səbəbiyyət qanunlarının məkan və zamanca arasıkəsilməz inam və sairə”² (Yunan səbəbiyyət təlimindəki vərdiş anlayışı ilə müqayisə et) onun fikrincə qanunun əsasını təşkil edir. Deməli, elmin müxtəlif sahələrində olan qanunlar bizdən asılı olmayan obyektiv məzmunu malik deyil ancaq bizim etiqadımızdan, ümumiyyətlə subyektdən asılıdır. Daha sonra “Səbəbiyyət əlaqələri” adlandırdığı başlıqda isə Rassel sübut etməyə çalışır ki, səbəbiyyət obyektiv olaraq mövcud deyil və onun mövcudluğu induksiya yolu ilə təcrübədən çıxarılmır, ancaq bizim buna inanmamıza əsaslanır³. Təbiətşünaslığın bir sıra son nailiyyətlərini subyektiv-idealist mövqedən şərh edərək, o, “Nə üçün mən xristian deyiləm?” adlı əsərində göstərir ki, “bu gün biz

¹ Yenə orada, səh.34

² Бах: Бертран Рассел. Человеческое познание. М., 1957, стр. 198-208

³ Бах: Бертран Рассел. Человеческое познание. М., 1957, стр. 198-208

müəyyən edirik ki, bizim təbiət qanunları hesab etdiklərimizin çoxu əslində insan şərtlilikləridir”¹.

Rassel və bir sıra digər pozitivistlər hələ Kantdan gələn belə bir ideyanı davam etdirirlər ki, əsil elmi qanunlar ancaq riyazi dəqiqliklə tənliklərdə ifadə edilən qanunlardır. Səbəbiyyət, Rasselin nəzərinə artıq köhnəlmişdir, hadisələr isə müxtəlif zamanlarda müxtəlif qanunlara — differensial tənliklərə tabe olurlar.

Qanunların, ümumiyyətlə elmin “riyaziləşdirilməsi” XIX əsrin axırı və XX əsrin əvvəllərində təbiətşünaslıqdakı böhran zamanı idealistlərin möhkəm yapışdıqları usullardan biri idi. Hal-hazırda da subyektivistlər bu üsuldən həvəslə istifadə edirlər. Elmi riyaziləşdirmə üsulunun mahiyyəti təkcə qanunların dairəsini məhdudlaşdırmaq deyil, həm də onların obyektiv məzmununu inkar etməklə subyektivləşdirməkdən ibarətdir.

Riyaziyyatın xarici aləmlə hər cür əlaqəsini tamamilə inkar edən V. Cems “Psixolojiyanın prinsipləri” əsərində yazır ki, aprior elmlər adlanan məntiq və riyaziyyat elmləri barəsində mənim tezisim ondan ibarətdir ki, bunlar təbiətdə bizə bəlli olan dünya qaydasının təbii elmlərdən də daha az dərəcədə nəticəsidir... Xalis elmlər təcrübəsini kenezisinə heç bir dəxli olmayan müddəalar sistemindən ibarətdir².

Pozitivizmin yeni nümayəndələri qanunların obyektivliyini inkar etmək üçün çox müxtəlif vasitələrdən istifadə edirlər. Onlar, məsələn, qanunun ifadə etdiyi əlaqələri və ya predmetlər arasındakı münasibəti funksional asılılıq kimi izah edirlər. Kuya qanunların ifadə etdiyi əlaqələrin bir qütbündə duran predmet və hadisələr başqa qütbə duran predmet və hadisələrə nəzərən funksiya kimi çıxış edir, ikincilər isə birincilərə nəzərən arqument olur. Funksional asılılıq isə, bizə məlum olduğu kimi elə iki kəmiyyət arasındakı asılılığı bildirən riyazi ifadədir ki, həmin kəmiyyətlərdən birinin (arqument) dəyişməsilə digəri də (funksiya) ona müvafiq olaraq dəyişir və əksinə, onlardan birinin (arqument) sabitliyi başqasının da sabitliyi deməkdir.

¹ Б. Рассел. Почему я не христианин? М., 1958, стр. 13-14.

² Бах: Г. У. Эллс, Прагматизм – Философий империализма, М., 1955, стр. 91

Göründüyü kimi funksional asılılıq hələ səbəb-nəticə əlaqəsi deyildir. Məsələn, düzxətli bərabərsürətli hərəkətdə gedilən yol zamandan asılıdır, başqa sözlə, yol (z) zamanın (I) funksiyasıdır. Lakin bu o demək deyildir ki, zaman yolun səbəbidir. Bir də ki, bu iki anlayışı bir-birilə müqayisə etmək özü düzgün deyildir, çünki onlardan biri — səbəbiyyət əlaqə, digəri isə — funksional asılılıq — riyazi ifadədir.

Pozitivistlərin qanunu funksional asılılıqla əvəz etmək cəhdinin mənası tamamilə aydındır. Bununla onlar səbəb və nəticə əlaqəsini qanundan kənar etmək, onun ümumi əlaqə forması olmasını inkar etmək məqsədini güdürlər; digər tərəfdən, qanun anlayışının məzmununu ancaq riyazi surətdə ifadə oluna bilən əlaqə və münasibətlərlə məhdudlaşdırırlar. Bütün digər əlaqələr isə qanundan kənar qalır. Əvvələn, qanunun funksional asılılıq kimi müəyyən edilməsi və ancaq riyazi surətdə ifadə oluna biləcək hadisələrə qanun hüququ verilməsi onun məzmununu daraldır. V.İ. Lenin yazır ki, ...funksiya anlayışı “elementlərin asılılığını” ancaq o zaman dürüst ifadə edə bilər ki, tədqiqatın nəticələrini ölçülən kəmiyyətlərlə ifadə etmək mümkün olsun, — bu isə hətta kimya kimi elmlərdə də ancaq qismən mümkündür”. Deməli, pozitivizm bu çərçivədən kənar çıxan sahələrdə qanunun olduğunu inkar edir; ikincisi, funksional münasibətlər qanun kimi ifadə olunsalar da, onlar ümumi əlaqənin müəyyən bir xüsusi halıdır. İki hadisənin, iki kəmiyyətin qarşılıqlı asılılığını ifadə edən funksional asılılıq hadisələrdəki səbəbiyyət əlaqəsini göstərmir; hər bir konkret halda səbəblə nəticə arasında müəyyən zaman və məkan ardıcılığı, birinin yaradan, digərinin yaradılan, birinin təyin edən, digərinin təyin edilən olduğu halda funksional asılılıq riyazi idrak aparatı kimi çıxış etdiyindən ona daxil olan elementlərdə (funksiya və argument), göstərilən əlamətlər yoxdur, bu elementlər şərtlərdən asılı olaraq yerlərini dəyişə bilər, buna görə də onlardan biri digərini təyin etmir və s.

Müasir pozitivizmin geniş yayılmış cərəyanlarından olan pragmatizm fəlsəfəsində qanun məsələsindəki subyektivizm xətti daha aydın şəkildə özünü göstərir. Pragmatizmin banilərindən olan V. Cems qanun məsələsində materializm və idealizm arasındakı əksliyi aydın təsvir edir və buna görə də var gücü ilə materializmi

təkzib etməyə cəhd edir. O yazır ki, materializm tamamilə, spiritualizm və ya teizmin əleyhinədir. “Materializm iddia edir ki, hadisələrin gedişi təbiətin fiziki qanunları ilə idarə olunur... Spiritualizmə görə isə ruh tək cə dünya proseslərinin şahidi və qeydiyyatçısı deyil, həm də şeylərin gedişinə fəal təsir edir”¹. Subyektivizm pragmatizmin idrak nəzəriyyəsində, xüsusilə onun həqiqət haqqındakı təlimində daha aydın surətdə nəzərə çarpır. İdrakı subyektiv təcrübə² ilə bağlayan pragmatistlər qanun və kateqoriyaları insanın fəaliyyətindəki alətlər adlandırırlar. Həm də, bu alətlər insanın subyektiv meyindən və iradəsindən asılı olaraq müxtəlif məzmunlu ola bilərlər.

Beləliklə, biz Kant fəlsəfəsi, pozitivizm (klassik pozitivizm, maxizm və neopozitivizm) və bir sıra müasir burjuva fəlsəfi sistemləri üçün ümumi olan, materializmə qarşı mübarizədə onları birləşdirən belə bir fikri müəyyən etdik: təbiətin özünə xas olan obyektiv qanunauyğunluq yoxdur, o ancaq “mütləq əqlin”, “mütləq ruhun”, insan şüurunun məhsuludur.

V. İ. Lenin göstərir ki, bütün bu qəbildən olan fəlsəfi “iznləri” ümumiləşdirən cəhət onların hamısının “şərik olduğu əsas ideyanı qəbul etməkdir, yəni təbiətin obyektiv qanunauyğunluğunu inkar etmək və bu və ya başqa “təcrübə şəraitini”, bu və ya başqa bir prinsipləri, postulatları, müddəaları təbiətin deyil, subyektiv, insan şüurunun məhsulu hesab etməkdir”³.

Lakin gerçəklik, mütəffəkirlərin onu necə izah etməyindən asılı olmayaraq, nəinki insan, hətta ümumiyyətlə üzvi aləm olmadıqda belə, özünün obyektiv qanunları əsasında inkişaf etmişdir; insan isə təbiətin inkişafının müəyyən pilləsində yaranmışdır. Deməli, insan, onun iradəsi, istək və arzusu, ümumiyyətlə şüuru xarici aləmin qanunauyğunluğunun yaradıcısı ola bilməz.

Aləmin qanunlarının obyektivliyi, əvvələn, onda özünü göstərir ki, onlar insan tərəfindən nə məhv edilə, nə də yenidən yaradıla bilməz. İnsanlar öz istək və arzularından asılı olaraq mənafeələrinə uyğun gəlməyən qanunları başqa, uyğun gələnləri ilə əvəz edə

¹ В.Джемс. Прагматизм, СПб, 1910, стр.61

² Бак: В.И.Ленин. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 145-155.

³ В.И.Ленин. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 169.

bilməz, yəni qanunlar bizdən asılı olmadan, bizim şüurumuzdan kənarında mövcuddur.

Qanunların obyektivliyi, ikincisi, o deməkdir ki, həmin qanunların təsiri bizim onları bilib-bilməməyimizdən asılı deyildir. Dərk olunmuş qanunla hələ dərk olunmamış qanun arasında obyektivlik nöqtəyi-nəzərindən heç bir fərq yoxdur. Fərq ancaq dərk edilmiş qanunlarla dərk edilməmiş qanunların insanların əməli fəaliyyətində oynadıqları rolun müxtəlifliyindədir. Əgər insan qanunları dərk etmişsə, onların təsir dairəsini məhdudlaşdırır və ya genişləndirə bilər, təsir istiqamətini dəyişdirə bilər. Beləliklə də, həmin qanunlar bir növ “cilovlanır” və insanın məqsədlərinə xidmət edən bir qüvvəyə çevrilir. Əksinə, əgər qanunlar dərk edilməmişsə, insanlar onların kortəbii təsirinə məruz qalırlar.

Üçüncüsü, qanunların obyektivliyi onda təzahür edir ki, onların təsiri bizim mənafeyimizə uyğun gəlib-gəlməməsindən, bizə xeyirli və ya zərərli olmasından asılı deyildir.

Qanunların obyektivliyi, nəhayət, o deməkdir ki, insanlar ancaq həmin qanunların tələblərinə uyğun prosesləri həyata keçirə bilərlər.

Hər bir qanun nəticə etibarlı ilə müəyyən tip əlaqədir. Bu əlaqə ya eyni sinfə mənsub olan müxtəlif hadisələr arasında, ya müxtəlif sinfə daxil olan predmet və hadisələr arasında, yaxud eyni sinfə daxil olan çoxlu hadisələrin müxtəlif tərəfləri, xüsusiyyətləri (xüsusiyyət özü də müəyyən əlaqə və münasibətdə təzahür edir) arasındakı əlaqə ola bilər.

Lakin predmet və hadisələr arasındakı bu əlaqələr olduqca müxtəlifdir. Onların bəziləri mühüm, bəziləri qeyri-mühüm, bir qismi zəruri, digər qismi təsadüfi, nisbətən daimi və keçici əlaqələrdir. Qanun bunların hamısını yox, ancaq mühüm əlaqələri əhatə edir. V.İ. Lenin göstərir ki, qanun münasibətdir. Mahiyyətlərin münasibəti və ya mahiyyətlər arasında münasibətdir. “Qanun və mahiyyət yekcins (bir sırada duran) və ya, daha doğrusu, eyni dərəcəli anlayışlardır, bu anlayışlar hadisələrin, dünyanın isə insan tərəfindən dərk olunmasının dərinləşdiyini ifadə edir”¹.

¹ V.İ. Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh.151.

“Qanun anlayışı dünya prosesindəki vəhdət və əlaqənin, qarşılıqlı asılılıq və bütövlüyün insan tərəfindən dərk edilməsi pillələrindən biridir”¹.

Yuxarıda verdiyimiz tərifdən görüldüyü kimi, qanun zəruri və ümumi əlaqələrin ifadəsidir. Hazırda zərurətlə təsadüfün dialektik vəhdəti nəzərə alınarsa, aydın olar ki, qanun zəruri əlaqələri ifadə etməklə təsadüfi inkar etmir. Burada ancaq hadisələrin təsadüfi cəhətlərindən sərfnəzər edilir və zəruri cəhətləri ümumiləşdirilir. Başqa sözlə, zəruri əlaqələri ifadə edən qanunun dərk edilib istifadə olunması əslində mümkün ola biləcək təsadüfi halların maksimum nəzərə alınması deməkdir. Təsadüflər nə qədər çox nəzərə alınarsa, zəruri əlaqələr, yəni qanun bir o qədər bariz şəkildə üzə çıxar.

Lakin qanun hər cür zəruri əlaqələri deyil, yalnız mühüm olan və ümumi xarakter daşıyan, hadisələrin dəyişilməsi prosesində sabit qalan və deməli, təkrar olunan zəruri əlaqələri ifadə edir. Engelsin təbirincə desək, qanun təbiətdə ümumiliyin formasıdır. Qanunla ifadə olunan əlaqələrin ümumiliyinin iki cəhətini xüsusi qeyd edək: bir tərəfdən, qanun ya xarici aləmdəki bütün hadisələri və hətta insan təfəkkürünü belə (ən ümumi qanunlar) və yaxud müəyyən sahədəki hadisələrin hamısını müəyyən cəhətdən ifadə edir (ümumi və xüsusi qanunlar). Əgər belə demək mümkünsə, bu, məkandakı ümumilikdir; digər tərəfdən isə qanunun ifadə etdiyi əlaqələr müəyyən qrup hadisələrin inkişafında, onların bir-birini əvəz etməsində əvvəldən axıra qədər və həm də onların hamısında təsir göstərir və ya onun müəyyən mərhələlərində təzahür edir, təkrar olunur, başqa sözlə, bir-birini əvəz edən eyni cinsli hadisələrin hamısında mövcud olur. Bu ümumilik isə zamanda olan ümumilikdir.

Ümumi ilə təkin dialektikasına əsaslanaraq göstərməliyik ki, ümumi əlaqə və münasibətləri ifadə etməklə qanun əslində tək hadisələri ifadə etmiş olur, lakin onları təklik xüsusiyyətlərinə görə deyil, ümumilik xüsusiyyətlərinə, ümumi əlaqə və münasibətlərinə görə ifadə edir. Bir sözlə, qanun abstrakt ümumini deyil, “özündə əlahiddənin, fərdinin, ayrıcanın zənginliyini (əlahiddənin və

¹ Yenə orada, səh.150

ayrıcanın bütün zənginliyini) təcəssüm etdirən...”¹ ümumini ifadə edir.

QANUNLARIN ÜMUMİLİK DƏRƏCƏSİNƏ GÖRƏ TƏSNİFATI

Artıq göstərildiyi kimi, qanun həmişə əlaqələri ifadə edir. Təkcə bir hadisədə olan və başqalarında təkrar edilməyən əlaqələri ifadə edən qanun mövcud deyildir. Lakin qanunda ifadə olunan əlaqələrin ümumilik dərəcəsi eyni olmur, yəni qanunun ehtiva etdiyi predmet və hadisələrin həcmi zamanca və məkanca müxtəlif ölçüdə olur. Qanunların bir qismi hər zaman və hər bir şəraitdə gerçəkliyin bütün sahələrində təsir göstərir; digər qismi isə gerçəkliyin müəyyən sahəsinə mənsub olan bütün hadisələrin inkişafında əvvəldən axıra qədər təsir göstərir; nəhayət, elə qanunlar da var ki, onlar müəyyən qrup hadisələrdə və ya ancaq onların müəyyən inkişaf mərhələsində təsir göstərir. Birinci növ qanunlar ən ümumi, ikincilər— ümumi, üçüncülər isə — xüsusi qanunlar adlanır².

MATERIALİST DİALEKTİKANIN ƏN ÜMUMİ (ƏSAS) QANUNLARI

Ən ümumi qanunlar dedikdə materialist dialektikanın əsas qanunları — əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi, kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi və inkarı inkar qanunu nəzərdə tutulur. Bu qanunlar F.Engelsin dediyi kimi təbiət, cəmiyyət və insan təfəkkürü inkişafının ən ümumi qanunlarıdır³.

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh.92

² Qanunların ümumi və xüsusi qanunlara ayrılmasına konkret yanaşılmalıdır; bu bölgü nisbi xarakter daşıyır. Konkret tədqiqat obyektindən asılı olaraq bir qanun müəyyən qrup hadisələr üçün ümumi, digər qrup üçün isə xüsusi qanun kimi çıxış edə bilər.

³ Bax: F.Engels. Təbiətin dialektikası. Azərnəşr, 1966, səh.44

Məsələnin mahiyyətini daha aydın təsəvvür etmək üçün həmin ümumi qanunların qısaca təhlili və onların materialist dialektikanın kateqoriyaları ilə münasibətinin göstərilməsi üzərində dayanaq.

ƏKSLİKLƏRİN VƏHDƏTİ VƏ MÜBARİZƏSİ QANUNU

V.İ.Lenin əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanununu dialektikanın nüvəsi adlandırır, çünki bu qanun bizə hərəkət və inkişafın mənbəyinin nədə olduğunu açıb göstərir.

Marksizmə qədərki fəlsəfənin axıra qədər ardıcılıqla həll edə bilmədiyi, dolaşib qaldığı məsələlərdən biri də inkişafın¹ mənbəyi, məsələsi olmuşdur. İdealist filosoflara görə inkişafa səbəb ya obyektiv, mütləq ideya (obyektiv idealizm) və ya fərdi insan şüurudur (subyektiv idealizm). Metafizik materialistlər isə son nəticədə inkişafın mənbəyini materiyadan xaricdə olan müəyyən bir qüvvədə axtarırdılar.

Məsələyə ümumi cəhətdən yanaşsaq, fəlsəfə tarixində inkişaf haqqında iki başlıca konsepsiya olduğunu görürük: birinci konsepsiya inkişafı sadəcə böyümə və kiçilmə, təkrar kimi, ikinci konsepsiya isə əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi kimi başa düşür. Hərəkətin birinci konsepsiyasında öz hərəkət, onun hərəkətverici qüvvəsi, onun mənbəyi, onun motivi kölgədə qalır (yaxud bu mənbə xaricə keçirilir — allah, subyekt). İkinci konsepsiyada başlıca diqqət məhz “öz” hərəkəti mənbəyinin dərk olunmasına yönəldilir.

Birinci konsepsiya ölgündür, solqundur, qurudur. İkincisi — həyatidir. Yalnız ikinci konsepsiya bütün mövcudatın “öz hərəkətinin” açarını verir; yalnız bu konsepsiya “sıçrayışların”, “tədricilikdə fasilənin”, “əksliyə çevrilmənin”, köhnənin məhv olmasının və yeninin yaranmasının açarını verir”².

¹ İnkişaf özü müxtəlif fəlsəfi məktəblər tərəfindən müxtəlif cür və hər bir halda həmin termin materialist dialektikanın başa düşdüyü inkişafı ifadə edir

² V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh.382.

Göstərilən bu iki konsepsiyanın əsasında predmet və hadisələrə yanaşmaq üsulu, onları öyrənmək üsulu durur. Nə qədər ki, biz, şeyləri sükunət halında və cansız şəkildə, hər birini ayrılıqda, birini başqasının yanında və birini digərinin ardınca tədqiq edirik, əlbəttə, bunlarda heç bir ziddiyyətə təsadüf etmirik. Biz burada ancaq müəyyən xassələrə rast gəlirik ki, onların da bir qismi ümumidir, bir qismi fərqlidir və ya hətta bir-birinə aiddir. Sonuncu halda onlar müxtəlif şeylərə xas olduqlarından bunlar arasında heç bir ziddiyyət olmur. Bu müşahidəmiz çərçivəsi daxilində biz adi, metafizik təfəkkür üsulu ilə də keçinirik. Lakin elə ki, biz şeyləri hərəkətdə, dəyişmədə, qarşılıqlı təsir şəraitində tədqiq etməyə başlayırıq, o zaman vəziyyət tamamilə dəyişir, biz dərhal ziddiyyətlərlə üz-üzə gəlirik. Hərəkət özü ziddiyyətdir; sadəcə bir mexaniki yerdəyişmə yalnız ona görə baş verə bilir ki, cisim eyni bir anda həm olduğu yerdə, həm də başqa bir yerdə olur. Bu ziddiyyətin daim meydana gəlməsi və eyni zamanda həll olunması məhz; hərəkətdir¹.

Doğrudan da, biz xarici aləmə və insan təfəkkürünün inkişafına nəzər saldıqda bütün predmet və hadisələrin bir-birinə zidd olan iki tərəfi: müsbət və mənfi, vaxtı keçmiş və gələcəyi olan, ölüb getməkdə olan və yeni yaranan tərəfləri olduğunu görürük. Məhz, bu tərəflər arasındakı mübarizə inkişafın mənbəyini təşkil edir.

Burjua filosofları və sosioloqları real gerçəklikdə əksliklərin olduğunu inkar edirlər. Onların iddiasına görə əksliklər ancaq fikir, təfəkkür sahəsinə aiddir. Məsələn, müasir semantik fəlsəfənin nümayəndələri sübut etməyə çalışırlar ki, real aləmdə heç bir əkslik yoxdur. Əksliklər ancaq insanların istifadə etdikləri sözlərə müxtəlif əks mənə vermələrindən irəli gəlir. Deməli, əgər insanlar arasında sözlərin eyni mənada başa düşülməsi təmin edilərsə, hər bir əkslik, ziddiyyət ortadan qalxmış olar. Semantik filosoflar buradan da belə bir nəticəyə gəlirlər ki, elmin və xüsusən fəlsəfənin əsas vəzifəsi insanlar arasında sözlərin vahid mənalılığını təmin etməkdən ibarət olmalıdır.

Müasir praqmatizmin nümayəndələrindən olan Sidney Huk Aristotel məntiqinə isnad edərək göstərir ki, əkslik xarici aləmin

¹ Bax: F.Engels. Anti-During, səh.113-114.

predmet və hadisələrində deyil, onlar haqqındakı mühakimələrdə, müddələrdə, sübutlarda mövcud ola bilər.

Obyektiv gerçəkliyin dialektik inkişafı predmet və hadisələrin özlərinə xas olan əksliklərin yaranması və mübarizə yolu ilə həll olunması deməkdir. Təbiət, cəmiyyət və insan təfəkkürünün inkişafında elə bir hadisə tapılmaz ki, onun daxilində bir-birinə zidd iki tərəf olmasın. Bütün hadisələrə xas olan əksliklərin qarşılıqlı asılılığı və mübarizəsi onların varlığını və inkişafını təyin edir. Ona görə də deyə bilərik ki, əksliklər olmasaydı, kainatın inkişafı da olmazdı. Hərəkətin müxtəlif formalarına xas olan əksliklər misalında bunu aydın görmək olar. Əvvələn, hərəkətin özü əksliklərin vəhdəti və mübarizəsidir. Hegel yazır ki, “biz ümumiyyətlə hərəkət haqqında fikirləşdikdə deyirik: cisim bir yerdə durubdur və sonra o, başqa bir yerə keçir. Cisim hərəkət etdiyi zaman, o, daha birinci yerində olmur, lakin həmçinin ikinci yerində də olmur; əgər o iki yerin birindədirsə, deməli, sükunət halındadır. Cisim iki yer arasındadır deyilsə, ona bənzər ki, heç bir şey deməyəsən, çünki bu halda cisim yenə də bir yerdədir; deməli, həmin çətinlik yenə də göz qabağındadır. Hərəkət etmək isə o deməkdir ki, cisim bu yerdə olsun, eyni zamanda da bu yerdə olmasın; bu — məkan və zamanın kəsilməzliyidir, hərəkəti də məhz bu kəsilməzlik mümkündür¹.

V.İ.Lenin bu sözlərə diqqət yetirərək deyir ki, hərəkətin ancaq nəticəsini görəndə və onu sükunət hallarının yığını hesab etməklə dialektik əkslikləri rədd edən metafiziklərdən fərqli olaraq, Hegel hərəkəti zaman və məkan kəsilməzliyi və kəsilməzliyinin vəhdəti kimi başa düşür. Doğrudan da, biz hərəkətdə olan bir cismin məkandakı vəziyyətini təmin edərkən, buna ancaq hərəkətin müəyyən formasına nəzərən və nisbi sürətdə nail oluruq. Ümumiyyətlə hərəkətə nəzərən isə, o cisim eyni zamanda həm müəyyən nöqtədə olur, həm də olmur.

Yer üzərindəki cisimlərin müəyyən nöqtədə dayanması, günəş sistemində planetlərin hərəkəti, günəş sisteminin özünün kainatdakı mövqeyi bir-birinə əks olan iki qüvvənin: cəzbəmə və itələmə qüvvəsinin qarşılıqlı təsiri nəticəsidir. Məlumdur ki, yerin öz oxu ətrafında fırlanması nəticəsində yer üzərindəki cisimlər

¹ Бах: Гегель. Сочинения, т.IX, стр.241.

mərkəzdənqaçma qüvvəsi ilə yer dairəsinə toxunan xətt istiqamətində itələnir. Lakin o biri tərəfdən yerin cəzətmə qüvvəsinin təsiri ilə həmin cisimlər müvazinətini saxlayır. Eyni vəziyyəti biz günəş daxilində də görürük. Planetlərin günəş ətrafında fırlanması onların mərkəzdənqaçma qüvvəsi ilə günəşdən itəlməsinə səbəb olur. Lakin onların qarşılıqlı cəzətməsi günəşdən uzaqlaşmalarına imkan vermir və müəyyən orbit boyunca qanunauyğun sürətdə fırlanmalarına səbəb olur.

Bu göstərdiyimiz misallarda mexaniki hərəkətdə olan ziddiyyətli cəhətlər, onların qarşılıqlı münasibəti aydın görünür. Lakin ziddiyyətlər təkcə mexaniki hərəkətə deyil, hərəkətin bütün formalarına və onlara daxil olan hər bir hadisəyə də xasdır. Fiziki hərəkət formasına daxil olan maqnetizm, elektrisdə müsbət və mənfi yüklər və sairə buna misaldır. Fizikanın son dövrdəki inkişafı sübut etmişdir ki, mürəkkəb quruluşa malik olan atom müsbət yüklü hissəciklərlə yanaşı mənfi yüklü hissəciklərdən də ibarətdir. Bunlardan əlavə atomun daxilində elektrik yükü olmayan neytral hissəciklər də vardır. Aydındır ki, eyni adlı yüklü hissəciklər bir-birini itələyəcək, müxtəlif yüklü hissəciklər isə bir-birini cəzə edəcəkdir. Əslində atomun bütöv bir vahid halında mövcud olmasına səbəb də bu iki qüvvənin – itələmə və cəzətmə qüvvələrinin qarşılıqlı dialektik əlaqəsidir. Bunlardan biri digərsiz mümkün ola bilmədiyi kimi, biri digəri ilə eyniləşə də bilməz, onlar daim vəhdətdə olan ziddiyyətlərdir. Atom müsbət yüklü protonlar və nüvəyə daxil olan hissəciklərlə nüvə ətrafında fırlanan mənfi yüklü elektronlar arasındakı ziddiyyət əsasında öz tamlığını saxlayır. Bu iki qüvvə atom daxilində müvazinətini saxladıqca atom da öz keyfiyyət halını saxlayır, bu qüvvələrdən biri üstünlük təşkil etdikdə isə, atom parçalanır, öz keyfiyyət halını dəyişdirir. Radioaktivlik, atomun parçalanaraq külli miqdar enerji verməsi, yəni zəncirvari reaksiya yolu ilə atom enerjisinin alınması məhz göstərdiyimiz bu prinsipə əsaslanır.

Məsələn bir qədər geniş götürsək, burada müxtəlif ziddiyyətlər olduğu aşkara çıxar. Atom nüvəsinə daxil olan proton müsbət yüklü hissəcik olduğundan başqa protonlardan itələnir; nüvə ətrafında

fırlanan elektronlarla münasibətində isə o nüvənin cəzətmə qüvvəsi deyilən qüvvənin təsirinə məruz qalır.

Yuxarıdakı fikrimizi sübut edən başqa bir misal işığın təbiəti və onun haqqındakı biliklərimizin təkmilləşməsi ola bilər. Fizika elminin tarixindən bizə məlumdur ki, işığın təbiəti haqqında iki başlıca fikir söylənmişdir. Onlardan biri Nyuton, digəri isə Hüyens tərəfindən irəli sürülmüşdür. Nyuton və onun çoxlu tərəfdarları iddia edirlər ki, işıq, işıq mənbəyi olan cisim tərəfindən ətrafa səpələnən kiçik hissəciklər — korpuskullardır; Hüyens və tərəfdarları isə işığın dalğa nəzəriyyəsini irəli sürürlər; həmin nəzəriyyəyə görə işıq maddi mühit olan efirin dalğavari hərəkətidir. Bu iki prinsip uzun müddət bir-birilə mübarizədə olmuş, bu və ya digər dərəcədə təcrübə ilə əsaslandırılmışdır. Bunu da qeyd edək ki, həm korpuskulyar nəzəriyyəni, həm də dalğa nəzəriyyəsini sübut edəcək faktik məlumatlar, yəni təcrübədən alınmış məlumatlar var idi. Məsələn, işığın düzxətt boyunca yayılması və ya onun sınması hadisəsi korpuskulyar nəzəriyyəni sübut edən faktlar idi. O biri tərəfdən, işığın difraksiya və interferensiyası korpuskulyar nəzəriyyə ilə izah edilə bilmirdi, bunlar, əksinə, dalğa nəzəriyyəsinin sübutu üçün olan dəlillər idi.

Bu nəzəriyyələr uzun müddət alimlər tərəfindən biri digərini istisna edən nəzəriyyələr kimi başa düşüldüyündən onlardan biri mütləq səhv hesab edilmişdir. Lakin elmin sonrakı inkişafı, xüsusilə kvant nəzəriyyəsinin meydana gəlməsi nəticəsində müəyyən edildi ki, korpuskulyar və dalğa nəzəriyyələri hər biri ayrılıqda birtərəfli və natamam olsalar da, səhv deyillər, onlar arasında ziddiyyət də nəzəriyyədən doğan ziddiyyət deyil, işığın öz təbiətinə xas olan obyektiv ziddiyyətdir. Artıq məlumdur ki, işıq dalğavari hərəkətə malik olan maddi hissəciklərin — fotonların axınıdır.

Kvant mexanikasının inkişafı göstərdi ki, atom daxilində olan kiçik hissəciklər özləri də ikili, ziddiyyətin xarakterə malikdir. Təcrübədə sübut olunmuşdur ki, onlar da özlərini həm korpuskul, həm dalğa kimi anırırlar. Məsələn, Vilson kamerasında bu hissəciklər korpuskul kimi, elektronun difraksiyası hadisəsində isə, dalğa kimi çıxış edirlər.

İşığın və kiçik hissəciklərin bu iki ziddiyyətli xassələrini bir-birindən ayırmaq və ya onların birini digərsiz təsəvvür etmək mümkün deyildir, onlar bir-birilə bağlı olan, hətta demək olar bir-birini tamamlayan ziddiyyətlərdir.

Riyaziyyatda toplama və çıxma, vurma və bölmə, qüvvətə yüksəltmə və kök alma diferensial və inteqral bir-birilə vəhdətdə və mübarizədə olan əksliklərdir.

Bu cür əksliklər üzvi aləmin inkişafında da geniş müşahidə edilməkdədir. Orqanizmin, maddələr mübadiləsi hesabına daim yeniləşməsi, yəni köhnə hüceyrələrin məhv olub getməsi və yeni hüceyrələrin yaranması mühüm bir ziddiyyətdir, hələ Engels “Anti-Dürinq” əsərində yazırdı: “...üzvi həyatda və onun inkişafında bir ziddiyyət vardır... Həyat, hər şeydən əvvəl, məhz ondan ibarətdir ki, canlı vücut hər bir müəyyən anda həm özüdür, həm də hər halda başqa bir şeydir. Deməli, həyatda şeylərin və proseslərin özündə mövcud olan fasiləsiz surətdə öz-özünü doğuran və öz-özünü həll edən bir ziddiyyətdir, beləliklə də bu ziddiyyət kəsildikdə, dərhal həyat da kəsilir, ölüm baş verir”¹.

Əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi ictimai həyat hadisələrinin inkişafında daha aydın surətdə təzahür edir. İctimai həyatdakı əkslik və ziddiyyətləri əsasən iki yerə ayırmaq olar: bir tərəfdən bütün ictimai-iqtisadi formasiyalarda olan ümumsosiooloji ziddiyyətlər; məsələn, istehsal münasibətləri ilə məhsuldar qüvvələr arasında, ictimai varlıqla ictimai şüur arasında olan və s. ziddiyyətlər; digər tərəfdən, ayrı-ayrı formasiyalara və ya onların hətta müəyyən inkişaf mərhələlərinə xas olan ziddiyyətlər. Cəmiyyətin siniflərə parçalanması ilə siniflər arasında antaqonist ziddiyyətlər yaranmışdır. Sinfi mübarizə bunun parlaq ifadəsidir. Marks və Engels “Kommunist Partiyasının manifesti” əsərində göstərilər ki, indiyə qədər olan sinfli cəmiyyətlərin tarixi sinfi mübarizə tarixidir, qullarla qul sahiblərin, təhkimli kəndlilərlə mülkədarlar, muzdlu fəhlə ilə kapitalistlər arasında gedən mübarizə tarixidir.

İctimai ziddiyyətlərin ən kəskinləşdiyi dövr kapitalizm quruluşudur. Kapitalizmin son mərhələsi olan imperializmdə

¹ F.Engels. Anti-Dürinq, səh.114.

kapitalizmə xas olan bütün ziddiyyətlər son dərəcə kəskinləşir, kapitalizmin əsas ziddiyyəti, yəni istehsalın və əməyin ictimai xarakteri ilə mənimsəmənin xüsusi kapitalist forması arasındakı ziddiyyət və ondan doğan bir sıra başqa ziddiyyətlər inkişaf edərək öz həllini, yəni kapitalizmin məhvini hazırlayır.

Əksliklərdən danışarkən iki cəhət — onlar arasındakı vəhdət və mübarizə üzərində xüsusi dayanmaq lazımdır. Əksliklərin vəhdəti, əvvəllən, o deməkdir ki, əksliyin hər bir tərəfi digər tərəfin olmasını tələb edir; ikincisi də, o deməkdir ki, qarşı tərəflər bir-birilə müəyyən ziddiyyətdə olmalıdır. Burjuaziya ilə proletariat arasındakı əkslik misalında bunu göstərək: iki zidd tərəf olmaqla proletariat və burjuaziya bütöv bir vahid təşkil edirlər, yəni proletariat burjuaziyasız, burjuaziya da proletariatsız mövcud ola bilməz. Eyni zamanda onu da qeyd etməliyik ki, proletariatın müqabili hər hansı başqa bir sinif deyil, məhz burjuaziya olmalıdır və əksinə.

Lakin əksliklər arasındakı vəhdəti mütləqləşdirmək olmaz, o ancaq nisbi xarakter daşıyır. Bu da ondan irəli gəlir ki, həmin əksliklər bir-biri üçün şərt olmaqla bərabər, biri digərini istisna edir, yəni öz təbiəti etibarlı ilə onlar əks qütblərdə dayanırlar. Məhz buna görə də bir-birilə vəhdət təşkil edən əksliklər eyni zamanda daim mübarizədə olurlar. Əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi bir-birilə qırılmaz surətdə bağlıdır. Əslində, demək olar ki, bunlar bir-biri üçün əsas təşkil edir. Lakin hadisələrin inkişafında onların tutduqları yer və oynadıqları rol müxtəlifdir.

V.İ.Lenin yazır; Əksliklərin vəhdəti (mütəbiiyyəti, eyniyyəti, əvəzlənməsi) şərtidir, müvəqqətidir, keçicidir, relyativdir. İnkişaf, hərəkət mütləq olduğu kimi, bir-birini istisna edən əksliklərin mübarizəsi də mütləqdır”¹.

Artıq qeyd etdiyimiz kimi əksliklərin mübarizəsi onlar arasında vəhdət olmadan mümkün deyildir. Lakin həmin vəhdət ancaq müəyyən şəraitdə, predmet və hadisələrin nisbi sükunətdə, müvazinətdə olduğu müddətdə mövcud olur. Əksliklər daim mübarizədə olduğuna görə nəticədə sükunətin, müvazinət halının pozulmasına və deməli, köhnə əksliklərin yeniləri ilə əvəz edilməsinə

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh.382.

gətirib çıxarır. Bu hal özü predmet və hadisələrdəki sükunətin, müvazinətin nisbiliyini, hərəkətin, dəyişmənin, inkişafın isə mütləqliyini göstərir. Başqa sözlə desək, hərəkətin kəsilməzliyi və kəsilməzliyi əksliklərin nisbi vəhdətini və daim mübarizədə olmasını şərtləndirən əsas amildir. F.Engels yazır ki, "...şeyin olduğu kimi qalib eyni zamanda arası kəsilmədən dəyişilməməsi, şeydə "sabitliklə", "dəyişkənlik" arasında əkslik olması ziddiyyətdir"¹.

Hələ Marks göstərirdi ki, qarşılıqlı surətdə bir-birini inkar edən iki tərəfin yanaşı mövcud olması və mübarizəsi dialektik hərəkətin mahiyyətini təşkil edir. V.İ.Lenin həmin fikri inkişaf etdirərək qeyd edir ki, inkişaf əksliklərin mübarizəsidir².

Bunu da unutmamalıyıq ki, predmet və hadisələrdəki əkslikləri donmuş halda və ya hazır şəkildə təsəvvür etmək olmaz. Hər bir əkslik müəyyən dövrdə yaranır, müəyyən inkişaf mərhələlərindən keçir və nəhayət, kəskinlik həddinə çatdıqda həll olunur³. Bu, əksliklərin xas olduğu predmet və hadisələrin elə özlərinin dialektik surətdə yaranması, inkişafı və məhv olması ilə bağlıdır. Predmet yarandıqda onun özünə məxsus əksliklər də yaranır. Bu əksliklər mövcud olduğu bütün dövrdə eyni cür təzahür etmir. İlk inkişaf mərhələsində onlar ancaq fərq kimi çıxış edir, inkişafın sonrakı pillələrində isə bu fərq dərinləşib əksliyə çevrilir⁴. Bunu Marksın, "Kapital" əsərində əmtənin ikili xarakterinə verdiyi təhlildən aydın görmək olar. Məlumdur ki, hər bir əmtəə istehlak dəyəri və dəyər

¹ F.Engels. Andi-Durunq, səh.329

² V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh.381.

³ Bu heç də o demək deyildir ki, filan əksliklər yaranmazdan əvvəl predmet və hadisələrdə əkslik olmur, onlar sözün tam mənasında eyniyyət təşkil edir. Burada ancaq məhz hər hansı bir əksliyin olmasından söhbət gedə bilər. Ünuniyyətlə isə hər bir predmet və hadisə onun mövcud olduğu müddətdə çox müxtəlif əksliklər yaranır, inkişaf edir və həll olunur.

⁴ Əkslik və ziddiyyət terminləri marksist fəlsəfə ədəbiyyatında iki mənada işlədilir. Birincidə o predmet və hadisələrə məxsus əks zidd tərəfləri, cəhətləri, meylləri, ikincidə isə həmin tərəflərin inkişafında müəyyən mərhələləri ifadə edir. Məhz ona görə də biz bir tərəfdən deyirik ki, əksliklər bütün predmet və hadisələrə, onların mövcud olduğu bütün dövrə xasdır (birinci mənə), o biri tərəfdən isə deyirik ki, əkslik ilk əvvəl ancaq fərq şəklində təzahür edir, sonrakı inkişafda isə ziddiyyət dərəcəsinə yüksəlir (ikinci mənə).

kimi iki zidd tərəfin vəhdətidir. İbtidai icma cəmiyyətinin müəyyən dövründə nə əmtəə olmuş, nə də onun bu ziddiyyəti. İstehsal olunan məhsullar bilavasitə istehsalçının tələbatını ödəməyə xidmət etmişdir. Lakin məhsuldarlığın inkişafı və ictimai əmək bölgüsü nəticəsində izahi məhsul yarandıqdan sonra onu mübadilə məqsədi üçün istifadə etməyə başlayırlar. Məhz bu mübadilə üçün olan məhsul əmtəə təbiəti kəsb edir ki, onda da mübadilə dəyəri və dəyər ziddiyyəti özünü göstərir. Lakin əvvəllər əmtəə mübadiləsi özü təsadüfi xarakter daşdığına görə istehlak dəyəri ilə dəyər arasındakı ziddiyyət hələ açıq şəkil almamışdı, burada hələ “qütbi əkslik” (Marks) yox idi və ziddiyyətlər ancaq fərq kimi təzahür edirdi. Əmtəə mübadiləsi inkişaf etdikcə vəziyyət dəyişir: əvvəllər təsadüfi fərq halında təzahür edən əkslik getdikcə dərinləşir, zəruri olan kəskin əksliyə çevrilir. İnkişaf nəticəsində əmtəənin dəyəri onun istehlak dəyərindən ayrılıb pul formasında müstəqil mövcudluq kəsb edir.

Təbiət, cəmiyyət və insan təfəkküründəki ziddiyyətlər çox müxtəlif olur. Hadisənin inkişafındakı rollarına və özlərinin xüsusiyyətlərinə görə onların aşağıdakı növlərini göstərmək olar: daxili və xarici, əsas və əsas olmayan, başlıca və başlıca olmayan, antaqonist və qeyri-antagonist ziddiyyətlər. Bunların hər biri üzərində xüsusi olaraq dayanmalıyıq.

DAXİLİ VƏ XARİCİ ZİDDİYYƏTLƏR

Predmet və hadisələrin mahiyyətindən doğan, onların müxtəlif xassələri, tərəfləri arasında mövcud olan ziddiyyət daxili ziddiyyətdir. Başqa sözlə, daxili ziddiyyət tamın, vahidin müxtəlif tərəfləri arasındakı ziddiyyətdir. Xarici ziddiyyət isə xarakteri etibarlı ilə müxtəlif olan predmet və hadisələr arasındakı ziddiyyətdir. Daxili və xarici ziddiyyətlərin inkişaf prosesində rolu eyni deyildir. Daxili ziddiyyət olmadan inkişaf ola bilməz, o, inkişafın səbəbini, mənbəyini təşkil edir. Məhz buna görə də materiyanın dəyişmə və inkişafından danışanda onu özhərəkət, özinkişaf kimi başa düşürük, yəni hərəkət və inkişafın mənbəyi mexanistlərin göstərdiyi kimi

xarici qüvvədə, təkanda deyil, predmet və hadisələrin daxili ziddiyyətindədir. Bu cür ziddiyyətlər predmet və hadisələrdən ayrılmazdır, çünki onların mövcud olması predmet və hadisələrin mövcudluğunun nəticəsidir.

Lakin daxili və xarici ziddiyyətlər arasındakı fərqi mütləqləşdirmək olmaz. Belə bölgü ancaq konkret hal üçün düzgündür; ümumiyyətlə inkişafdan söhbət getdikdə isə onlardan hər biri müəyyən münasibətdə daxili, başqa münasibətdə isə xarici ziddiyyət kimi çıxış edir. Hər halda xarici ziddiyyətlərin inkişafdakı roluna laqeyd baxmaq olmaz. Belə münasibət nəzəriyyədə səhv, əməli fəaliyyətdə isə ciddi müvəffəqiyyətsizlik demək olardı. Onu da qeyd edək ki, elə şərait olur ki, bu və ya digər xarici ziddiyyət inkişaf prosesində həlledici ziddiyyətə çevrilir, hadisənin sonrakı inkişaf istiqaməti onun həllindən asılı olur. Məsələn, Oktyabr sosialist inqilabının qələbəsindən sonra gənc Sovet respublikası ilə kapitalist ölkələri arasındakı xarici ziddiyyət elə bir əhəmiyyət kəsb etmişdi ki, Sovet respublikasının gələcək inkişafı onun bu və ya başqa cür həllindən asılı idi. Maddələr mübadiləsi (assimilyasiya və dissimilyasiya) prosesi canlılar aləminin daxili ziddiyyətidir. Bununla yanaşı müxtəlif növlər arasında da ziddiyyət vardır ki, onların hər biri üçün ayrılıqda bu ziddiyyət xarici ziddiyyət kimi çıxış edir. Təsəvvür edin ki, dovşan canavarla rastlaşmışdır. Təbiidir ki, canavar dovşanı tutmağa, dovşan isə qaçmağa cəhd edəcəkdir. Burada canavarla olan ziddiyyət hər iki canlıya münasibətdə xarici ziddiyyət olsa da, dovşan üçün elə bir əhəmiyyət kəsb edir ki, bütün daxili ziddiyyətlər ikinci plana keçir. Ona görə də dovşan birinci növbədə bu ziddiyyəti həll etməyə, yəni qaçıb canavarın pəncəsindən qurtarmağa can atır.

Ziddiyyətləri təhlil edərkən daxili və xarici ziddiyyət arasındakı əlaqəni nəzərdən qaçıрмаq olmaz, çünki ziddiyyətə malik olan hər bir predmet və hadisə başqaları ilə sonsuz əlaqədədir. Bu əlaqədə onlar digər predmet və hadisələrə təsir edir və özləri də təsire məruz qalırlar. Göründüyü kimi inkişaf xarici ziddiyyətlərin təsirindən kənarında mümkün deyildir. Bu təsir iki cür olur: o, inkişaf prosesini ya sürətləndirir, ya da ləngidir.

Bəşər cəmiyyətinin inkişafı öz daxili ziddiyyətlərinin mübarizəsi nəticəsində baş verir. Lakin cəmiyyətlə təbiət arasındakı xarici ziddiyyət bu inkişafa ciddi təsir göstərir. Həm də bu təsir daxili ziddiyyətin, xüsusən məhsuldar qüvvələrlə istehsal münasibətləri arasındakı ziddiyyətin həll edilməsindən çox asılıdır. Daxili ziddiyyət nə dərəcədə həll edilirsə, insanın təbiət üzərindəki hökmanlığı o dərəcədə olur. Deməli, xarici ziddiyyətin inkişafdakı rolu nə qədər böyük olsa da, nəticə etibararı ilə bu rol daxili ziddiyyətin həlli dərəcəsindən asılı olur, yəni inkişafda həlledici rol bu halda da daxili ziddiyyətlər oynayır. Bu məsələnin həllində materialist dialektika burjua filosofları arasında çox yayılmış və müasir təftişçilər tərəfindən “geniş” istifadə edilən müvazinət nəzəriyyəsinə qarşı ciddi mübarizə aparmış və aparmaqdadır. Müvazinət nəzəriyyəsi tərəfdarları (Y.During, A.Boqdanov və başqaları) predmet və hadisələrdəki daxili ziddiyyətləri inkar edir, ancaq xarici ziddiyyətləri qəbul edirlər. Ziddiyyətlər arasındakı mübarizəni mütləq, vəhdəti, müvazinət halını isə nisbi hesab edən dialektikanın əksinə olaraq, müvazinətçilər ziddiyyətlər arasındakı mübarizəni nisbi, keçici bir hal kimi, “daimi və mütləq” olan müvazinətin müvəqqəti pozulması halı kimi qələmə verirlər. A. Boqdanov inkişafı “müvazinətdən, iki qüvvənin onu pozan mübarizəsi vasitəsilə yeni müvazinətə doğru”¹ gedən bir proses kimi başa düşür.

Bu nəzəriyyənin əsasında hərəkət və inkişafın mexanistcəsinə anlaşılması durur. Mexaniki hərəkət qanununa (inersiya qanununa) görə sükunətdə (müvazinətdə) olan hər hansı cisim xaricdən ona təsir olunana qədər öz sükunət (müvazinət) halını saxlayır. Deməli, cisimlərdə olan hərəkət və dəyişmənin səbəbi nə isə xarici bir qüvvədir. Bəs ümumiyyətlə xarici aləmin, materiyanın hərəkətindən söhbət gedəndə vəziyyət necə izah edilməlidir? Mexanistlərin fikrinə məntiqi cəhətdən yekun vursaq, cavab belə olmalıdır: materiyanın hərəkətinin səbəbi də ondan xaricdə olan bir qüvvədir. Belə bir nəticə ondan irəli gəlir ki, müvazinət nəzəriyyəsi tərəfdarları daxili ziddiyyətləri, predmetin özhərəkətini, özinkişafını rədd etməklə

¹ А.Богданов. Философия живого опыта. М., 1920, стр. 197

ancaq xarici ziddiyyətləri və deməli, onun xarici səbəb üzündən baş verən hərəkətini, inkişafını qəbul edirlər.

Metafizik “müvazinət nəzəriyyəsi” tərəfdarları öz nöqteyi-nəzərlərini ictimai həyatın izahına da şamil edirlər. Onların fikrinə görə cəmiyyətin inkişafının əsas səbəbi onun daxili ziddiyyətlərinin mübarizəsi deyil, xarici ziddiyyətlərin və xüsusilə cəmiyyətlə təbiət arasındakı ziddiyyətin həllidir (barışdırılmasıdır). Cəmiyyətin təbiət qüvvələri üzərindəki ağalığı güclüdürsə, biz “müsbət müvazinət”, əksinə bu ağalığ zəifdirsə, “mənfi müvazinət” görürük. Buna görə də, guya əsas məqsəd cəmiyyətin məhsuldar qüvvələrini sürətlə inkişaf etdirməkdən ibarət olmalıdır (Müasir texnokratiya nəzəriyyəsi tərəfdarları da bu nöqteyi-nəzərdən çıxış edirlər.)

Əlbəttə, təbiətlə cəmiyyət arasında olan xarici ziddiyyətin həll edilməsinin ictimai inkişaf üçün rolu az deyildir. Lakin o, ictimai inkişaf hadisələrinin xarakterini təyin edə bilmir. Kapitalizmdə məhsuldar qüvvələrin yüksək inkişafına, yəni insanların təbiət qüvvələri üzərindəki yüksək ağalığına baxmayaraq cəmiyyət uzvlərinin böyük çoxluğu zülm və əziyyət altında inləməkdədir. Bu isə onunla izah olunur ki, xarici ziddiyyətin ictimai inkişafa təsiri bilavasitə deyil, daxili ziddiyyət vasitəsi ilə, birinci növbədə məhsuldar qüvvələrlə istehsal münasibətləri arasındakı ziddiyyət vasitəsi ilə olur.

Beləliklə, aydın olur ki, materialist dialektika xarici ziddiyyətlərin inkişaf prosesindəki rolunu inkar etmir. Lakin inkişafda həlledici, nəticə etibarlı ilə təyinedici rolu daxili ziddiyyətlər oynayıır.

ƏSAS VƏ ƏSAS OLMAYAN ZİDDİYYƏTLƏR

Obyektiv aləmin rəngarəng ziddiyyətlərindən biri də əsas ziddiyyətdir. Həmin ziddiyyət üçün ümumi xarakter cəhət budur ki, o, hər bir konkret halda dakili ziddiyyət kimi çıxış etməklə inkişafın əvvəlindən axırına qədər təsir göstərir və onun işiqamətini müəyyən edir. İstənilən hadisədə əsas ziddiyyətdən doğan bir çox törəmə ziddiyyətlər də olur. Bu cür ziddiyyətlər inkişafa əsas ziddiyyət

vasitəsilə təsir edir, çünki inkişaf prosesi, nəticə etibarlı ilə əsas ziddiyyətin mübarizəsi nəticəsində baş verir.

Bildiyimiz kimi ictimai inkişafın əsas ziddiyyəti məhsuldar qüvvələrlə istehsal münasibətləri arasındakı ziddiyyətdir. Cəmiyyətin tarixi də məhz həmin ziddiyyətin müxtəlif konkret formalarının həll olunması tarixindən ibarətdir. Hər bir ictimai-iqtisadi formasiyada bu əsas ziddiyyət konkret məzmun kəsb edir. Kapitalizmdə o, istehsalın ictimai xarakteri ilə mənimləmənin xüsusi — kapitalist forması arasındakı ziddiyyət şəklində təzahür edir. Bununla yanaşı kapitalizm cəmiyyətində bir sıra başqa ziddiyyətlər də vardır. Fəhlə sinfi ilə kəndlilər arasında, hakim sinif olan burjuaziya ilə feodal sinfinin qalıqları arasında, iri və xırda burjuaziya arasındakı ziddiyyətlər bunlara misal ola bilər. Əlbəttə, bu ziddiyyətlər kapitalizmin inkişafını bütövlüklə təyin etməsə də ona müəyyən təsir göstərir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi əsas ziddiyyət bütün inkişaf boyu mövcud olur və təsir göstərir, törəmə ziddiyyətlər isə keçici xarakter daşıyır və inkişafın müəyyən mərhələsində öz təsirini itirə bilər.

Hər bir hərəkət formasının özünə məxsus əsas və törəmə ziddiyyətləri vardır. Bunları bir-birinə müncər etmək, bir-birilə qarışdırmaq və ya əvəz etmək düzgün deyildir. Əlbəttə hərəkətin hər bir sonrakı yüksək forması özündən əvvəlki “sadə” hərəkət formalarına məxsus ziddiyyətləri bu və ya digər şəkildə ehtiva edir.

BAŞLICA VƏ BAŞLICA OLMAYAN ZİDDİYYƏTLƏR

Başlıca ziddiyyət inkişafın müəyyən mərhələsində ön plana çəkilən, birinci dərəcəli əhəmiyyət kəsb edən ziddiyyətlərə deyilir. Başlıca ziddiyyət rolunda daxili və xarici, əsas və əsas olmayan ziddiyyətlər çıxış edə bilər. Daxili və xarici ziddiyyətlərdən danışarkən qeyd olunduğu kimi, müxtəlif inkişaf şəraitindən asılı olaraq bəzən xarici ziddiyyət başlıca ziddiyyət kimi çıxış edir. Məsələn, Sovet İttifaqı ilə kapitalist ölkələri arasındakı ziddiyyət bu ölkələrin hər biri üçün xarici ziddiyyətdir. Lakin Böyük Vətən müharibəsi illərində həmin ziddiyyət başlıca ziddiyyət kimi çıxış

edir, çünki onun bu və ya başqa cür həllindən ölkəmizin sonrakı inkişafı asılı idi. Müstəmləkə asılılığında olan hər bir ölkənin öz daxili və əsas ziddiyyəti vardır ki, o da məhsuldar qüvvələrlə istehsal münasibətləri arasında mövcud olan və ölkə daxilində gedən sinfi mübarizə şəklində təzahür edir. Bu ölkə ilə onu işğal etmiş ölkələr arasındakı ziddiyyət isə xarici, həm də əsas olmayan ziddiyyətdir. Lakin müstəmləkə ölkəsi milli-azadlıq mübarizəsinə qalxdıqda daxilə olan sinfi ziddiyyətlər ikinci plana keçir. Metropoliya ilə müstəmləkə arasındakı xarici və əsas olmayan ziddiyyət isə birinci dərəcəli əhəmiyyət kəsb etdiyinə görə başlıca ziddiyyət kimi çıxış edir.

Deməli, hadisə və proseslərdə təsir göstərən müxtəlif ziddiyyətlər içərisində həmişə müəyyən bir ziddiyyət başlıca ziddiyyət olur və aparıcı, həlledici rol oynayır; hadisə və proseslərdəki bir sıra başqa ziddiyyətlər isə bu halda ikinci dərəcəli, tabe vəziyyətdə olurlar. Başlıca ziddiyyətin müəyyən edilməsinin mühüm nəzəri və xüsusilə ciddi əməli əhəmiyyəti vardır.

ANTAQNİST VƏ QEYRİ-ANTAQNİST ZİD- DİYYƏTLƏR

İctimai inkişaf ziddiyyətləri antaqonist və qeyri-antagonist olmaqla iki yerə ayrılır. Antaqonist ziddiyyət dedikdə, iki ictimai qüvvə, mənafe və ya ictimai hadisənin bir-birini istisna edən iki tərəfi, meyli arasında olan barışmaz ziddiyyət nəzərdə tutulur. Məlumdur ki, bu cür əkslik ilk dəfə cəmiyyətin, iqtisadi və siyasi mənafeləri zidd olan iki sinfə parçalanması ilə meydana çıxır. İbtidai icma quruluşunda məhsuldar qüvvələrin, əmək məhsuldarlığının zəif inkişaf etməsi üzündən birinin başqasını əzməsi, istismar etməsi üçün iqtisadi imkan yox idi. İcmanın hər bir üzvü ən yaxşı halda, istehlak edə biləcəyi qədər də istehsal edirdi. Deməli, insanlar arasında mənafe əksliyi yox idi. Mənafe əksliyi olmayan yerdə isə antaqonizm ola bilməzdi. Cəmiyyətdə istehsal, əmək ümumi olduğu kimi, istehsal edilmiş məhsulun bölünməsi də ümumi idi.

Lakin cəmiyyətin sonrakı inkişafında ictimai əmək bölgüsü, məhsuldar qüvvələrin və əmək məhsuldarlığının inkişafı nəticəsində

izafi məhsul yaranır. Yəni hər bir istehsalçı istehlak edə biləcəyindən çox məhsul istehsal edir. Bu izafi məhsul xüsusi mülkiyyətin yaranması və deməli, cəmiyyətin bir-birinə zidd olan siniflərə parçalanması üçün iqtisadi zəmin oldu: yaranan siniflərdən biri xüsusi mülkiyyətçi, yəni istehsal vasitələrinin sahibi olduğu halda, digəri isə istehsal vasitələrindən, ümumiyyətlə mülkiyyətdən məhrum idi. Məhz bu da həmin siniflər arasında antaqonizmin yaranmasının əsas səbəbi idi.

Antaqonist ziddiyyətlər bütün sinifli cəmiyyətlərdə davam edir, qullarla quldarlar, təhkimçi kəndlilərlə feodallar, proletariatla burjuaziya arasındakı antaqonist sinfi ziddiyyətlər buna sübutdur. Həmin siniflər arasındakı ziddiyyət barışmaz olduğundan, onun inkişafı zəifləməyə, silinməyə doğru deyil, mübarizə yolu ilə konfliktə gətirib çıxarır ki, bu da mütləq ictimai inqilabla nəticələnir. Ümumiyyətlə, antaqonist ziddiyyətlərin inkişaf edib konfliktə gətirib çıxarması onların inkişafının qanunauyğunluğudur. Ona görə də, antaqonist ziddiyyətlərin həll edilməsi onları törədən iqtisadi və siyasi əsasın məhvi yolu ilə ola bilər. Heç şübhəsiz ki, ziddiyyətlər özləri müxtəlif olduqları kimi onların həll edilməsi yolları da müxtəlifdir.

Ziddiyyətlərin həll edilməsinə ani bir akt kimi baxmaq olmaz. Əlbəttə, onları yaradan iqtisadi və siyasi əsas, ictimai inqilab yolu ilə məhv edilir. Lakin ziddiyyətlərin tamamilə həll edilməsi xeyli uzun sürən bir proses olduğundan, müxtəlif şəraitdən asılı olaraq spesifik yollarla gedir. Bu spesifikanın nəzərə alınması son dərəcə vacibdir.

Qeyri-antagionist ziddiyyət dedikdə iki ictimai qüvvə ya ictimai hadisə, yaxud onların iki tərəfi, meyli arasındakı elə ziddiyyət nəzərdə tutulur ki, burada ziddiyyətlə yanaşı mənafə ümumiliyi də mövcud olur. Məhz bu mənafə ümumiliyinin nəticəsidir ki, qeyri-antagionist ziddiyyətlərin mübarizəsi inkişaf edib konflikt dərəcəsinə yüksəlmiş, çünki bu cür ziddiyyətlərin özündə onların dərinləşməsi və kəskinləşməsi üçün obyektiv əsas yoxdur. Buna görə də aydındır ki, qeyri-antagionist ziddiyyətlərin həll olunması yolu da antaqonist ziddiyyətlərin həlli yolundan fərqli olmalıdır. Bu cür ziddiyyətlərin həll olunması, onları törədən iqtisadi və ictimai zəminin mövcud olduğu şəraitdə baş verir. Lakin bu heç də o demək deyildir ki, qeyri-

antaqonist ziddiyyətlərin həll olunması mübarizə yolu ilə olmur. Ziddiyyəti heç vaxt mexaniki yolla aradan qaldırmaq və ya barışdırmaq olmaz, o ancaq mübarizə yolu ilə həll edilə bilər. Qeyri-antaqonist ziddiyyətlərin mübarizəsi onların getdikcə yumşalması yolu ilə həll olunmasına gətirib çıxarır.

Sosializm cəmiyyətində fəhlə sinfi ilə kəndlilər arasında, yeni ilə köhnə arasında olan ziddiyyət qeyri-antaqonist ziddiyyətdir. Sosializm şəraitində ziddiyyətlərin inkişaf edib konfliktə çatmamasında obyektiv əsasla yanaşı subyektiv amilin də rolu çox böyükdür. Marksizm-leninizm nəzəriyyəsi ilə silahlanmış, cəmiyyətin obyektiv inkişaf qanunları əsasında sosializm quruculuğuna rəhbərlik edən Kommunist Partiyası göstərilən ziddiyyətləri hələ rüşeym halında olduğu zaman dərk edir, onların sonrakı inkişaf və mübarizəsinə məqsədəuyğun istiqamət verir. Ancaq subyektiv amilin fəal iştirakı nəticəsində qeyri-antaqonist ziddiyyətlər konflikt dərəcəsinə yüksəlmədən öz inkişafının müəyyən mərhələsində həll olunur. Buradan aydın olur ki, əgər həmin ziddiyyətlər vaxtında dərk edilməsə və ya dərk edildikdən sonra onların həlli üçün lazımi tədbirlər görülməsə, onlar kəskinləşə də bilər. Belə hala yol verməmək üçün cəmiyyətimizin inkişafındakı ziddiyyətləri ciddi izləmək və onların vaxtında həlli üçün lazımi tədbirlər görmək lazımdır.

KƏMİYYƏT DƏYİŞMƏLƏRİNİN KEYFİYYƏT DƏYİŞMƏLƏRİNƏ KEÇMƏSİ QANUNU

Əgər əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanunu bizə inkişafın mənbəyini, onun hərəkətverici qüvvəsini açıb göstərsə, kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi qanunu inkişaf prosesinin necə getdiyini, bir keyfiyyət halının başqası ilə əvəz olunmasının nə şəkildə baş verdiyini göstərir.

Vəhdət halında olan aləm, eyni zamanda son dərəcə rəngarəngdir. Bu gülrəngarəngliyin səbəbi isə predmet və

hadisələrin keyfiyyət müxtəlifliyidir. Qeyri-üzvi aləm üzvi aləmdən, bitkilər heyvanlardan, insan cəmiyyəti canlılar aləmindən, öz keyfiyyətləri ilə fərqlənir. Materialist dialektika aləmdə olan bu müxtəlifliyə donmuş bir hal kimi deyil, canlı bir proses kimi baxır. Lakin bu proses, relyativistlərin başa düşdüyü kimi, mütləq axından ibarət deyil, fasiləliklə fasiləsizliyin vəhdətindən ibarətdir, yəni hər bir keyfiyyət halı ümumi inkişaf prosesində keçici olsa da, konkret halda nisbi daimiliyə və müstəqilliyə malikdir. Həmin keyfiyyət hallarının bir-birini əvəz etməsi, birinin inkişaf edib başqasına keçməsinin yolları məhz kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi qanunu ilə müəyyən edilir. Bu qanunun şərhinə kəmiyyət və keyfiyyət anlayışlarının müəyyən edilməsindən başlayaq.

Keyfiyyət predmet və hadisələrə daxilən xas olan və onları məhz həmin predmet və hadisə kimi səciyyələndirən, yəni onları başqa predmet və hadisələrdən fərqləndirən müəyyənlikdir. Bu ona görə daxili müəyyənlikdir ki, onun dəyişməsi ilə predmet dəyişir, başqa keyfiyyət halı kəsb edir.

Xarici aləmdəki predmet və hadisələr əhatə olunduqları mühitə sonsuz əlaqə və münasibətdə olduqlarına görə hər bir konkret halda müəyyən keyfiyyət halı kimi çıxış edir. Bu, əvvələn, onların ümumilik dərəcələrinə görə daxil olduqları qrupa mənsub olan keyfiyyətlərdir. Məsələn, ümumiyyətlə bütün predmet və hadisələr maddilik, zaman və məkanda mövcud olmaq, daim hərəkət və inkişafda olmaq kimi ümumi keyfiyyətə malikdir. Ümumilik “pilləkəni” ilə yuxarı qalxsaq görürük ki, canlılar aləminin həmin keyfiyyətlərdən başqa maddələr mübadiləsi kimi xüsusi keyfiyyəti var. Maddələr mübadiləsi prosesi dayandıqda canlı öz keyfiyyətini itirir, yəni canlılıqdan çıxır. Həmin “pilləkənlə” bir qədər də yuxarı qalxdıqda bitki və heyvanlar aləminin, insan cəmiyyətinin hər birinin xüsusi keyfiyyəti olduğunu görürük. İnsan cəmiyyətini təşkil edən hər bir ictimai-iqtisadi formasiya, nəhayət, hər bir ictimai hadisə özünün xüsusi keyfiyyətinə malikdir; digər tərəfdən, hər bir predmet müəyyən əlaqə və münasibətdə başqa-başqa keyfiyyət kimi çıxış edir. Məsələn, hər hansı bir stol həm üzərində yazı yazmaq üçün, həm xörək yemək üçün yarayır, o eyni zamanda müəyyən yüksəkliyə

qalxmaq üçün dayaq rolu oynayır, ağacdandırsa, sındırılıb odun kimi istifadə edilə bilər, fiziki və kimyəvi nöqtəyi-nəzərdən təhlil etsək, onun başqa keyfiyyətləri də üzə çıxar. Əgər biz stolun keyfiyyətini müəyyən edəndə bu cür elektrik yolla getsək, yəni onun bütün əlaqə və münasibətlərdə olan xassə və keyfiyyətlərini əhatə etməyə çalışsaq, onda heç bir nəticə əldə edə bilmərik. Deməli, bütün bu cəhətləri öyrənməklə bərabər biz cismin keyfiyyətini müəyyən edərkən V.İ.Leninin göstərdiyi aşağıdakı tələblərə riayət etməliyik: dialektik məntiq tələb edir ki, cismi həqiqətən bilmək üçün, əvvələn, onun bütün cəhətlərini, bütün əlaqələrini və “vasitəlilini” əhatə etmək lazımdır (hərçənd buna heç zaman nail olmaq olmaz); ikincisi, cismi özinkişafı, özhərəketi, dəyişməsi halında götürmək lazımdır; üçüncüsü, bütün bəşər təcrübəsini həm həqiqət meyarı kimi, həm də cismin insana lazım olan şeylə əlaqəsini əməli surətdə müəyyən edən bir amil kimi cismin bütöv tərifinə daxil etmək lazımdır. Həm də cisim məfhumunun ictimai inkişafda təşəkkül tapmış məzmunu birinci planda qoyulmalıdır; dördüncü, belə bir müddəanı rəhbər tutmaq lazımdır ki, “mücərrəd həqiqət yoxdur”, “həqiqət həmişə konkretir”¹, yəni predmet və hadisənin keyfiyyətini müəyyən edərkən onu konkret əlaqə və münasibətdə götürmək lazımdır. Stol misalına tətbiq etsək, bunu belə başa düşmək lazımdır: stolun keyfiyyətini müəyyən edərkən biz onun ağacdən, dəmirdən, daşdan və ya başqa materialdan qayrılmasından, onun ağır-yüngüllüyündən, dördkünc və ya dairəvi olmasından sərf-nəzər edərək onu bir stol kimi müəyyən edən cəhətlərə diqqət etməliyik. Beləliklə, materialist dialektikada kəmiyyətlə keyfiyyət arasındakı münasibətdən danışıldıqda ancaq cismi bilavasitə təyin edən, onu digər predmetlərdən fərqləndirən, ayıran keyfiyyət nəzərdə tutulur.

Bu, məsələnin bir tərəfidir. Burada başqa bir cəhət də xüsusi qeyd edilməlidir. Keyfiyyət, predmet və hadisənin xüsusi, fərqləndirici cəhətlərini ifadə etməklə bərabər, onun başqaları ilə olan ümumi cəhətlərini, oxşarlığını da göstərir, çünki keyfiyyəti müəyyən edərkən biz predmeti özündən daha ümumi olan başqa bir qrupa daxil edirik. Məsələn, insanın keyfiyyətini müəyyən edərkən

¹ Bax: V.İ.Lenin.Əsərləri, 32-ci cild, səh.89-90.

biz onun spesifik xüsusiyyətləri ilə bərabər canlı olduğunu da qeyd edirik, bu isə o deməkdir ki, biz onun ümumiyyətlə canlılarla ümumi olan xüsusiyyətlərini də göstəririk.

Keyfiyyət müstəqilliyindən söhbət gedəndə onu predmet və hadisələrdən ayrılıqda, onlarsız təsəvvür etmək olmaz, keyfiyyət ancaq predmetin keyfiyyətidir. F.Engelsin dediyi kimi “mövcud olan — keyfiyyətlər deyil, yalnız keyfiyyətə, həm də sonsuz dərəcədə çox keyfiyyətə malik olan şeylərdir”¹.

Ona görə də, deyə bilərik ki, keyfiyyətlər də xas olduqları predmet və hadisələrin özləri kimi obyektivdir, onlar bizim duyğu üzvlərimizdən, nə də ümumiyyətlə şüurumuzdan asılı deyil. Lakin keyfiyyətlər bizim duyğu üzvlərimiz, təfəkkürümüz vasitəsi ilə dərk edildiyinə görə bəzən onların subyektiv olduqlarını iddia edirlər. İngilis materialist filosofu Con Lokk keyfiyyətləri “birinci” və “ikinci” keyfiyyətlər olmaqla iki yerə ayırırdı. “Birinci” keyfiyyətlər (hərəkət, sükunət, fiqura və s.) onun fikrincə obyektiv keyfiyyətlərdir, “ikinci” keyfiyyətlər isə (rəng, iy, dad və s.) subyektiv keyfiyyətlərdir. Belə çıxır ki, müvafiq duyğu orqanlarımız olmasa imiş, rəng, iy, dad və s. mövcud ola bilməzmiş. Lokkun bu ardıcılızlığı sonralar idealist filosoflar tərəfindən istifadə edilmişdi; idealistlərə görə keyfiyyətlər ümumiyyətlə subyektiv olur. Keyfiyyətlərin bizim tərəfimizdən dərk edilməsi heç də onların subyektiv olduğunu göstərmir. Dərk olunub olunmamasından asılı olmayaraq keyfiyyətlər obyektiv surətdə mövcuddurlar.

Xarici aləmdə, daimi, mütləq hərəkət və inkişaf bir sırada nisbi sükunətin də mövcud olduğuna görə, keyfiyyətlərə də iki cəhətdən yanaşmaq lazımdır: bir qərəfdən, onlar predmet və hadisələrin nisbətən sabit xassələrinin məcmusudur. Digər tərəfdən isə keyfiyyətlərin özləri də mütləq, dəyişməz, əbədi bir şey deyildir. İnkişaf prosesində əsas xassələrini saxlamaqla keyfiyyət də dəyişir və müəyyən şəraitdən, zaman və məkandan asılı olaraq konkret şəkildə təzahür edir. Ona görə də keyfiyyəti həmişə nisbi sabitliklə yanaşı, dəyişmə və inkişaf halında öyrənmək lazımdır. Fikrimizi aydın etmək üçün gəlin yer üzündə həyatın əmələ gəlməsi və inkişafı

¹ F.Engels, Təbiətin dialektikası. Azərneşr, 1966, səh.263.

tarixinə nəzər salaq. Heç şübhəsiz ki, ilk canlılarla hal-hazırda yer üzərində olan canlıların əsas keyfiyyət müəyyənliyi eynidir, çünki ümumiyyətlə, həyatın mahiyyəti maddələr mübadiləsindən ibarətdir. Lakin buna əsasən ilk tək hüceyrəliylə insanın həyatını tamamilə eyniləşdirmək kobud səhv olardı. İnsan bir canlı varlıq olmaq etibarı ilə maddələr mübadiləsi qanununa tabe olsa da, onun həyatı ilk sadə canlıların həyatından köklü surətdə fərqlənir.

Bəs keyfiyyət və xassələr bir-biri ilə necə münasibətdədir, onları eyniləşdirmək olarmı? Əlbəttə, keyfiyyətlə xassəni eyniləşdirmək olmaz, keyfiyyət xassəyə nisbətən daha geniş anlayışdır. Lakin bunlar arasında keçilməz bir sədd də yoxdur, çünki xassə keyfiyyətin təzahür formasıdırsa, keyfiyyət də özünü ancaq müxtəlif xassələrdə bürüzə verə bilər. Keyfiyyət predmetin mühüm xassələrinin məcmusudur. Bununla belə predmet və hadisələrin müxtəlif, rəngarəng xassələrinin hamısı keyfiyyəti eyni dərəcədə ifadə etmir. Bəziləri predmetin mühüm cəhətlərini ifadə etdiyinə görə bilavasitə onun keyfiyyətini bildirir, ona daxil olur, digərləri isə ikinci dərəcəli xassələr olduğundan keyfiyyəti ifadə etmir. Birinci növ xassələrin dəyişməsi predmetin keyfiyyətində müəyyən dəyişikliyə səbəb olur, onlardan bir neçəsinin dəyişməsi, hətta keyfiyyətin bütövlükdə dəyişməsi ilə nəticələnə bilər. Lakin ikinci dərəcəli xassələrin dəyişməsi əsasən keyfiyyət üçün təsirsiz qalır. Deməli, keyfiyyət predmet və hadisələrin hər cür xassələrinin deyil, mühüm xassələrinin məcmusudur. Bu xassələr dəyişdikdə həmin predmet və hadisə də öz keyfiyyəti ilə birlikdə dəyişir və başqa keyfiyyət halı kəsb edir.

Keyfiyyət və xassə anlayışlarını, bir-birindən, yuxarıda deyildiyi kimi, ancaq konkret hal üçün, müəyyən şərtlər daxilində ayırmaq düzgün olar. Həmin şərtlərdən kənarında, yəni ümumi əlaqələr şəbəkəsində onlar qarşılıqlı surətdə bir-birinə keçir. Bir hal üçün keyfiyyət olan cəhət başqa münasibətdə xassə kimi və əksinə, bir halda xassə olan cəhət digər münasibətdə keyfiyyət kimi çıxış edir. Ona görə də nəzəriyyədə səhv etməmək, əməli fəaliyyətdə isə müvəffəqiyyətsizliyə uğramamaq üçün məsələyə həmişə konkretlik nöqtəyi-nəzərindən yanaşmaq lazımdır, yəni müəyyən etmək

lazımdır ki, hansı predmet və hadisədən və hansı münasibətdə söhbət gedir.

Predmet və hadisələrin bu və ya digər xassəsi onların mövcud olduğu şəraitdən asılıdır. Məsələn, hər hansı bir şey (taxıl, geyim şeyləri və s.) əmtəə olmamışdan əvvəl ancaq fiziki və kimyəvi xassələrə malik olur, çünki o həmin xassələrlə insanların tələbatını bilavasitə ödəyir. Lakin həmin şey əmtəə xarakteri kəsb etdikdən sonra onda fiziki və kimyəvi xassələrlə yanaşı yeni bir xassə də yaranır ki, bu da dəyərin ekvivalent forması olmaqdır. Başqa sözlə desək, göstərilən şey insanların tələbatını bilavasitə ödəməkdən əlavə digər şeylərin dəyərini ölçmək üçün bir miqyas kimi də çıxış edir. Bu yeni xassə yeni şəriətlə, yəni əmtəə təsərrüfatının yaranması ilə əlaqədar olaraq meydana gəlir. Deməli, bunu yaradan zəmin, şərait ortadan çıxdıqda həmin xassə də itəcəkdir.

Predmet və hadisələrin, keyfiyyət müəyyənliyindən başqa kəmiyyət müəyyənliyi də vardır. Kəmiyyət predmet nə hadisələrin, yaxud onların ayrı-ayrı xassələrinin inkişaf dərəcəsini, miqdarını, intensivliyini (ağırlıq, həcm, sıxlıq, uzunluq və s.) göstərən kateqoriyadır. O, predmetin həcm, böyüklük, ağırlıq, sıxlıq, isti və soyuqluq dərəcəsi və s. bu kimi cəhətlərinin müəyyənliyidir. Kəmiyyət müəyyənliyi olmadan keyfiyyət mümkün deyildir, çünki hər bir keyfiyyət ancaq müəyyən kəmiyyət daxilində mövcuddur. Heç bir keyfiyyəti kəmiyyətsiz təsəvvür etmək mümkün olmadığı kimi, kəmiyyəti də keyfiyyətsiz təsəvvür etmək mümkün deyildir. Ona görə də bir sıra idealist filosofların kəmiyyəti subyektivləşdirmək, onu insan aqlının bir xassəsi kimi qələmə vermək cəhdi tamamilə əsassızdır. Kəmiyyət də keyfiyyət qədər obyektivdir. Bəs kəmiyyəti keyfiyyətdən fərqləndirən başlıca cəhətlər nədir? Gəlin bu suala cavab verməyə çalışaq.

İlk nəzərdə belə görünə bilər ki, kəmiyyət predmetin ancaq xarici müəyyənliyidir. Lakin məsələyə dərindən yanaşdıqda aydın olur ki, ancaq müəyyən hədd daxilində bu belə olur, həmin həddədən kənara çıxdıqda isə kəmiyyət də keyfiyyət kimi predmetin daxili müəyyənliyinə çevrilir, çünki onun dəyişməsi predmetin daxili müəyyənliyinə çevrilir, çünki onun dəyişməsi predmetin dəyişməsi ilə nəticələnir. Məsələn, suyun istiliyinin 0°S-dən +100°S-yə qədər

dəyişməsi hələ onun təbiətini dəyişdirmir və belə görünür ki, guya suyun istiliyinin kəmiyyətə dəyişməsi onun təbiətinə heç bir təsir etmir. Lakin suyun istiliyi 0°S -dən aşağı düşdükdə və ya $+100^{\circ}\text{S}$ -dən yüksəyə qalxdıqda o birinci halda sülb, ikinci halda isə qaz şəklinə düşür. Deməli, müəyyən hədd müqabilində kəmiyyət də predmetin daxili müəyyənliyi kimi çıxış edir. Doğrudur, burada kəmiyyətlə keyfir yət arasında bir mühüm fərqdə var: keyfiyyətin dəyişməsi dərhal şeydə öz əksini tapır, yəni keyfiyyətin dəyişməsi elə şeyin, predmetin özünün dəyişməsi deməkdir. Bunu kəmiyyət dəyişməsi haqqında demək olmaz. Kəmiyyət dəyişməsi ancaq müəyyən həddə çatdıqdan sonra predmetin dəyişməsinə gətirib çıxarır, həmin həddə qədər isə predmet kəmiyyət dəyişmələrinə laqəyd qalır.

Kəmiyyət əsasən ədədlərlə ölçülür. Aydınır ki, ədədlər müxtəlif hallarda müxtəlif məzmun ifadə edir, yəni hər bir halda ədəd kəmiyyətin konkret təzahür forması kimi çıxış edir. Məsələn, bir halda ədəd cismin ağırlığını (185 kq), başqa halda onun istiliyini (185°), üçüncü halda həcmi və s. ifadə edə bilər.

Burada belə bir incə cəhətə diqqət yetirək: yuxarıda keyfiyyətdən danışarkən ona konkret yanaşmağın zəruri olduğunu söyləmişdik. İndi həmin fikri kəmiyyət haqqında da deməliyik; Hər bir predmet və hadisə müxtəlif kəmiyyət ölçüsünə: həcmə, çəkiyə, istiliyə, atom çəkisinə, valentliyə, xüsusi çəkiyə, inkişaf dərəcəsinə, sayə və s. malikdir. Əlbəttə, biz göstərilən bütün bu cəhətləri tək-cə bir münasibət nöqtəyi-nəzərindən öyrənə bilmərik. Biz hər hansı bir predmet və ya hadisəyə müəyyən məqsədlə, deməli, konkret surətdə yanaşırıq. Ona görə də məhz həmin istiqamətdə onun kəmiyyət və keyfiyyət müəyyənliyinin vəhdətini axtarmalıyıq. Bir əlaqə və münasibətdə keyfiyyətdən, başqa əlaqə və münasibətdə isə kəmiyyətdən danışılarsa, məsələn ancaq dolaşa bilər. Yalnız keyfiyyətlə kəmiyyətin hər ikisinə birlikdə, konkret yanaşdıqda biz düzgün nəticə əldə edə bilərik.

Buradan aydın olur ki, predmet və hadisələrin keyfiyyəti ilə kəmiyyəti vəhdət təşkil edir. Keyfiyyət müəyyənliyi öz nisbi sabitliyini kəmiyyət daxilində, ona müvafiq surətdə saxlayır.

Keyfiyyət və kəmiyyət arasındakı bu vəhdət, uyğunluq ölçü adlanır. Ölçü keyfiyyətlə kəmiyyətin qırılmaz əlaqəsini, qarşılıqlı asılılığını göstərir. Ölçü daxilində şey özlüyündə qalır, o pozulduqda isə həmin şey mövcudluğunu başa çatdırır və başqa bir şeyə çevrilir. Məhz ona görə də Hegel ölçünü “keyfiyyət kəmiyyəti” və ya “kəmiyyət keyfiyyəti” adlandırır. Bu, o deməkdir ki, ölçü keyfiyyət və kəmiyyətin varlıq hüdududur, bu hüdudun pozulması həm keyfiyyətin, həm də kəmiyyətin dəyişməsinə, başqası ilə əvəz olunmasına gətirib çıxarır. Məsələn, stol dedikdə biz adətən onun hamar səthinin, müəyyən en, uzunluq və hündürlüyünün olmasını nəzərdə tuturuq. Onun səthinin hamarlığını getdikcə az-az pozmaqla biz müəyyən həddə qədər stolu dəyişdiririk; səthinin hamarlıq dərəcəsi müxtəlif olsa da, o öz təbiətini müəyyən həddə qədər saxlayır. Lakin stolun hamarlığı əhəmiyyətli dərəcədə pozulduqda, yəni onun səthi kələ-kötür olduqda o artıq stol olmaqdan çıxır.

Digər tərəfdən, stolu biz getdikcə böyütsək və ya kiçiltsek, yenə də o müəyyən həddə qədər öz təbiətini saxlayır. Lakin çox böyük və çox kiçik olduqda, o stolluqdan çıxır, deməli, öz keyfiyyətini itirir.

Ölçünün pozulması, dediyimiz kimi, köhnə kəmiyyət ilə keyfiyyət halının dəyişməsi, yeni keyfiyyətin və ona müvafiq yeni kəmiyyətin yaranması deməkdir. Ölçünün pozulması nöqtəsi düyün nöqtəsi adlanır. Bir sıra metafiziklərin və idealistlərin etdiyi kimi, buradan belə nəticə çıxarmaq olmaz ki, guya ölçünün pozulması xarici aləmdəki inkişafın normal gedişini pozan təsadüfi haldır və ona görə də belə halı aradan qaldırmağa çalışmaq lazımdır. Əsil həqiqətdə isə göstərilən hal inkişafın özünün qanunauyğunluğudur, onun qarşısını almaq mümkün deyildir. Deməli, vəzifə bütün sahələrdə (nəzəri və əməli fəaliyyətdə) bu qanunauyğunluğu dərk etmək və ondan məqsədəuyğun şəkildə istifadə etməkdən ibarətdir.

Keyfiyyətlə kəmiyyətin vəhdətində həlledici rolunu keyfiyyət oynayır, çünki o nəticə etibarını ilə kəmiyyət dəyişmələrini də müəyyən edir. Kəmiyyət dəyişmələri də öz növbəsində keyfiyyətə təsir edir, hətta müəyyən həddə çatdıqda onu kökündən dəyişdirir. İndi də kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişməsinə gətirib çıxarması prosesini araşdırırıq.

F.Engels yazır: “...təbiətdə keyfiyyət dəyişiklikləri — hər bir ayrıca hal üçün tam müəyyən üsul ilə — yalnız, materiyanın və ya hərəkətin (energiya adlanan şeyin kəmiyyətə artması, ya da kəmiyyətə azalması yolu ilə baş verə bilər”¹.

Hegel də vaxtilə yazırdı ki, “kəmiyyət dəyişməsi baş verdikdə, o əvvəlcə tamamilə əhəmiyyətsiz kimi görünür, lakin bu dəyişiklik arxasında nə isə daha başqa bir şey gizlənir və əhəmiyyətsiz kimi görünən bu kəmiyyət dəyişməsi sanki elə bir hiylədir ki, bunun vasitəsilə keyfiyyət cəhəti tora salınır”².

Gətirilən bu sözlərdən aydın olur ki, inkişaf hər bir halda əvvəl əhəmiyyətsiz görünən xırda kəmiyyət dəyişmələrindən başlayır. Müəyyən dövr ərzində kəmiyyət dəyişmələri doğrudan da, əhəmiyyətsiz olaraq qalır. Lakin kəmiyyət dəyişmələri toplanaraq elə bir nöqtəyə çatır ki, artıq, inkişaf edən obyekt öz əvvəlki keyfiyyət halını saxlaya bilmir. “Böhran nöqtəsi” deyilən bu nöqtədə köhnə keyfiyyət yeni keyfiyyətə keçir. Məlumdur ki, hər bir metalın müəyyən ərimə nöqtəsi var. Məsələn, misin ərimə nöqtəsi — 1083°S-dir. Əgər misi tədricən qızdırmağa başlasaq, onun istiliyinin artmasına baxmayaraq göstərilən nöqtəyə qədər sülb vəziyyətdə qalır. İstilik misin ərimə nöqtəsinə, yəni +1083°S-yə çatdıqda isə, o ani sürətdə maye halına düşür, yəni xırda kəmiyyət dəyişmələri tədriclə toplanaraq keyfiyyət dəyişməsinə gətirib çıxarır.

Marks “Kapital”ın 1-ci cildində izafi dəyər istehsalını təhlil edərkən belə bir nəticəyə gəlir ki, “heç də hər pulu və ya dəyər məbləğini kapitalla çevirmək mümkün deyildir, əksinə, belə bir çevirmə üçün, ayrıca bir pul sahibinin və ya əmtəə sahibinin əlində müəyyən minimum pul və ya mübadilə dəyəri olması tələb olunur”. Bir qədər uzun olsa da, bu nəticənin izahını Marksda olduğu kimi vermək məqsəduyğundur. “Dəyişən kapital minimum — izafi dəyər əldə etmək məqsədilə bütün il boyu gündə işlədilən bir iş qüvvəsini istehsal etmək üçün qoyulmuş xərcdən ibarətdir. Fəhlənin öz istehsal vasitələri olsaydı və bu fəhlə bir fəhlə kimi yaşamağa qane olsaydı, ona öz yaşayış vasitələrini təkrar istehsal etmək üçün lazım olduğu

¹ F.Engels. Təbiətin dialektikası, səh.44

² Гегел. Сочинения, т.1., стр.186

qədər iş vaxtı, məsələn, gündə 8 saat kifayət edərdi. Deməli, istehsal vasitələri də ona ancaq 8 saatlıq iş vaxtı üçün lazım olardı. Fəhləni bu 8 saatdan əlavə, məsələn, 4 saat da izafi əmək sərf etməyə məcbur edən kapitalist üçün, əksinə, əlavə istehsal vasitələri əldə etməkdən ötrü əlavə pul lazımdır. Lakin fərz etdiyimiz şəraitdə kapitalist, hər gün mənimsədiyi izafi dəyərlə ancaq bir fəhlə kimi yaşamaq üçün, yəni ancaq öz zəruri tələbatını ödəyə bilmək üçün iki fəhlə işlətməli olardı. Bu halda kapitalistin istehsaldan məqsədi öz sərvətini artırmaq deyil, ancaq öz yaşayışını təmin etməkdən ibarət olardı; halbuki kapitalist istehsalın istehsal üsulunda məqsəd məhz sərvət artırmaqdır. Kapitalist, adi fəhlədən ancaq iki qat yaxşı yaşamaq və istehsal edilən izafi dəyərin yarısını yenidən kapitalla çevirmək üçün, fəhlələrin sayı ilə bərabər, avans etdiyi minimum kapitalı da səkkiz qat artırmalı olardı. Kapitalist istehsalı müəyyən səviyyəyə çatdıqda tələb edir ki, kapitalist bütün kapitalistliyi dövründə, yəni canlı kapital olduğu müddətdə bütün vaxtını özgə əməyini mənimsəməyə və, deməli həmin əməyi nəzarət altında saxlamağa və onun məhsulunu satmağa sərf edə bilsin... Pul və ya əmtəə sahibi ancaq o zaman doğrudan da dönüb kapitalist olur ki, onun istehsalda avans etdiyi minimum məbləğ, orta əsrlərdəki maksimum məbləğdən xeyli artıq olsun. Hegelin öz “Məntiq” əsərində kəşf etdiyi qanunun, yəni xalis kəmiyyət dəyişmələrinin müəyyən pillədə keyfiyyət fərqlərinə keçməsi qanununun doğruluğu, təbiətşünaslıqda olduğu kimi, burada da təsdiq olunur”¹. (Kursivlər mənimdir—C. Ə.) Başqa sözlə, pul və ya dəyər məbləğinin kapitalla (yəni keyfiyyətə) çevrilməsi üçün həmin məbləğ müəyyən minimum miqdarına çatmalıdır.

“Kapitalın” “Nisbi izafi dəyər istehsalı” bölməsində Marks kooperasiya, əmək bölgüsü və manufaktura, maşınlı istehsal və iri sənaye sahəsinə aid saysız-hesabsız misallarla göstərir ki, kəmiyyət dəyişmələri şeylərdə keyfiyyət dəyişmələri yaradır, öz növbəsində şeylərin keyfiyyətə dəyişməsi onların miqdarını dəyişdirir. Məsələn, birinci halda fərz edək ki, bir binanı tək bir usta tikir. Daha aydın olmaq üçün bu işin ancaq bir hissəsini — kərpiclərin qaldırılmasını

¹ K.Marks. Kapital, 1-ci cild, səh.247-248.

və divarın hörülməsini götürək. Bir adam kərpicləri müəyyən yüksəkliyə qaldırmaq üçün onları bir-bir və ya bir neçəsini birdən götürməli və müəyyən məsafəni getməlidir. Aydındır ki, kərpic aparmaq üçün geriye qayıdanda adam boş olacaq və onun müəyyən vaxtı və enerjisi səmərəsiz sərf olunacaq ki, bu da onun əmək məhsuldarlığına mənfi təsir edəcək, özünün fiziki cəhətdən daha çox yorulmasına səbəb olacaq. İkinci halda fərz edək ki, həmin işi cərkəyə düzülmüş bir neçə adam icra edir. Belə olduqda bir fəhlənin iki əlilə gətirdiyi kərpic cərgəyə düzülmüş fəhlələrin əlindən keçdikcə lazımı yerinə daha tez gəlib çatır. “Bütün bu kimi hallarda birgə əməyin nəticəsi ayrılıqda göstərilən səylə ya heç əldə edilə bilməz¹, ya da ancaq daha uzun müddət ərzində və ya ancaq cüzi miqyasda əldə edilə bilər. Burada məsələ yalnız, kooperasiya vasitəsilə fərdi məhsuldar qüvvəni yüksəltmək üstündə deyil, habelə mahiyyətə kütləvi qüvvə olan yeni məhsuldar qüvvə yaratmaq üstündədir”². Deməli, sadə kooperasiya³ “qüvvətə yüksəldilmiş” elə bir yeni qüvvə yaradır ki, o qüvvə, onu təşkil edən ayrı-ayrı qüvvələrin cəmindən keyfiyyətə tamamilə fərqli olur.

Yeni əmək forması olan kooperasiya yeni keyfiyyət olduğu kimi yeni də kəmiyyətə malik olur. Sonrakı inkişafda kooperasiyanın özündə olan kəmiyyət dəyişmələri keyfiyyət dəyişməsinə, yəni manufakturanın yaranmasına, daha sonra axırıncının da iri maşınlı ietehsalla əvəz edilməsinə gətirib çıxartdı.

İctimai-iqtisadi formasiyaların bir-birini əvəz etməsi prosesində həmin qanunun açıq təzahürünü görürük. Bunu kapitalizmin sosializmlə əvəz olunması misalında izah edək; kapitalizmin ilk inkişaf dövründə istehsal münasibətləri məhsuldar qüvvələrin inkişaf səviyyəsinə əsasən uyğun gəldiyi üçün istehsalın

¹ Bunu ən sadə bir misaldə deyək: əgər tikinti məqsədi ilə istifadə edilməli bir predmetin (daş, ağac və s.) ağırlığı bir adamın qüvvəsi çatacaq dərəcədə deyilsə, kənardan bir kömək olmasa, o adamın bütün cəhdləri boşa çıxmalıdır. Burada adamın istifadə edə biləcəyi alət və vasitələr də nəzərdə tutulur.

² K.Marks. Kapital, 1-ci cild, səh.264.

³ Bir çox şəxsin eyni bir əmək prosesində və ya bir-birilə əlaqədar olan müxtəlif əmək proseslərində müntəzəm şəkildə və birgə iştirak etdiyi əmək formasına kooperasiya deyilir.

bu iki ünsürü arasındakı əsas ziddiyyətdən doğan bir sıra başqa ziddiyyətlər hələ ancaq fərq halında idi. Buna görə də kapitalizm bir keyfiyyət halı olaraq müəyyən kəmiyyət¹ daxilində yüksələn xətlə inkişaf edirdi. İstehsalın daha dəyişkən, “inqilabi” ünsürü olan məhsuldar qüvvələrin inkişafı ilə istehsal münasibətləri arasındakı fərq ziddiyyətə çevrilib, getdikcə kəskinləşməyə başlayır. Məhsuldar qüvvələrin, əmək məhsuldarlığının və ümumiyyətlə istehsalın yüksək inkişafı, kapitalın təmərgüzləşməsi və mərkəzləşməsi, əməyin ciddi surətdə ictimailəşdirilməsi nəticəsində istehsalın xarakteri ilə məhsulun bölüşdürülməsi üsulu arasında dərin bir uçurum yaranır. Kapitalizmdə istehsalın ictimai xarakteri ilə mənimsəmənin xüsusi xarakteri arasındakı bu əsas ziddiyyət ondan irəli gələn bütün başqa ziddiyyətlərin də (əməklə kapital arasında, müstəmləkə ilə metropoliya arasında, xammal mənbələri və yeni bazarlar uğrunda müxtəlif kapitalist ölkələri arasında və s.) kəskinləşməsinə səbəb olur. Bu isə konkret olaraq vaxtaşırı iqtisadi böhranlar, onların qarşısını almaq məqsədi ilə istismarın artırılması, xalq təsərrüfatının hərbişdirilməsi, müharibələr, milli-azadlıq hərəkatı, proletariyatın burjuaziya qarşı mübarizəsi və sairədə özünü göstərir.

Nəhayət, kapitalizmin əsas ziddiyyətinin inkişafında elə bir mərhələ gəlib çatır ki, burjuaziya özünün yaratdığı məhsuldar qüvvələrin inkişafı qarşısında dura bilmir. Bu qüvvələr öz inkişafının buxovu olan köhnə istehsal münasibətlərinin həmişəlik məhv edilməsini tələb edir. “...Manufaktura öz inkişafının müəyyən pilləsində feodal istehsal üsulu ilə toqquşduğu kimi, iri sənaye də indi bu üsulu əvəz edən burjua quruluşu ilə toqquşmağa başlamışdır. Burjua quruluşu ilə əlaqədar olub kapitalist istehsal üsulunun dar çərçivəsi içərisində qalan iri sənaye, bir tərəfdən, çox böyük xalq

¹ Burada belə bir cəhəti qeyd etmək lazımdır ki, təbiət hadisələrindən fərqli olaraq ictimai həyat hadisələrinin kəmiyyət ölküsünü riyazi dəqiqliklə göstərmək çətinidir. Lakin hər bir ictimai hadisənin də keyfiyyət müəyyənliyi ilə bərabər onun kəmiyyət müəyyənliyi də vardır. Fərq burasındadır ki, bunların kəmiyyət ölçüsü əsasən hadisənin nəticəsi ilə müəyyən olunur. Məsələn, əmək məhsuldarlığının kəmiyyəti əməyin nəticəsi ilə, istehsalın inkişaf sürəti, əldə edilmiş ümumi məhsulun qədəri ilə və s. ilə ölçülür. Deməli, yuxarıda ölçü kateqoriyasından danışarkən keyfiyyətlə kəmiyyətin dialektikası haqqında dediklərimiz tamamilə ictimai həyat hadisələrinə də aiddir.

kütlələrinin arası kəsilmədən daha çox proletarlaşmasına səbəb olur, digər tərəfdən isə, getdikcə artıb alıcı tapmayan külli miqdarda məhsul yaradır. İfrat istehsal ilə kütləvi yoxsulluq, — biri o birinin səbəbidir — iri sənayenin doğurduğu mənasız ziddiyyət, istehsal üsulunu dəyişdirmək yolu ilə məhsuldar qüvvələrin, onların hazırkı buxovlarından azad edilməsini təkidlə tələb edən ziddiyyət belədir”¹. Bu konfliktin mövcud olduğu şəraitdə cəmiyyət inkişaf edə bilməz, ona görə də köhnə istehsal münasibətlərinin məhv olması və yerinə məhsuldar qüvvələrin səviyyəsinə uyğun yeni istehsal münasibətlərinin yaranması labüd olur. Marks onu ictimai çevrilişlər dövrü adlandırır².

Beləliklə, aydın olur ki, müəyyən dövr ərzində (ölçü) kapitalist istehsal üsulu daxilində baş verən kəmiyyət dəyişmələri kapitalizmin mahiyyətini, onun təbiətini əsasən dəyişdirmir. (Əlbəttə, yuxarıda deyildiyi kimi, müəyyən bir keyfiyyət daxilində daha kiçik həcmli keyfiyyətin olduğunu nəzərə alsaq, kapitalizmin öz daxilində də keyfiyyət dəyişiklikləri olmamış deyil. Məsələn, azad rəqabətin yerinə inhisarlar mübarizəsinin, burjua demokratisi yerinə irticanın gəlməsi bunu göstərir. Lakin bu dəyişikliklər bir keyfiyyət halı olan kapitalizmin əsas mahiyyətini dəyişdirmir. Ancaq həmin kəmiyyət dəyişmələri müəyyən həddə (düyün nöqtəsinə) çatdıqda onlar kapitalizmin bir keyfiyyət kimi məhvi ilə və onun yeni hiyyət olan sosializmlə əvəz olunması ilə nəticələnir.

“Təbiətin dialektikası” əsərində Engels yazır ki, “Kimyanı, cisimlərin kəmiyyət tərkibinin dəyişilməsi təsiri altında onların keyfiyyət dəyişmələri haqqında elm adlandırmaq olar”. Bunun, doğrudan da belə olduğunu sübut etmək üçün Engelsin Dürinqi tənqid edərkən kimya sahəsindən istifadə etdiyi misallara nəzər salaq. Məlumdur ki, karbon birləşmələrinin homoloji sıralarının hər birinin molekulyar quruluşunu ifadə etmək üçün xüsusi formuldan

¹ K.Marks və F.Engels. Seçilmiş əsərləri, II c., səh.396

² Burada ictimai çevrilişdə, yəni ictimai inqilabda, subyektiv amilin rolundan danışmamağımız heç də onun böyük əhəmiyyətini azaltmaq kimi başa düşülməməlidir. Bu məsələ bizim vəzifəmizə daxil olmadığına görə biz ancaq obyektiv inkişafda kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişməsinə gətirib çıxarması prosesini göstərməklə kifayətlənirik.

istifadə etmək olar. Məsələn, normal parafinlər sırasını CH_{2n+2} ilkin spirtlər sırasını $\text{C}_n\text{H}_{2n+2}\text{O}$, bir əsaslı yağ turşuları sırasını $\text{C}_n\text{H}_{2n+2}\text{O}_2$ və formulları ilə ifadə etmək olar.

Əgər biz bu sıraların sonuncusunu misal götürsək və bir-birinin ardınca $n=1$, $n=2$, $n=3$ və i. a. qəbul etsək; onda (izomerləri ataraq) aşağıdakı nəticəni alarıq;

CH_2O_2 – qarışqa turşusu – qaynama nöqt. 100° , ərimə nöq. 1^0

CHO – sirkə turşusu – qaynama nöqt. 118^0 , ərimə nöq. 17^0

$\text{C}_3\text{H}_6\text{O}$ – propion turşusu – qaynama nöqt. 140^0

$\text{C}_4\text{H}_8\text{O}$ – yağ turşusu – qaynama nöqt. 162° , ərimə nöqt. 17^0

$\text{C}_4\text{H}_8\text{O}_2$ – valerian – qaynama nöqt. 175°

və i. a. ta $\text{C}_0\text{H}_{60}\text{O}_2$ -yə, melissin turşusuna qədər; bu turşu yalnız 80° -də əriyir, qaynama nöqtəsi isə heç yoxdur, çünki ümumiyyətlə parçalanmadan buxarlana bilmir.

Deməli, biz burada tam bir sıra müxtəlif keyfiyyəli cisimlər görürük ki, bunlar üsürlərin miqdarını sadəcə artırmaqla, həm də həmişə eyni nisbətdə artırmaqla əmələ gəlir. Bu hadisə ən saf şəkildə birləşmənin bütün üsürlərinin öz kəmiyyətini eyni nisbətdə dəyişdiyi yerdə meydana çıxır; məsələn $\text{C}_n\text{H}_{2n+2}$ kimi normal parafinlərdə belə olur; bunların ən bəsitisi, metan CH_4 – qazdır; məlum olanları içərisində ən yüksəyi, heksadekan $\text{C}_{16}\text{H}_{34}$ isə bərk cisimdir, 21 dərəcədə əriyən və yalnız 278° -də qaynayan rəngsiz kristallar əmələ gətirir. Bu sıraların hər ikisində hər bir yeni üzv, əvvəlki üzvün molekul formuluna CH_2 , yəni bir atom karbon və iki atom hidrogen əlavə olunmaqla alınır, molekul formulunun bu kəmiyyət dəyişməsi isə hər dəfə keyfiyyətcə başqa bir cismin əmələ gəlməsinə səbəb olur¹. (kursivlər mənimdir—C. Ə.).

Bu misal kimya sahəsində kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələri ilə nəticələndiyini göstərən çoxlu misallardan biridir. Eyni vəziyyəti, məsələn, biz azot oksidlərində, fosfor və kükürd turşularında da görə bilərik.

¹ F.Engels. Anti-During, səh.120-121

Əgər oksigenin molekulu adətən olduğu kimi 2 atomun deyil, 3 atomun birləşməsindən ibarətdirsə, onda adi oksigendən iyi və təsiri ilə fərqlənən ozon alınır. Oksigenin müxtəlif nisbətlərdə azotla birləşməsi keyfiyyətə müxtəlif olan maddələr yaradır. Məsələn, azot oksidi (N_2O) ilə azot anhidridini (N_2O_5) müqayisə edək. Bunlar arasındakı fərq göründüyü kimi ikincidə oksigenin birincidən beş dəfə çox olmasındadır. Lakin bu kəmiyyət fərqi çox ciddi keyfiyyət fərqlərinin əsasında durur. Onlardan birincisi qaz olduğu halda, ikincisi bərk kristal cisimdir.

D.İ.Mendeleyevin dövrü sisteminə nəzər saldıqda kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi qanununun təsiri aydın hiss olunur. Sistemdən göründüyü kimi, elementlərin kimyəvi xassələri onların atom çəkilərinin artması ilə qanunauyğun sürətdə dəyişir. Başqa sözlə, kimyəvi elementlərin keyfiyyət dəyişmələrinin əsasında sırf kəmiyyət dəyişmələri (atom çəkilərinin artması) durur.

Bu prinsipə əsaslanaraq D.İ.Mendeleyev elementlərin dövrü sistemində olan boş yerlərdə müəyyən elementlərin mütləq, olacağını qabaqcadan söyləmiş, hətta onların əsas xassələrini belə kiçik xətə ilə göstərmişdir. F. Engelsin dediyi kimi, D.İ.Mendeleyev kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi qanununu şüursuz olaraq tətbiq etməklə, elmdə, hələ məlum olmayan Neptun planetinin orbitini hesablamış Leveryenin kəşfi ilə cəsarətlə yanaşı qoyula biləcək rəşadət göstərmişdir¹.

İctimai və fərdi şüurun inkişafı da kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi qanunu əsasında baş verir. Bunu biz, marksizmin yaranması Darvinin təkamül nəzəriyyəsinin, D.İ.Mendeleyevin kəşf etdiyi kimyəvi elementlərin dövrü qanununun, enerjisinin itməməsi və çevrilməsi qanununun kəşf olunması misalında aydın görürük.

Deyilənlər bir daha göstərir ki, kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi prosesində iki moment aydın nəzərə çarpır: biri xırda kəmiyyət dəyişmələrinin baş verməsidir ki, buna təkamül² deyilir, digəri isə həmin dəyişmələr nəticəsində baş verən

¹ Bax: F.Engels. Təbiətin dialektikası, səh.48

² Təkamül anlayışı inkişaf mənasında da işlədilir.

əsaslı keyfiyyət dəyişməsidir ki, buna da inqilab deyilir. “Avropa fəhlə hərəkətindəki ixtilaflar” adlı əsərində V.İ.Lenin yazır ki, “...təbiətdə həyat və inkişaf həm tədrici təkamülü, həm də sürətli sıçrayışları, tədricilik fasilələrini əhatə etdiyi kimi, gerçək həyat, gerçək tarix də həmin müxtəlif meyilləri əhatə edir”¹.

İnkişafın təkamül forması xırda kəmiyyət dəyişmələrinin toplanması vasitəsilə inqilabı hazırlayır, inqilab isə öz növbəsində təkamülü başa çatdırır, onu tamamlayır. İnqilab təkamülsüz baş verə bilmədiyi kimi, təkamül də inqilab olmadan inkişafı ifadə etmir, o hələ başa çatmamış prosesi ifadə edir. Deməli, təkamül və inqilab vahid bir inkişaf prosesinin bir-birindən ayrılmaz iki momentidir; inkişaf ancaq bu iki momentin dialektik vəhdətindən ibarətdir.

Lakin biz təbiəşünaslıqda və fəlsəfədə bu məsələnin mütəfəkkirlər tərəfindən iki cür birtərəfli həllinə rast gəlirik. Bunlardan birincisi inkişafda keyfiyyət dəyişmələrinin olmasını inkar etməklə, onu ancaq kəmiyyət dəyişmələrindən ibarət düzxətli artma və azalma kimi qələmə verir, ikincisi isə əksinə, inkişafda xırda kəmiyyət dəyişmələrini, təkamülü inkar etməklə, onu ancaq sıçrayışlardan, köklü keyfiyyət çevrilmələrindən ibarət hesab edir.

Məsələn, reformistlərin, “özbaşına axın”, kapitalizmin inqilabsız sosializmə keçməsi (“transformasiya”) nəzəriyyələrinin tərəfdarlarının və müasir təftişçilərin əsas iddiası ondan ibarətdir ki, cəmiyyətin inkişafı ancaq tədrici irəliləmədən ibarətdir, burada həmin tədriciliyi pozan heç bir sıçrayış baş vermir. Bu fikri onlar kapitalizmdən sosializmə keçid dövrünə xüsusi olaraq aid edirdilər. Guya kapitalizmdən sosializmə keçid heç bir inqilabsız, birincinin özbaşına irəliləməsi yolu ilə, avtomatik surətdə baş verməlidir.

Burjua ideologiyasına xidmət edən müasir təftişçilərin bu məsələnin izahında tutduqları mövqe heç bir prinsipial fərqi olmayan aşağıdakı şəkildə təzahür edir, təftişçilərdən bir qrupu iddia edir ki, müasir dövrdə sosialist inqilabı ideyasından əl çəkmək lazımdır, çünki bu, guya atom müharibəsi təhlükəsi ilə bağlıdır; ikinci qrup təftişçilər (İ.Nad, Colitti və b.) göstərir ki, hazırda kapitalizmdən sosializmə inqilabsız, proletar diktaturası olmadan keçmək imkanı

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 16-cı cild, səh.366

yarandıdır, ona görə də bunlara heç bir ehtiyac yoxdur; üçüncü qrup təftişçilərin (Starobin, Heyts, Solsberq və b.) fikrincə sosializmə keçid mütləq təkamül yolu ilə, dinc, parlament yolu ilə olacaqdır, nəhayət, dördüncü qrup təftişçilərin nəzərincə (M.Todoroviç, N.N.Paşiç, M.Cilas və b.) isə sosialist inqilabının olub-olmayacağından danışmaq artıqdır, çünki müasir cəmiyyət artıq öz-özünə kapitalizmdən sosializmə keçməkdədir.

Burada olan belə bir ümumi cəhəti görmək çətin deyildir ki, təftişçilərin bu “müxtəlif” nöqtəyi-nəzərləri, köhnə “özbaşına axın” və ya “kortəbiilik” nəzəriyyələrinin yeni variantı olan “transformasiya nəzəriyyəsinin” az və ya çox dərəcədə təsdiq edilməsidir.

“Transformasiya nəzəriyyəsi” tərəfdarlarının irəli sürdükləri və hər vasitə ilə əsaslandırmağa çalışdıqları başlıca müddəa budur ki, guya müasir kapitalizm artıq sözün klassik mənasında kapitalizm deyil, o öz təbiətini tamamilə dəyişmişdir. Bu da özünü guya onda göstərir ki, müasir kapitalizmdə artıq istismar, proletariətin müflisləşməsi, siniflər və deməli, sinfi mübarizə yoxdur. Bunlar hamısı – XIX əsr kapitalizminə xas olan və indi çoxdan köhnəlmiş anlayışlardır. Onların fikrincə indi burjuaziya və proletariat Marksın və Leninin dövründəki burjuaziya və proletariat deyildir, indi onlar arasında heç bir əkslik yoxdur, onlar getdikcə bir-birinə yaxınlaşırlar.

Buradan çıxarılan nəticə ondan ibarətdir ki, müasir “dövlət kapitalizmi” heç bir inqilab olmadan, hətta insanların istəyib-istəməməsindən asılı olmayaraq öz-özünə, avtomatik olaraq sosializmə keçir. Bu nöqtəyi-nəzər özünün parlaq ifadəsini M.Markoviçin “Dövlət kapitalizmi” və A.Colittinin “İslahatlar və inqilablar” (1957) adlı əsərində tapmışdır.

Kapitalizmin sosializmə transformasiyası nəzəriyyəsi həyatın dialektikası əleyhinə yönəldilmiş, kapitalizmin ömrünü uzatmaq, fəhlə sinfini inqilabi hərəkətdən yayındırmaq məqsədini güdən opportunist mürtəcə nəzəriyyədir.

Ümumiyyətlə, bu qəbildən olan nöqtəyi-nəzərlər haqqında hələ vaxtı ilə K.V.Plexanov yazmışdır ki, hadisənin və ya ictimai təsisatın meydana gəlməsindən danışarkən, onlar işi belə təsəvvür edirlər ki, guya bu hadisə və ya təsisat bir zaman çox kiçik olub əsla nəzərə

çarpırmıyş, sonralar isə tədriclə böyümüşdür. Eyni hadisənin və təsisatın məhv olmasından söhbət getdikdə isə, bunun əksinə olaraq ehtimal edildiyinə görə, onun tədriclə keçilməsi o vaxtadək davam edir ki, hadisə öz mikroskopik böyüklüyü üzündən daha əsla nəzərə çarpmaz olur. Belə başa düşülən inkişaf əsla heç bir şey izah etmir; o özünü izah etməli olduğu hadisələrin mövcud olduğunu ehtimal edir və bunlarda əmələ gələn ancaq kəmiyyət dəyişmələrini nəzərə alır”¹.

F.Engels də “Anti-Dürinq” əsərində yazır ki, “bu konsepsiya hər bir dəyişikliyi yerdəyişmə ilə, bütün keyfiyyət fərqlərini kəmiyyət fərqləri ilə izah edir və görmür ki, keyfiyyətlə kəmiyyət arasındakı nisbət qarşılıqlıdır, kəmiyyət keyfiyyətə keçdiyi kimi, keyfiyyət də kəmiyyətə keçir, burada qarşılıqlı təsir vardır”².

Gördüyümüz kimi Engelsin və Plexanovun sözləri müasir təftişçilərin ictimai inkişafın izahında tutduqları mövqeyə də tamamilə aiddir.

İkinci birtərəfli nöqteyi-nəzərin tərəfdarları məsələyə başqa cəhətdən yanaşırlar. Onlar əvvəlkilərdən fərqli olaraq inkişafda kəmiyyət dəyişmələrinin olmadığını, onun ancaq keyfiyyət çevrilmələrindən, sıçrayışlardan, sarsıntılardan ibarət olduğunu göstərirlər. Bu nöqteyi-nəzər o qədər geniş yayılmasa da, hər halda həm təbiətşünaslıqda, həm də fəlsəfə və sosiologiyada ona rast gəlirik. Məşhur fransız alimi J.Küvyə qazıntı nəticəsində əldə etdiyi canlı qalıqlarını nəzərdən keçirərkən yer üzərində üzvi aləmin inkişaf formaları arasında əlaqə olduğunu müəyyən edir. Bu hal məntiqi olaraq üzvi aləmin inkişafında təkamülün olduğu fikrinə gətirib çıxarmalı idi. Lakin Küvyə bu düzgün nəticəyə gəlib çıxıb bilmir, növlərin sabitliyi haqqında özünün metafizik konsepsiyasından çıxış edərək göstərir ki, yer üzündə üzvi aləmin inkişafı vaxtaşırı fəlakət üzündən kəsilir. Katakliizmlər nəzəriyyəsi adlanan bu nəzəriyyəyə görə vaxtaşırı fəlakətlər üzündən yer səthindəki canlılar tamamilə məhv olur, sonra isə əvvəlki canlılarla heç bir əlaqəsi olmayan yeni növ canlılar yaranır³. Göründüyü kimi, burada üzvi aləmin

¹ Г.В.Плеханов. Избранные философские произведения, т.1, М., 1956, стр.569

² F.Engels. Anti-Dürinq, səh.359

³ Бах: Кювье. Рассуждение о переворотах на поверхности земного шара, М.,1937, стр.80-85

inkişafında heç bir kəmiyyət dəyişikliyi qəbul edilmir. Katakлизм nəticəsində yaranmış müəyyən miqdar və müəyyən növlərdən ibarət canlılar yeni katakлизмə qədər heç bir dəyişikliyə məruz qalmır. Qəflətən, birdən-birə baş verən katakлизм onları yeni növ və müəyyən miqdar canlılarla əvəz edir.

Belə bir sual meydana çıxır ki, bəs həmin katakлизмlərin, fəlakətlərin səbəbi nədir? Bu sualın cavabında Küvyə, istəyib-istəməməsindən asılı olmayaraq, idealizmə yuvarlanır, çünki vaxtaşırı baş verən fəlakətlərin səbəbini o, təbiətdən kənarında, ilahi qüvvədə görür.

İctimai həyatın anarxistlər tərəfindən anlaşılması da göstərilən nöqtəyi-nəzərin bir növ ifadəsidir.

Yuruxarıdakı nöqtəyi-nəzərlərin hər ikisinin birtərəfli və ona görə də yanlış olduğunu müəyyən etmək böyük çətinlik təşkil etmir. Onlardan birincisinin tərəfdarları inkişafda keyfiyyət müxtəlifliyini, keyfiyyət dəyişmələrini inkar edərək, kəmiyyət dəyişmələrini və kəmiyyət müxtəlifliyini mütləqləşdirsə, onu müstəqil və tam bir proses kimi qələmə verirsə, ikincisinin tərəfdarları, əksinə, kəmiyyət fərqlərini, kəmiyyət dəyişikliyi inkar edərək, sırf keyfiyyət çevrilmələrini, keyfiyyət sarsıntılarını qəbul edirlər. Hər iki konsepsiya nəticə etibarilə dialektik inkişafı inkar edir.

Biz yuxarıda göstərmişdik ki, dialektika inkişafa xırda kəmiyyət dəyişmələri ilə köklü keyfiyyət çevrilmələrinin vəhdətindən ibarət bir proses kimi baxır, kəmiyyət dəyişmələri və keyfiyyət dəyişmələri həmin prosesin biri digəri üçün şərt olan, biri digərini tamamlayan iki zəruri momentidir.

İndi isə biz kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsi prosesinin xarakterini müəyyən etməliyik. Belə bir mühüm cəhət göstərməliyik ki, kəmiyyət dəyişmələrindən keyfiyyət dəyişmələrinə keçid, başqa sözlə, köhnə keyfiyyət halının yeni keyfiyyət halı ilə əvəz olunması hər bir halda sıçrayış xarakteri daşıyır. Bizə məlumdur ki, inkişaf fasiləsizliklə fasiləliyin vəhdətindən ibarətdir. Fasiləsizlik bir keyfiyyətin hüdudu daxilində baş verən və həmin keyfiyyət halının dəyişməsilə nəticələnməyən xırda kəmiyyət dəyişmələridir. Bu dəyişmələr nə qədər əhəmiyyətli olsa da, predmet və hadisənin keyfiyyət müəyyənliliyini dəyişdirir

bilmir, onlar ancaq bir keyfiyyət daxilində baş verir. Sıçrayış isə həmin fasiləsizliyin keçilməsi, fasiləsizlikdə fasilə deməkdir, köhnə keyfiyyətin əsaslı surətdə dəyişməsi və onun yeni keyfiyyətlə əvəz edilməsidir. Sıçrayış predmet və hadisələrin keyfiyyət müəyyənliyinin inkişafında baş verən qanunauyğun bir prosesdir. Onu, bəzi metafiziklərin etdiyi kimi, inkişafdən kənara çıxma kimi başa düşmək qətiyyəni düzgün deyildir. Sıçrayışlar tədrici prosesdə dönüş nöqtələridir, köhnə kəmiyyət dəyişmələrini başa çatdıran və yeni kəmiyyət dəyişmələrinə başlanğıc verən spesifik bir momentdir. “Boykota qarşı” adlı əsərində V.İ.Lenin ictimai inkişafda sıçrayışların ciddi əhəmiyyətindən və onlara Marksın verdiyi qiymətdən danışaraq yazır ki, “dinc inkişaf dövrləri deyilən dövrlərdə tədriclə toplanan yığın-yığın ziddiyyətlər məhz inqilab dövrlərində həll olunur. İctimai yaşayış formalarının müəyyən edilməsində müxtəlif siniflərin bilavasitə rolu məhz inqilab dövrlərində ən böyük bir qüvvətlə meydana çıxır... Buna görə də, liberal burjuaziya nəzəriyyəçilərindən fərqli olaraq Marks məhz həmin inqilab dövrlərini “normal” yoldan uzaqlaşma deyil, “ictimai xəstəliyin” təzahürü deyil, ifratçılıq və səhvlərin kədərli nəticələri deyil, bəşər cəmiyyətlərinin tarixində ən həyati, ən vacib, əhəmiyyətli, həlledici dövrlər hesab edirdi”¹. (Kursiv mənimdir—C. Ə.)

Təbiətin və eləcə də insan şüurunun inkişafında sıçrayışlar eyni dərəcədə böyük əhəmiyyətə malikdir. Qeyri-üzvi aləmdən üzvi aləmin yaranması, insanabənzər meymundan insanın əmələ gəlməsi, insan şüurunun inkişafında canlı müşahidədən abstrakt təfəkkürə keçid, ictimai şüurun inkişafında konkret təcrübi materiallardan ümumiləşdirmələrə keçid (qanunların kəşfi) və s. bu cür mühüm sıçrayışlardır.

Dialektik inkişafın tam mənzərəsini təsəvvür etmək üçün onun tək-cə sıçrayışlarla getdiyini göstərmək kifayət deyildir, çünki konkret şəraitdən asılı olaraq hər bir halda sıçrayışlar bir-birindən o dərəcədə fərqli surətdə baş verir ki, onların hamısının sıçrayış olduğunu qeyd etmək çox ümumi bir məlumat olur. Bununla yanaşı hər bir halın

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 13-cü cild, səh.23-24

spesifik xarakterini göstərmək, başqa sözlə, sıçrayışların özünün hansı formalarda baş verməsini açıb göstərmək lazımdır.

Sıçrayışın xarakteri, birinci növbədə inkişaf edən predmet və hadisənin xüsusiyyəti ilə, inkişafın əsası olan əksliklərin təbiəti ilə və həmin predmet və hadisənin başqaları ilə əlaqə və münasibətinin xarakteri ilə müəyyən olunur. Bu nöqtəyi-nəzərdən, bizim fikrimizcə sıçrayışları iki əlamətə görə qruplaşdırmaq olar: əvvələn, onların əhatə etdiyi hadisənin genişliyinə və dərinliyinə görə, yəni sıçrayışın məzmununun həcminə görə, ikincisi də, onların təzahür formalarına görə, yəni sıçrayışın birdən-birə ani surətdəmi, yoxsa tədriclə baş verməsinə görə. Birinci əlamətə, görə sıçrayışlar bütöv tarixi dövrləri, inkişafda dönüş nöqtələri olan çevrilişləri əhatə edən böyük sıçrayışlara və həmin böyük sıçrayışlar daxilində, onlardan asılı olaraq baş verən əsas hadisənin keyfiyyətini, prinsip etibarını ilə dəyişdirməyən xırda sıçrayışlara bölünür. Məsələn, məlumdur ki, kapitalizm və sosializm müxtəlif ictimai-iqtisadi formasiya olmaqla, hər biri xüsusi keyfiyyət müəyyənliyidir. Deməli, kapitalizmdən sosializmə keçid mühüm keyfiyyət halının dəyişməsi olduğuna görə sıçrayışdır. Lakin bu sıçrayış bütöv bir tarixi dövrü əhatə edir, həm də konkret şəraitdən asılı olaraq bu dövr uzun və qısa ola bilər. Bu böyük sıçrayış özü bir sıra xırda sıçrayışlardan ibarətdir. Məsələn, Böyük Oktyabr sosialist inqilabı nəticəsində bizim ölkəmizdə proletar diktaturasının qurulması yeni cəmiyyətə keçidin başlanğıcı idi. İnqilabdan sonra ölkənin sənayeləşdirilməsi, kənd təsərrüfatının kollektivləşdirilməsi, ölkədə mədəni inqilab və s. isə sonrakı sıçrayışlardır. Bu vəziyyətin əsasında aşağıdakı keyfiyyət müxtəlifliyi durur: ictimai-iqtisadi formasiya olmaqla ibtidai-icma quruluşu, quldarlıq, feodalizm, kapitalizm və sosializmdə olan oxşar, ümumi cəhətlər onların hamısını bir məfhum altında birləşdirir. Lakin bununla bərabər onların hər birini başqalarından ayıran və məhz həmin formasiya kimi təyin edən keyfiyyət müəyyənliyi var. Bundan əlavə onların hər birinin daxilində xüsusi keyfiyyət müəyyənlikləri — müəyyən istehsal münasibətləri, məhsuldar qüvvələr, üstqurum elementləri, başqa ictimai hadisələr vardır. Bir ictimai-iqtisadi formasiyadan başqasına keçid — sıçrayış eyni

zamanda göstərilən bütün keyfiyyətlərin dəyişməsi, onlarda baş verən sıçrayış deməkdir.

Sıçrayışların təbiətini müəyyən edərkən, dəfələrlə göstərdiyimiz konkret-tarixilik prinsipini rəhbər tutmaq lazımdır. Yalnız bu yolla sıçrayışların konkret məzmunu haqda düzgün bilik əldə etmək olar.

İkinci əlamətə görə sıçrayışlar ani və tədrici sıçrayışlara bölünür. Birinci qəbildən olan sıçrayışlar bir qayda olaraq ani surətdə, hər bir hal üçün müxtəlif olmaqla, sürətlə baş verir. Tədrici sıçrayışlar isə köhnə keyfiyyət elementlərinin tədricən ölüb getməsi və yeni keyfiyyət elementlərinin tədricən toplanması yolu ilə baş verir. Ani sıçrayışa misal olaraq ictimai inqilabların baş verməsini, vulkan püskürməsini, zəncir reaksiyası vasitəsilə atomun parçalanması və atom enerjisinin azad olmasını və s. göstərmək olar. Məlumdur ki, vulkan püskürməsinə səbəb yer kürəsinin müəyyən nöqtəsində toplanmış qazın üzə çıxmasıdır. Yer kürəsi daxilində gedən geoloji, kimyəvi proseslər nəticəsində ayrılan qazlar yer qabığı altındakı boşluqlara toplanır. Bu qazlar kəmiyyətcə getdikcə artaraq nəhayət elə bir həddə çatır ki, onun təzyiqi, üzərində olan yer qatının ağırlığından çox olur. Bu halda ani surətdə kəmiyyət dəyişmələri keyfiyyət dəyişməsinə keçir — vulkan püskürür. Burada səciyyəvi cəhət ondan ibarətdir ki, keyfiyyət dəyişikliyi tədrici surətdə, bir sıra aralıq vəziyyətlər vasitəsilə deyil, birdən-birə, ani surətdə¹ baş verir. Deməli, sıçrayışın ani və ya tədrici olmasını müəyyən edərkən onların zaman ölçüsü ilə yanaşı və başlıca olaraq keyfiyyət dəyişikliyinə xarakterinə diqqət yetirmək lazımdır.

Tədrici sıçrayışlara misal olaraq dilin inkişafında, yeni heyvan və bitki növlərinin əmələ gəlməsi prosesində baş verən keyfiyyət dəyişmələrini göstərə bilərik. Məlumdur ki, dilin inkişafında yeni sözlərin yaranması ilə lüğət fondu getdikcə zənginləşir. Lakin bununla yanaşı bir sıra sözlər istifadədən çıxır, getdikcə arxaik sözlərə çevrilir. Beləliklə, dilin tərkibində biz müəyyən yeniləşmə görürük. Əgər hazırkı rus dilini 10 il, 20 il, hətta 100 il bundan

¹ Burada aniliyin özü də konkret başa düşülməlidir. İnkişaf obyektinin böyük-kiçikliyindən və sadəliyindən asılı olaraq anilik müddəti az və ya çox ola bilər, onu mütləq ölçü vahidi çərçivəsində başa düşmək olmaz.

əvvəlki rus dili ilə müqayisə etsək, görürük ki, aradakı zaman fərqi artdıqca dildəki fərq də artır. Nəhayət, bu vaxt fərqi elə bir nöqtəyə gəlib çatacaq ki, biz eyni rus dilinin inkişafında iki keyfiyyətə müxtəlif mərhələ görə bilərik. Bu proses məhz köhnə keyfiyyət elementlərinin getdikcə ölüb getməsi (sözlərin köhnəlməsi) və yeni keyfiyyət elementlərinin getdikcə toplanması yolu ilə baş verir. Dilin inkişafında elə bir nöqtə tapmaq mümkün deyildir ki, burada köhnə dil tamamilə məhv olsun, onun yerinə isə keyfiyyətə yeni dil yaransın. Dilin inkişafındakı sıçrayış, yeni keyfiyyət elementləri köhnəyə nisbətən üstünlük təşkil etdikdə baş vermiş olur.

Eyni vəziyyət bir bioloji növdən başqasının yaranması prosesində də müşahidə olunur. İnsanabənzər meymundan insanın əmələ gəlməsi prosesinə nəzər salsaq, aşağıdakı mənzərəni görürük: əgər insanabənzər meymunları A ilə, insanı isə B ilə işarə etsək, meymundan insana keçid dövründəki aralıq formalar $A_1, A_2, A_3, A_4, A_5...$ olacaqdır. A-nı A_1 -lə, A_1 -i A_2 -lə, A_2 -ni A_3 -lə və s. müqayisə etsək, onlar arasında ciddi bir fərqi olmadığını müəyyən edirik, fərq ancaq kiçik kəmiyyət fərqi olduğundan ibarət olur. Lakin kənar hədləri, yəni A ilə B-ni müqayisə etdikdə, bunlar arasında köklü keyfiyyət fərqi görürük. Bəs burada sıçrayış necə baş vermişdir? Biz aralıq halların müqayisəsindən artıq görürük ki, köhnə keyfiyyətin (insanabənzər meymunun) birdən-birə məhv olması və yeni keyfiyyətin (insanın) yaranması müşahidə olunmur. Deməli, burada da həyatda qazılan yeni xüsusiyyətlər toplanaraq, nəhayət, yeni keyfiyyət yaradan sıçrayışa səbəb olur.

Tədrici sıçrayışlarla ümumiyyətlə tədricliyi, hərəkətin təkamül formasını qarışdırmaq olmaz. Bunların hər ikisi tədrici proses olmağına baxmayaraq, təkamül dəyişməsi mütləq bir keyfiyyət daxilində baş verən və onu heç bir ciddi çevrilişə uğratmayan dəyişmə olduğu halda, tədrici sıçrayış bir keyfiyyət halını başqası ilə əvəz edən dəyişmədir.

Sıçrayışların göstərilən formaları onların baş verdiyi konkret şəraitdən asılıdır. Müxtəlif şəraitdə eyni predmet və hadisələrdə olan sıçrayışlar ani də ola bilər, tədrici də. Buna misal olaraq mexaniki hərəkətin müxtəlif formaları olan sürtünmə və zərbənin istiliyə çevrilməsini göstərmək olar. İki dəmir parçasının bir-birinə

sürtünməsi də, onlardan biri vasitəsilə digərinə endirilən zərbə də istilik verir. Sürtünmədə istiliyin yaranması prosesi tədrici baş verirsə, zərbədə bu proses mərkəzləşdirilmiş şəkildə baş verir: Engels göstərir ki, sürtünmə bir-birinin arxasınca və bir-birinin yanına endirilən kiçik zərbələrdir, zərbə isə mərkəzləşdirilmiş sürtünmədir.

Buradan aydın görürük ki, eyni bir proses iki müxtəlif formada baş verə bilər: bir halda biz şəraitdən asılı olaraq prosesin birdən-birə, ani surətdə baş verdiyini, yəni köhnə keyfiyyətin yeni keyfiyyətlə birdən-birə əvəz edildiyini, digər halda isə, yenə də şəraitdən asılı olaraq, həmin prosesin tədrici surətdə baş verdiyini müşahidə edirik. Lakin nəticəsi hər iki halda sıçrayışdır, köklü keyfiyyət dəyişməsidir.

Məlum olduğu kimi, marksizm-leninizm klassikləri kapitalizmdən sosializmə keçməyin çox müxtəlif yollarının mümkünlüyünü göstərmişlər. V.İ.Lenin yazır ki, bütün ölkələrin sosializmə gəlib çıxması zəruridir. Lakin hər bir ölkənin spesifik daxili və xarici şəraiti olduğuna görə keçid formalarında müəyyən bir dəyişiklik yaradılacaqdır, ona görə də bu formalar son dərəcə müxtəlif olmaya bilməz. Əlbəttə, hər ölkənin spesifikasını qeyd etmək hələ onların sosializmə keçməsində olan ümumi cəhətləri, ümumi qanunauyğunluqları inkar etmək deyildir. Müasir təftişçilər, məhz bu ümumi cəhətləri inkar etməyə və hər bir ölkənin guya fərdi yolu olduğunu sübut etməyə cəhd edirlər. Amerikalı təftişçilərdən Heyts, Bittlmen və xüsusilə də Brauder “Amerikanın istisnası” “nəzəriyyəsi” yaratmışlar. Onların fikrincə Marksın, kapitalizm cəmiyyəti üçün söylədiyi qanunlar müasir dövrdə bütün ölkələrə tətbiq edilə bilməz. Guya yeni tarixi şərait elədir ki, hər bir ölkə ancaq onun özünə məxsus yol ilə sosializmə keçir. Bu fikri yuxarıda adlarını çəkdiyimiz təftişçilər də müdafiə edirlər.

Kapitalizmdən sosializmə keçid hər bir halda ancaq sıçrayış, inqilab yolu ilə ola bilər. SSRİ-də bu sıçrayış silahlı üsyan vasitəsilə baş vermişdir. İnqilabın sonrakı inkişafı da zorakı yolla olmuşdur. Hazırkı xalq demokratiyası ölkələrində də inqilab silahla həyata keçirilmişdir. Lakin indi beynəlxalq şərait və həmin ölkələrin daxili şəraiti bizim ölkəmizdəkinə nisbətən başqa cür olduğuna görə, inqilabın sonrakı inkişafı nisbətən dinc yolla gedir.

Hələ Marks və V.İ.Lenin inqilabın dinc yolla həyata keçəcəyini mümkün hesab edirdilər. XIX əsrin 70-ci illərində İngiltərədə və 1917-ci ilin fevral-oktyabr aylarında Rusiyadakı şərait buna imkan verirdi. Sosializmə dinc yolla keçid dedikdə heç də inqilab, sıçrayışlı keçid inkar edilmir. Bu halda da köhnə keyfiyyət – kapitalizm, yeni keyfiyyətlə — sosializmlə əvəz ediləcəkdir. Lakin silahlı üsyan vasitəsilə həyata keçirilən inqilablardan fərqli olaraq bu inqilab dinc yolla olacaqdır. Sovet İttifaqı Kommunist partiyasının XX qurultayı müasir dövrdəki tarixi şəraiti, beynəlxalq miqyasda qüvvələrin yerləşdirilməsini və s. təhlil edərək sosializmə dinc yolla keçməyin real mümkünlüyünü qeyd etdi.

Beləliklə, biz görürük ki, şərait müxtəlifliyi üzündən eyni bir proses həm ani, həm də tədrici sıçrayış şəklində baş verə bilər. Əməli fəaliyyətdə düzgün istiqamət tutmaq və müvəffəqiyyət əldə etmək üçün hər bir sıçrayışa, yəni kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət dəyişmələrinə keçməsinə konkret-tarixi yanaşmalıyıq.

İNKARI İNKAR QANUNU

Dialektikanın ən ümumi qanunlarından biri olan inkarı inkar qanunu inkişaf prosesinin meylini, onun hansı istiqamətdə getməsini göstərir.

Marksizmə qədərki fəlsəfədə inkişafı istər təbiətdə, istərsə də cəmiyyətdə) dairəvi şəkildə, keçilən köhnə momentlərin sonsuz olaraq təkrarı kimi və ya düzxətli hərəkət kimi (Kondorse) başa düşən konsepsiyalar olmuşdur. Məsələn, italyan filosofu və Cambattista Viko¹ dövrən nəzəriyyəsi adlanan nəzəriyyənin banisidir. Həmin nəzəriyyəyə görə xalqlar öz inkişafında üç əsas dövr (uşaqlıq—“allahlar dövrü”, gənclik—“qəhrəmanlıq dövrü”, yetkinlik—“insanlıq dövrü”) keçirir; bu dövrlər başa çatdıqda isə onlar yenidən ilk vəziyyətə qayıdır və göstərilən mərhələləri təkrarən keçirlər. İnkişaf bu dairəvi hərəkət çərçivəsindən kənara çıxa bilməz, başqa sözlə inkişaf ancaq yerində sayma kimi başa düşülür.

¹ Бах: Джамбаттиста Вико. Основания новой науки об общей природе нашей, М., 1940

Bu qəbildən olan metafizik baxışların müasir davamçıları, demək olar ki, tamamilə mürtəcə mövqedən çıxış edərək, hal-hazırda cəmiyyətin, mədəniyyətin ölümə doğru getdiyini iddia edirlər. Faşizmi ideya sələfi olan alman sosioloqu Şpenqlerin fikrinə görə cəmiyyət öz inkişafında üç dövr—meydana gəlmə, çiçəklənmə və süqut dövrləri keçirir. Guya bəşəriyyətin indiki inkişafı üçüncü dövrə müvafiq gəlir. Deməli, cəmiyyət getdikcə məhvə doğru gedir. Eyni fikri başqa ifadələrlə mürtəcə amerikan irqçi sosioloqu F.Foqt və ingilis sosioloqu Vansittart da söyləyir.

Lakin məsələni bu və ya digər filosofun, sosioloqun necə izah etməsindən asılı olmayaraq obyektiv aləmin inkişafı müəyyən bir meylə, istiqamətə malikdir. Dialektik inkişaf irəliləyən, yüksələn, spiralvarı xətt boyunca olan inkişafdır. Yuxarıda artıq demişdik ki, bu yüksələn inkişaf xırda kəmiyyət dəyişmələri nəticəsində bir keyfiyyətin başqa bir keyfiyyətlə, köhnənin yeni ilə əvəz olunması, vəhdət təşkil edən əksliklərin mübarizəsi, onların meydana gəlməsi və həll olunması yolu ilə gedir. Qeyd etmək lazımdır ki, inkişafın labüd ünsürlərindən biri də inkardır. Marks yazır ki, materialist dialektika “...mövcud hər şeyin pozitiv anlayışına onun inkarı, hökmən məhv olacağı anlayışını da əlavə edir, vücuda gələn hər bir formanı hərəkətdə götürür, deməli, onu eyni zamanda keçici hesab edir, o heç bir şey qarşısında boyun əymir və öz mahiyyətilə tənqidi və inqilabidir”¹. V.İ.Lenin də özünün “Fəlsəfə dəftərləri” əsərində göstərir ki, inkar dialektikanın mühüm ünsürlərindən birini təşkil edir.

İnkarı inkar qanununun geniş şərhinə keçməzdən əvvəl inkar kateqoriyasının özünün məzmununu açmaq, onun əsas xüsusiyyətlərinin təhlilini vermək vacibdir. Bunu isə heç şübhəsiz inkarın dialektik anlayışını metafizik anlayışı ilə qarşılaşdırmaq yolu ilə etmək lazımdır.

Metafiziklərin inkar anlayışı onların ümumi konsepsiyaları ilə sıxı surətdə bağlıdır. Bizə məlumdur ki, onlar mexaniki hərəkət qanunlarını (məsələn İ.Nyutonun inersiya qanununu) ümumiyyətlə hərəkətə tətbiq edərək belə nəticəyə gəlirlər ki, hərəkət həmişə xarici

¹ K.Marks. Kapital, 1-ci cild, səh.24

bir təkənla bağlıdır. Ayrı-ayrı predmet və hadisələrin hərəkətinin izahında bu hələ idealizmə gətirib çıxarmasa da, ümumiyyətlə materiya hərəkətinin mənbəyini izah etdikdə, istər-istəməz labüdə idealizmə, materiyanı kənarda olan, ona ilk təkən verən bir qüvvəni qəbul etməyə gətirib çıxarmalıdır. Predmet və hadisələrin, ümumiyyətlə materiyanın hərəkət və inkişafının əsil səbəbi, onların daxili əksliklərinin mübarizəsi isə metafiziklərin diqqət mərkəzindən kənarda qalır. Eyni vəziyyəti biz inkar anlayışının izahında da görürük. İnkər dedikdə metafizik filosoflar predmet və hadisənin daxili inkişaf prosesindən irəli gələn inkarı deyil, hər hansı xarici bir səbəb üzündən baş vermiş inkarı nəzərdə tuturlar. Məsələn, hər hansı bir bitki toxumunun (buğdanın) quş və ya başqa canlı tərəfindən yeyilməsi, rütubətli şərait üzündən çürüməsi, yaxud, sadəcə olaraq dəyirməndə üyüdülməsi və s. bunlar hamısı inkardır. Hər bir halda buğda dəni başqa keyfiyyətlərlə inkar olunur. Lakin bu inkarlar buğdanın öz daxili inkişafından doğan inkar deyil, xarici səbəblər üzündən baş verən inkardır. Bunların belə bir cəhətini qeyd etmək lazımdır ki, hər bir halda xarici inkar inkar olunan predmetin inkişafını dayandırır. Yuxarıda göstərilən hallarda buğda dəni özünün onrakı inkişaf imkanını itirir.

Dialektikəsinə anlaşılan inkarda isə hər bir inkar edən pillə əvvəlki inkişafın nəticəsi olmaq tıbarı ilə sonrakı inkişaf üçün zəmin rolunu oynayır. Yenə həmin buğda dənini misal gətirək. Əgər biz buğda dənini əlverişli bir şəraitdə (münbit torpaq, istilik, kifayət qədər su və s.) səpsək, müəyyən müddət keçdikdən sonra o cücərəcək, yəni gövdə tərəfindən inkar olunacaq. Lakin yenə də müəyyən dövrdən sonra dəni inkar etmiş gövdə özü sünbül tərəfindən inkar olunacaqdır. Öz növbəsində buğda yetişdikdə sünbül də yeni dənələrlə əvəz ediləcəkdir. Bu onunla izah edilir ki, hər bir inkar edən mərhələ predmetin ümumi inkişafını dayandırmır, əksinə, onlardan hər biri özündən əvvəlki inkişaf prosesində hazırlanmaqla, sonrakı inkişaf mərhələlərinə, sonrakı inkarlara başlanğıc verir.

Engels göstərir ki, dialektikada inkar sadəcə “yox” demək və ya predmet və hadisəni məhv olmuş elan etməkdən ibarət deyil, əksinə, elə inkardır ki, bu, sonrakı inkar üçün imkan verir. V.İ.Leninin göstərdiyi kimi, “...quru inkar, əbəs inkar, skeptik inkar,

tərəddüd, şübhə dialektikada xarakterik və mühüm deyildir, yox, dialektikada şübhəsiz ki, inkar ünsürü vardır, həm də bu onun çox mühüm ünsürüdür,—dialektidada inkar əlaqə momentidir, müsbətin saxlanması ilə, yəni büsbütün tərəddüdsüz, tamamilə eklektikasız inkişaf momentidir”¹.

V.İ.Lenindən gətirdiyimiz bu sözlərdə dialektik inkarın iki mühüm cəhəti xüsusilə qeyd edilmişdir: birincisi, dialektikəsinə anlaşılan inkar inkişafın bir momentidir; ikincisi, o köhnə ilə yeni arasında əlaqə momentidir.

Doğrudan da o, inkişaf zəncirinin həlqəsi olmaqla, inkar olunanla inkar edəni birləşdirir. Bu cür inkarın nəticəsində inkişafı davam etdirmək imkanı verən yeni məzmun meydana gəlir.

Ümumi inkişaf prosesinin bir momenti kimi çıxış edən inkar həm mütləqdir, həm də nisbi. İnkarın mütləqliyini yalnız bu mənada başa düşmək lazımdır ki, inkar olmadan inkişaf mümkün deyildir. Predmet və hadisələrə xas olan daxili ziddiyyətlərin mübarizəsi mütləq olduğu kimi bu mübarizənin nəticəsi—inkar, inkişaf edən predmet və hadisənin öz əksliyinə çevrilməsi də mütləqdir. Hegel çox düzgün demişdir ki, əksliklərin üzə çıxması inkardır, onların mübarizə yolu ilə həll edilməsi isə inkarı inkardır. İnkar ümumiyyətlə inkişaf prosesinin zəruri şərtlərindən biridir.

İnkarın nisbiliyindən danışdıqda onun aşağıdakı iki xüsusiyyətinə diqqət yetirmək lazımdır: birincisi, inkar heç vaxt inkar olunanın mütləq mənada məhv olması, onun birdəfəlik ortadan çıxması demək deyildir. “Dialektikada inkar etmək heç də sadəcə “yox” demək deyildir, yaxud bir şeyi yox elan etmək, ya da onu hər hansı bir vasitə ilə məhv etmək demək deyildir”². İnkar prosesində inkar olunanın müəyyən cəhətləri məhv edilib atılsa da, onun digər cəhətləri qorunub saxlanılır və sonrakı inkişafda istifadə edilir. Engels yazır ki, “mən nəinki bir şeyi inkar etməliyəm, habelə yenidən bu inkarı aradan qaldırmalıyam. Deməli, mən birinci inkarı elə etməliyəm ki, ikinci inkar qalsın və ya mümkün olsun”³. İkincisi, bütün hadisələr və bütün hallar üçün eyni olan mütləq bir inkar

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh.230-231

² F.Engels. Anti-Dürinq, səh.133

³ Yenə orada, səh.134

yoxdur. Predmet və hadisələrin inkişafında inkar üsulu prosesin, əvvələn, ümumi, sonra isə xüsusi təbiəti ilə müəyyən edilir. “hər bir təsəvvür və ya anlayış növü kimi, hər bir şey növünün də öz xüsusi inkar növü vardır, məhz elə bir inkar növü vardır ki, burada inkişaf əmələ gəlir”¹.

Doğrudan da, məsələyə dərinədən nəzər salsaq, görürük ki, hər bir predmet və hadisənin inkişafında inkar həmin predmet və hadisənin spesifik təbiətindən və inkişaf şəraitindən asılı olaraq çox müxtəlif olur. Məsələn, qeyri-üzvi aləmdə olan inkarla üzvi aləmdə olan inkar, təbiətdə olan inkarla cəmiyyətdə olan inkar, hətta müxtəlif ictimai-iqtisadi formasiyalarda olan inkar bir-birindən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənir.

Lakin bununla bərabər, həmin inkarların elə ümumi, hər birində təkrar olunan cəhətləri vardır ki, onların hamısını bir qanunla ifadə etmək mümkündür. Məsələn, bizim ölkəmizdə kapitalizmin sosializm tərəfindən inkarı konkret tarixi şəraitdən asılı olaraq zorakı yolla baş vermişdir. Xalq demokratiyası ölkələrində isə şəraitin dəyişməsi üzündən milli-azadlıq inqilabları mərhələsindən sosialist inqilabı mərhələsinə keçid əsasən dinc inkişaf yolu ilə olmuşdur. Məlumdur ki, müasir tarixi şəraiti, qüvvələrin nisbətini və s. təhlil edərək. Sov.IKP XX qurultayı sosializmə parlament yolu ilə də keçməyin mümkün olduğunu göstərmişdir.

Gördüyümüz kimi, bu inkarlar bir-birindən müxtəlif spesifik xüsusiyyətləri ilə fərqlənir. Bunların hamısını inkar kimi səciyyələndirən isə onların xüsusi mülkiyyəti ictimai mülkiyyətlə əvəz etmək, insanın insan tərəfindən istismarını ləğv etmək, ümumiyyətlə sinfi antaqonizmə son qoyub sinifsiz cəmiyyət yaratmaq və s. kimi ümumi cəhətləridir. Nəzəri və əməli məqsədlər üçün inkarların təkə ümumi cəhətlərini, ümumi prinsiplərini deyil, həm də onların spesifik xüsusiyyətlərini öyrənmək lazımdır, başqa sözlə, hər bir inkarı müəyyən konkret inkar kimi öyrənmək lazımdır. F.Engels yazır: “Sonsuz kiçik kəmiyyətlərin hesablanmasındakı inkar, mənfi köklərdən müsbət qüvvələrin alınmasındakı inkardan başqa cür baş verir. Bütün başqa şeyləri öyrənmək lazım gəlirdi”

¹ Yenə orada.

kimi, bunu da öyrənmək lazım gəlir. Səslərin simin qalınlığı və uzunluğundan asılı olması qanunlarını bilmək, təkcə bu mənə hələ heç də skripka çalmaq bacarığı vermədiyi kimi, arpa sünbülünün və ya sonsuz kiçik kəmiyyətlər əməliyyatının “inkarı inkar” anlayışı ilə əhatə edildiyini, təkcə bunu bilməklə mən nə müvəffəqiyyətlə arpa yetişdirə bilərəm, nə də diferensiallaya və inteqrallaya bilərəm”¹.

İndi belə bir məsələni izah etməliyik ki, hər cür inkarını inkişafda moment kimi çıxış edir, köhnə ilə yenini, inkar olunanla inkar edəni birləşdirir. Bunu aydınlaşdırmaq üçün yuxarıda gətirdiyimiz misallara qayıdaq. Buğda dəninin iki cür inkarını göstərmişdik: bir onu üyütmək, çürütmək, sadəcə məhv etmək yolu ilə olan inkarı, bir də əlverişli şəraitdə səpmək vasitəsilə olan inkarıdır. Göründüyü kimi birinci halda həmişə inkar bu və ya digər xarici səbəb üzündən, ikinci halda isə buğdanın özünə xas olan daxili əksliklərin mübarizəsi yolu ilə baş verir. Deməli, birinci inkarı xarici, ikinci inkarı isə daxili inkar adlandırma bilərik.

Daxili inkar, artıq deyildiyi kimi, hadisələrin inkişaf zəncirində köhnə ilə yeninin bağlayıcısı rolunu oynayır, xarici inkar isə konkret bir predmet üçün inkişafın kəsilməsi, həmin predmetin məhv olması deməkdir.

İnkarı inkar qanununu tədqiq edən müəlliflərdən bir qismi daxili adlandırdığımız inkarı dialektik, xarici adlandırdığımız inkarı isə qeyri-dialektik inkar adlandırır. Bizim fikrimizcə məsələyə bu cür yanaşmaq düzgün deyildir. Qeyri-dialektik adlandırılan inkarda inkar olunanın özünün inkişafı dayanırsa da, o, başqa bir inkişaf prosesi üçün şərt olur. Məsələn, çürümüş buğda dənəsi torpağa qarışmaqla onu münbitləşdirir və beləliklə də, başqa bitkilərin inkişafı üçün şərait yaradır. Məsələyə bir qədər geniş nəzər salaq. Bizə məlumdur ki, maddələr mübadiləsi qanunu (assimilyasiya və dissimilyasiya) canlılar aləminin əsas bioloji qanunlarındanandır. Maddələr mübadiləsinin kəsilməsi canlının ölməsi deməkdir. Hər bir halda maddələr mübadiləsi prosesi assimilə edilən şeylər üçün xarici inkardır. Deməli, canlılar aləmində daxili inkarın baş verməsi üçün, yəni onların böyüyüb inkişaf etməsi, bir mərhələdən başqa mərhələyə

¹ F.Engels. Anti-Dürinq, səh.134

keçməsi, nəsil artırması və s. üçün xarici inkar mühüm və zəruri olan bir amildir. Ona görə də inkarları dialektik və qeyri-dialektik inkarlara ayırmaqdan, onlara konkret yanaşmaq və hər birinin əsas cəhətlərini təhlil etmək daha məqsəduyğundur. Daxili inkar predmet və hadisələrin inkişaf istiqamətində zəruri moment olduğuna görə onu zəruri inkar adlandırma bilərik; xarici inkar isə, demək olar ki, hadisələrin daxili inkişafı ilə əlaqədar olmayan xarici səbəblər üzündən baş verdiyinə, hadisənin inkişaf xətti ilə təsadüfi əlaqədə olduğuna görə onu təsadüfi inkar adlandırma bilərik. Dialektika ümumiyyətlə təsadüfi əlaqə formalarını rədd etmədiyi kimi, təsadüfi inkarı da rədd etmir. Təsadüfün inkişaf prosesində rolunu (bəzən lal həlledici rolunu) yaddan çıxarmaq mümkün olmadığı kimi, təsadüfi inkarın da inkişafda rolunu (müsbət və ya mənfi) unutmaq olmaz. Fikrimizi belə bir misalla aydınlaşdıraq. Hər hansı bir canlının zəruri həyat xətti və onun həyatında mümkün ola biləcək inkarlar aşağıdakılardan ibarətdir: canlı doğulur, sonra onun körpəlik dövrü gənclik dövrü ilə, gənclik dövrü yetkinlik dövrü ilə, yetkinlik dövrü isə qocalıq dövrü ilə əvəz olunur, nəhayət, canlı ölür. Deməli, onun zəruri həyat xətti doğulub müəyyən dövr yaşadıqdan sonra ölməkdən və bu aradakı inkarlardan ibarətdir. Bu zəruri həyat xətti çoxlu miqdar təsadüfi hadisələrlə çulğalanmışdır. Həmin təsadüflər aramsız olaraq hər addımda zərurətin inkişafına və onun təzahürünə təsir edir. Məhz bunun nəticəsi olaraq canlı orqanizm həyatının müəyyən bir dəqiqəsində, müəyyən şərait və səbəb üzündən zəruri xəttin sonuna çatmış olur, yəni ölür.

Belə bir mühüm cəhəti də qeyd edək ki, dialektika metafizikanın əksinə olaraq predmet və hadisələri bir-birindən təcrid edilmiş halda, əlaqəsiz deyil, onları ümumi əlaqə və asılılıq şəbəkəsində öyrənir. Bu ümumi əlaqə formalarından biri də səbəb və nəticə əlaqəsidir. Səbəb isə öz növbəsində zəruri və təsadüfi olur. Lakin heç kəs və heç vaxt zəruri səbəbi dialektik, təsadüfi səbəbi isə qeyri-dialektik adlandırmamışdır.

Nəhayət, bizə məlumdur ki, dialektikanın əsas müddəalarından biri də xarici aləmdəki daimi yaranma və məhv olmanın qəbul edilməsidir. Əgər yaranan hər bir canlı ancaq zəruri inkar yolu ilə

inkar edilsəydi, onda qısa müddət ərzində hər hansı bir canlı növü yer üzünü götürər və deməli, həyat dayanmış olardı.

Buradan aydındır ki, xarici aləmdə qeyri-dialektik bir proses mümkün deyildir. O cümlədən inkar prosesi də həmişə və hər halda dialektik prosesdir. Lakin onun izahında metafizik nöqteyi-nəzərlərə rast gəlirik. “Anti-Dürinq”ə əlavələrdə F.Engels yazır ki, “əlbəttə, pis, səmərəsiz inkar da vardır.—həqiqi, təbii, tarixi və dialektik inkar (forma cəhətdən tədqiq edildikdə) məhz hər bir inkişafın hərəkətverici başlanğıcıdır—əksliklərə bölünmək, bunların mübarizəsi və həllidir, həm də (tarixdə qismən, təfəkkürdə tamamilə) edilmiş təcrübə əsasında yenidən ilk başlanğıc nöqtə əldə edilir, lakin daha yüksək pillədə əldə edilmiş olur.—Səmərəsiz inkar isə xalis subyektiv, fərdi inkardır ki, bu, işin öz inkişafının mərhələsi deyil, kənardan gətirilən rəydir. Bu inkardan heç bir nəticə çıxma bilmədiyinə görə, inkar edən şəxs, beləliklə, dünya ilə yola getməməyə, mövcud olan və baş verən hər şeyi, bütün tarixi inkişafı donquldanıb pisləməyə məcburdur”¹.

— Beləliklə, inkar inkişaf momentidir, – dedikdə aydın olmalıdır ki, inkar edən inkar olunana nisbətən inkişafın yüksək mərhələsini təşkil edir. İnkişafda olan predmet və hadisənin təbiətindən və mövcud şəraitdən asılı olaraq müxtəlif hallarda bu, müxtəlif cür təzahür edir. Bəzən bu çox tez bürüzə verir, bəzən isə bir neçə inkar silsiləsi keçir, lakin keyfiyyət müxtəlifliyi nəzərə çarpmır. Bu da onunla izah olunur ki, böyük inkarlar daxilində öz növbəsində xırda inkarlar da baş verir.

Yuxarıda biz inkarın inkişaf momenti olması ilə bərabər onun köhnə ilə yeni arasında əlaqə momenti olduğunu da qeyd etmişik. Əgər inkarın inkişaf prosesində bir moment olması yeninin meydana gəldiyini və köhnədən inkişafca fərqləndiyini göstərsə, onun əlaqə momenti olması yeni ilə köhnə arasında ümumi cəhətlərin olduğunu, yeninin köhnədən əxz etdiyi və sonrakı inkişafda istifadə etdiyi cəhətləri göstərir. Əlaqə momenti kimi çıxış edən inkar göstərir ki, inkar edənin əsası inkar olunan hadisədedir, inkar edən heçdən yaranmır, elə hadisənin özünün daxili inkişafından doğur. Bu cür

¹ F.Engels. Anti-Dürinq, səh.330

inkar özinkardır, onun hərəkətverici qüvvəsi isə daxili əksliklərin mübarizəsidir.

Köhnə ilə yeni arasında əlaqə momenti kimi çıxış edən inkar, onları bir-biri ilə iki istiqamətdə bağlayır. Bir tərəfdən, o, köhnədə olan müsbət, gələcəyi olan cəhətləri yeniyə köçürməklə onları məqsədəuyğun şəkildə dəyişdirib istifadə edir; digər tərəfdən, yeni, köhnə içərisindən çıxdığına görə müəyyən müddət köhnədə olan mənfi cəhətlər də yenidə özünü göstərir. Birinci halda köhnə hadisənin öz daxilində yaranan nə getdikcə inkişaf edən, mahiyyəti etibarı ilə ona zidd olan və bu səbəbdən də onun məhvini hazırlayan yeni cəhətlər, ikinci halda isə, yeninin köhnə içərisindən çıxdığına görə, köhnədən irs qalmış “qara ləkələr”, mənfi cəhətlər nəzərdə tutulur. Birincilər inkişafa təkan verir, ikincilər isə onu ləngidir, ona mane olur. Lakin burada bir cəhət diqqətəlayiqdir ki, yeniyə keçən həm müsbət, həm mənfi cəhətlər dəyişməz deyildir. Müsbət cəhətlər istər məzmunca, istərsə də formaca yenidə dəyişdirilir. Bəzən də belə olur ki, köhnə forma inkar edən hadisədə istifadə edilir. Bu halda da yeni məzmun köhnə formanı özünə uyğunlaşdıraraq istifadə edir. Mənfi cəhətlər isə yeni hadisənin yarandığı vaxtda və inkişafın ilk dövründə daha güclü olur, sonralar isə onların yaşaması və inkişafı üçün zəmin olmadığından tədricən aradan çıxır.

Fikrimizi daha da aydın etmək üçün ictimai həyatın inkişafından bir misal gətirək. Sosializm daha yüksək ictimai-iqtisadi formasiya olduğuna görə kapitalizmi inkar edir, onun maddi və mənəvi nailiyyətləri üzərində yüksəlir. Sosialist istehsal üsulunun obyektiv ilkin şərtləri kapitalizmin daxilində yaranır. Bu şərtlərdən istehsalın ictimai xarakter almasını, iri maşın sənayesinin inkişafını, əməyin yüksək formada təşkilini və beləliklə də, əmək məhsuldarlığının yüksəldilməsini və s. göstərmək olar. Bütün bu cəhətlər irsən sosializmə keçdikdən sonra məzmunca köklü surətdə dəyişir. Əgər istehsalın ictimai xarakteri kapitalizmdə mənimsəmənin xüsusi kapitalist xarakterdə olması ilə ziddiyyət təşkil edirdisə, sosializmdə bu ziddiyyət aradan qalxır, həm istehsal, həm bölgü eyni dərəcədə ictimai xarakter alır. Əgər əmək məhsuldarlığının artırılması üçün kapitalizmdə iş gününün uzadılması, əməyin intensivləşdirilməsi və s. bu kimi üsullar tətbiq edilsə, sosializmdə

bunların yerinə yeni üsullardan istifadə edilir. Kapitalizmdə də sənayeləşdirmə, maşın sənayesinin tətbiqi geniş yer tutur. Lakin sosializmdə sənayeləşdirmənin kapitalist yollarından deyil, xüsusi sosialist yolundan istifadə edilir. Maşınlar kapitalizmdə fəhlələri istismar edən, işsizlərin sayını get-gedə artıran bir vasitədirsə, sosializmdə onlar fəhlə sinfini ağır əl əməyindən azad edən, onun iş şəraitini yaxşılaşdıran, əməyi son dərəcə yüngülləşdirən bir vasitədir. Beləliklə, saydığımız cəhətlər sosializmə irsi olaraq keçdikdən sonra onların kapitalist məzmunu ortadan çıxmış və bunun əvəzində yeni sosialist məzmunu yaranmışdır.

Biz artıq yuxarıda qeyd etmişdik ki, yenidə köhnənin bir sıra cəhətləri də qalıq şəklində müəyyən müddət özünü göstərir. Hələ inqilabdan sonrakı ilk illərdə bizim ölkəmizdə çox ukladlı təsərrüfatın olması, daha sonralar xeyli müddət qolçomaqların yaşaması, adamların şüurunda əməyə, mülkiyyətə kapitalist münasibəti qalıqlarının davam etməsi, həyatda, məişətdə, ailədə köhnəlik qalıqlarının olması buna misaldır. Bu cür qalıqların yeninin inkişafında oynadığı rol müxtəlifdir. Onlardan bir qismi inkişafa zidd olduğuna görə getdikcə aradan çıxır, digər qismi isə (məsələn, əmtəə istehsalı, pul, banklar və s.) kommunizm formasıyasının ilk fazası olan sosializm şəraitində məqsədəuyğun şəkildə istifadə edilir. Burada inkişaf prosesində köhnə sadəcə olaraq, tamamilə məhv edilmir, o, öz təbiətini yeniyə uyğun surətdə dəyişir və yalnız öz formasını saxlayır, yeni isə öz növbəsində köhnəyə nüfuz etməklə onun təbiətini və vəzifələrini dəyişir, onun formasından öz inkişafı üçün məqsədəuyğun surətdə istifadə edir.

Ümumiyyətlə dialektik inkişafın və xüsusilə inkarın mühüm cəhətlərindən biri də varislik prinsipidir. Bu prinsipə görə inkişaf edən predmet və hadisələr silsiləsində onları bir-biri ilə bağlayan bir xətt vardır ki, bu xətt bütün inkişaf boyu davam edir. İnkər özü varislik prinsipinin olmasını tələb edir, çünki hər bir inkər edən hadisə inkər etdiyi hadisənin müsbət cəhətlərini mənimsəyir, öz növbəsində o da müsbət xüsusiyyətlərini özündən sonrakı hadisəyə verir. Bu nöqteyi-nəzərdən fəlsəfi fikrin inkişafı tarixi çox maraqlıdır. Hələ Hegel göstərmişdir ki, müxtəlif fəlsəfi sistemlər fəlsəfi fikrin inkişafı zəncirinin ayrı-ayrı həlqələridir. Lakin onlar bir-

birindən aralı, əlaqəsiz surətdə deyil, həm özündən əvvəl gələn, həm də özündən sonrakı sistemlərlə qarşılıqlı asılılıq əlaqəsi daxilində mövcuddur. Engels yazır ki, əgər qədim yunan mədəniyyəti, elmi, fəlsəfəsi olmasaydı, yeni dövr fəlsəfəsi, elmi də olmazdı, yeni dövr fəlsəfəsi olmasaydı, klassik alman fədsəfəsi olmazdı, bu axıncı olmasaydı, marksizm olmazdı¹. Bunlar qanunauyğun ardıcılıqla bir-birini hazırlayır, biri digəri üçün əsas kimi çıxış edir.

Varislik məsələsində marksizm birtərəfli və ona görə də düzgün olmayan iki nöqteyi-nəzərə qarşı mübarizə aparmış və hal-hazırda da aparmaqdadır; bəziləri keçmişə münasibətdə düzgün mövqedən çıxış etməyərək, keçmişdə guya “qızıl əsr” olduğunu iddia edirlər. Xüsusilə burjua filosof və sosioloqlarından bir çoxu cəmiyyətin durmadan vəhşiliyə doğru getdiyini, ona görə də gələcəkdə elmin, mədəniyyətin məhv olacağını “sübut” etməyə çalışır. Məhz bu səbəbdən də onlar öz sistemlərində əsasən keçmişə, “geriyə Kanta doğru” qayıtmaq və s. təbliğ edirlər; marksizmin mübarizə apardığı digər nöqteyi-nəzər isə keçmişə nihilist münasibət bəslənməsidir. Nihilizmin nümayəndələri keçmişin bütün maddi və mənəvi nailiyyətlərini rədd edirlər. Skeptiklərin, nihilistlərin nəzərincə keçmiş heç bir mütərəqqi cəhətə, hal-hazırda və gələcəkdə istifadə edilə biləcək heç bir müsbət xüsusiyyətə malik deyil və buna görə də ancaq atılmağa layiqdir. Məsələn, kapitalizm cəmiyyətini onlar ancaq mənfi və bütünlüklə məhv edilməyə layiq bir cəmiyyət kimi təsəvvür edirlər və unudurlar ki, məhz kapitalizmin inkişafı nəticəsində məhsuldar qüvvələr, elm və texnika qısa bir müddətdə bütün əvvəlki dövrlərdə olduğundan qat-qat artıq sürətlə inkişaf etmişdir. Varislik prinsipinə görə isə istehsalın, elm və texnikanın inkişafında əldə edilən nailiyyətlər cəmiyyətin sonrakı pillələri tərəfindən istifadə edilməlidir. Deməli, sosializm cəmiyyəti kapitalizmin; yaratdığı maddi və mənəvi mədəniyyət üzərində yüksəlməli idi. Hələ 1919-cu ildə V.İ.Lenin yazmışdır ki, “kapitalizmdən miras qalan bütün mədəniyyəti ələ almaq və ondan

¹ Yaddan çıxarılmamalıdır ki, hər hansı bir fəlsəfi sistemin yaranması üçün birinci növbədə müvafiq şərait, gerçəklik olmalıdır. Marks yazır ki, fəlsəfə göylərdə, həyatdan uzaqda gəzib-dolaşa bilməz, həqiqi fəlsəfə praktiki həyatın, inkişafın inikasidir, ona görə də o, gerçəkliyin inkişafı ilə hazırlanır.

sosializm qurmaq lazımdır. Bütün elmi, texnikanı, bütün biliyi, incəsənəti ələ almaq lazımdır. Bunsuz biz kommunizm cəmiyyəti həyatını qura bilmərik”¹, çünki bizim “başqa materialımız yoxdur. Biz nağıl-tapmaca ilə əylənib şitillikdə yetişdirilmiş adamlardan deyil, kapitalizmin dünəndən bu günə miras qoyduğu materialdan dərhal, lap indicə sosializm qurmaq istəyirik. Bizdə burjua mütəxəssisləri vardır, başqa heç bir şey yoxdur. Bizdə başqa kərpic yoxdur, başqa heç bir şeydən tikə bilmərik. Sosializm qalib gəlməlidir və biz, sosialistlər və kommunistlər, işdə sübut etməliyik ki, bu kərpiclərdən, bu materialdan sosializm qurmağa qadirik, keçmişdə mədəniyyətdən çox cüzi istifadə edən proletarlardan, habelə burjua mütəxəssislərindən sosializm cəmiyyəti qurmaq iqtidarındayıq”². Bizə məlumdur ki, sovet xalqı kommunist partiyasının rəhbərliyi altında V.İ.Leninin göstərdiyi yolla gedərək ölkəmizdə sosializm cəmiyyəti qurmuşdur.

Partiya hələ Sovet hakimiyyətinin ilk illərindən burjua ədəbiyyatına, incəsənətinə, elminə və ümumiyyətlə mədəniyyətinə nihilist münasibət bəsləyən ideoloqlara, o cümlədən “proletkultçular”a qarşı mübarizə aparmalı oldu.

Boqdanovun rəhbərlik etdiyi “prolekultçular” proletar mədəniyyəti yaratmaq üçün keçmiş mədəniyyəti — muzeyləri, ədəbiyyat və incəsənət əsərlərini yandıрмаğı, dəmir yollarını və sənaye müəssisələrini məhv etməyi, onun yerində isə “sırf proletar mədəniyyəti”— proletar muzeyi, proletar ədəbiyyatı və incəsənət əsəri, proletar dəmir yolu və s.—yaratmağı təklif edirdilər. Onların fikrinə görə keçmişin L.Tolstoy, Balzak, Puşkin, V. Hüqo, Nizami və s. kimi ədiblərinin əsərləri artıq köhnəlmişdir və ona görə də proletar ədəbiyyatı və mədəniyyətinin yaradılmasında istifadə edilə bilməz.

Proletkultçuların bu zərərli ideyaları V.İ.Lenin başda olmaqla partiya tərəfindən ifşa olundu. V.İ.Lenin göstərdi ki, proletariata uydurma, qondarma mədəniyyət lazım deyildir. Proletar mədəniyyəti keçmiş və hazırkı mədəniyyətin ən yaxşı nümunələrinin, ənənələrinin marksizm dünyagörüşü və proletar mübarizəsi nöqtəyi-nəzərindən

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 29-cu cild, səh.57-58

² V.İ.Lenin. Əsərləri, 29-cu cild, səh.57

inkişaf etdirilməsi əsasında yaradılmalıdır. “İnqilabçı proletariatin ideologiyası olan marksizm bütün dünyada onunla tarixi əhəmiyyət qazanmışdır ki, marksizm burjua dövrünün ən qiymətli nailiyyətlərini heç də kənara atmamışdır, əksinə, insan fikri və mədəniyyətinin iki min ildən artıq bir müddət ərzindəki inkişafında olan bütün qiymətli cəhətləri mənimsəyib təkmilləşdirmişdir. Yalnız bu əsas üzərində və eyni istiqamətdə davam etdirilməklə və hər cür istismara qarşı proletariatin axırını mübarizəsi olan proletariat diktaturasının əməli təcrübəsi ruhunda qurulmaqla aparılan iş həqiqi proletar mədəniyyətinin inkişafı hesab edilə bilər”¹.

V.İ.Leninin göstərişləri əməli və nəzəri fəaliyyətdə partiyamızın bu gün də rəhbərlik aldığı müddəalardır.

Beləliklə də, materialist dialektikanın inkar kateqoriyasının əsas xüsusiyyətlərini, mütləq və nisbi xarakterini, inkişaf momenti və inkişafda köhnə ilə yeni arasında əlaqə momenti olmasını və s. göstərmiş olduq. Lakin məsələ bununla bitmir. İnkər, inkarı inkar qanununun özəyi olsa da, təkcə onu göstərmək hələ inkişafın ən ümumi qanunlarından olan inkarı inkar qanununu açmaq demək deyildir. Bunun üçün inkarı inkar prosesinin nə olduğunu, onun əsas səciyyəvi cəhət və xüsusiyyətlərini aydınlaşdırmaq lazımdır.

İnkarı inkar “təbiətin, tarixin və təfəkkürün son dərəcə ümumi və məhz buna görə də son dərəcə geniş fəaliyyət göstərən mühüm bir inkişaf qanunudur”. Bu qanun obyektiv gerçəkliyin və elmin bütün sahələrində, “heyvan və bitki aləmində, geologiyada, riyaziyyatda, tarixdə, fəlsəfədə özünü göstərən bir qanundur”².

Əvvələn, belə bir suala cavab vermək lazımdır ki, nə üçün bu qanun iki inkarla adlandırılır, məgər bir inkar dialektik prosesin bütün mahiyyətini açmırımı? Məsələ də elə burasındadır ki, bir inkar hər hər hansı bir predmet və hadisənin başqa birisi tərəfindən inkar olunduğunu göstərir. Lakin həmin inkar edən hadisənin özünün başqası tərəfindən inkar olunması hələ birinci inkardan məlum olmur. Bunu göstərmək üçün biz həmin prosesin adını iki inkarla—inkarı inkarla adlandırırıq. Deməli, prosesin özü obyektiv olaraq

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 31-ci cild, səh.319

² F.Engels. Anti-Dürinq, səh.133

inkarı inkardan ibarətdir. Məhz buna görə də haqqında bəhs etdiyimiz qanun “inkar qanunu” deyil, “inkarı inkar qanunu” adlanır. Bizim tərəfimizdən ona verilən bu ad isə obyektiv prosesin başımızdakı inikasından başqa bir şey deyildir.

Beləliklə, inkişaf hər hansı bir predmet və hadisənin meydana gəlməsi, qararlaşması, sonra da əksliklərin mübarizəsi yolu ilə özbaşqası tərəfindən əvəz olunması, inkar olunması, daha sonra isə bu axıncının da üçüncü biri tərəfindən əvəz olunması, inkarın inkar olunması prosesindən ibarətdir. Yenə də yuxarıda gətirdiyimiz misala qayıdaq: biz demişdik ki, əgər buğda dənisi əlverişli bir şəraitə düşsə, onu kifayət qədər isti və rütubətlə təmin etsək, onda o cücərə, toxum-dən göy bitki tərəfindən inkar olunur. Normal şərait davam edərsə, bir müddət keçdikdən sonra bitki özü də sünbül tərəfindən, sünbüldəki yeni yaranan dənələr tərəfindən inkar edilir. Həmin dənələr yetişən kimi buğdanın gövdəsi ölüb gedir. İnkarın inkarı olan yeni buğda dənələri köhnə dəninin eyni deyil, ondan dəfələrlə çoxdur. Bir də ki, əgər biz buğdanın inkişafında bir və ya bir neçə deyil, bir çox vəsiləni götürüb müqayisə etsək, görürük ki, onda bəzi xüsusiyyətlər də dəyişmişdir. Məhz elə bunun nəticəsidir ki, kənd təsərrüfatı mütəxəsislərimiz məqsədəuyğun surətdə bitkinin təbiətinə təsir etməklə onu dəyişdirir, daha mükəmməl və bizim tələbatımızı daha müvəffəqiyyətlə ödəyə bilən növlər alırlar.

Eyni vəziyyəti biz üzvi aləmin bütün sahələrində də müşahidə edirik. heyvanlar, həşərat, bitkilər, ümumiyyətlə canlılar öz inkişafında inkarı inkar qanununa tabe olurlar. Məsələn, kəpənəklər “...yumurtadan onun inkarı yolu ilə əmələ gəlir, cinsi yetkinliyə çatana qədər müxtəlif çevrilmə fazalarından keçir, mayalanır və yenidən törəmə prosesi başa çatdıqdan və onların dişisi çoxlu yumurta tökdükdən sonra yenidən inkar edilir, yəni ölüb gedir”.¹

Bir neçə ictimai hadisənin inkişafı mənzərəsinə nəzər salaq; məlumdur ki, cəmiyyətin meydana gəldiyi dövrdə mülkiyyətin ilk forması icma mülkiyyəti olmuşdur. Uzun bir vaxt üçün zəruri olan icma mülkiyyəti inkişafın müəyyən mərhələsində cəmiyyətin inkişafı buxovuna çevrildiyinə görə xüsusi mülkiyyət tərəfindən inkar olunur.

¹ F.Engels. Anti-Dürinq, səh.128

İlk dövrdə xüsusi mülkiyyət əkinçiliyin və ümumiyyətlə kənd təsərrüfatı istehsalının inkişafı üçün geniş imkanlar yaratmışdır. Lakin xüsusi mülkiyyətin bir neçə forması bir-birini əvəz etdikdən sonra istehsalın müəyyən mərhələsində mülkiyyətin forması ona buxov olur. Buna görə də istehsalın inkişafı zərurəti xüsusi mülkiyyətin məhv edilməsini, onun yenidən ümumi mülkiyyətlə əvəz edilməsini, yəni inkarın inkar olunmasını tarixi zərurətlə tələb edir. Məlumdur ki, bu tələb eyni zərurətlə də həyata keçir. İctimai inqilab yolu ilə köhnə istehsal münasibətləri (kapitalist münasibətləri), onların hüquqi forması olan köhnə mülkiyyət forması (xüsusi kapitalist mülkiyyəti) məhv edilir, onların yerinə yeni istehsal münasibətləri (dostluq və qarşılıqlı yardım münasibətləri) və onların hüquqi forması olan yeni mülkiyyət forması (ictimai mülkiyyət) yaradılır. İnkarı inkar nəticəsində yaranmış ictimai mülkiyyət köhnə icma mülkiyyətinin sadəcə olaraq bərpası, onun təkrarı demək deyildir. Yeni ictimai mülkiyyət icma mülkiyyətinə nisbətən daha yüksək, inkişaf etmiş bir mülkiyyətdir. Bu mülkiyyət istehsalın inkişafına nəinki mane olmur, hətta ona mane olan bütün buxovlardan onu azad edir və sürətli addımlarla inkişaf etməsi üçün geniş imkanlar yaradır. İlk dəfə məhz bu ictimai mülkiyyət istehsalın inkişafında elmin müxtəlif sahələrinin—kimya, fizika, mexanika, riyaziyyat, astronomiya və s. elmlərin ən son nailiyyətlərindən, o cümlədən elmi və texniki ixtiralarından istehsalın inkişafı üçün istifadə etməyə geniş imkan yaradır. Bizim ölkəmizdə və xalq demokratiyası ölkələrində sosializm quruculuğu tarixi buna parlaq nümunədir.

Başqa bir misal. Manufaktura və iri maşınlı sənayeyə qədər fəhlə istehsalda olan bütün əməliyyatları özü təkbaşına icra edirdi. Demək olar ki, o müəyyən istehsal sahəsində universal fəhlə kimi çıxış edirdi. Manufaktura və xüsusən iri maşınlı sənaye yarandıqdan sonra istehsal prosesində bir növ diferensiasiya baş verdi. Fəhlə artıq bütün istehsal prosesi ilə deyil, onun müəyyən bir konkret sahəsi ilə məşğul olur. Deməli, istehsalın konkret sahəsi ilə və ya hər hansı bir əməliyyatla məşğul olan fəhlə universal fəhləni inkar edir. Sosializmdə isə ictimai istehsal prosesinin mexanikləşdirilməsi və avtomatlaşdırılması nəticəsində fəhlə yenidən öz təbiətini dəyişir. O, artıq istehsalda ayrı-ayrı əməliyyatın icrası ilə məşğul olmur, ümumi

istehsal porsesi idarə edir. Fəhlə yenə də istehsalda olan bütün və ya əksər əməliyyatları icra edə bilir. Lakin bu artıq keçmiş fəhlə deyil, avtomatlaşmış istehsal prosesini dərindən bilən, müxtəlif əməliyyatları icra edən, maşınlara nəzarət etməyə qadir bir fəhlədir. Burada biz ikinci inkarı görürük: universal fəhləni inkar etmiş fəhlə özü yenidən universal fəhlə tərəfindən inkar edilir. Lakin bu sadəcə olaraq birinci halın təkrarı deyil, onun müəyyən cəhətlərini, xüsusiyyətlərini təkrar etsə də, bu tamamilə yeni, yüksək əsaslı və ona görə də keyfiyyətcə başqa bir haldır. Sonuncu inkar, yəni universal fəhlə, mahiyyət etibarını ilə birinci iki pillənin müsbət cəhətlərinin sintezi kimi çıxış edir. Birinci halda olan fəhlənin universallığı və ikinci halda olan fəhlənin yüksək texniki əsası üçüncü halda təcəssümləşir.

Nəhayət, fəlsəfi fikrin inkişafına nəzər salsaq, orada da inkarı inkar qanununun təzahür etdiyini görürük. “Antik fəlsəfə ibtidai, kortəbii materializm idi. Bu fəlsəfə kortəbii materializm olduğuna görə təfəkkürün materiyaya münasibətəti aydınlaşdırmaq iqtidarında deyildi. Lakin bu məsələni aydınlaşdırmaq zərurəti bədənə ayrılma ilə ruh nəzəriyyəsinə, sonra — bu ruhun ölməzliyi iddiasına, nəhayət, monoteizmə gətirib çıxartdı. Beləliklə, idealizm köhnə materializmi inkar etmiş oldu. Lakin fəlsəfənin sonrakı inkişafında idealizmin özü də əsassız çıxdı və müasir materializm tərəfindən inkar edildi. Müasir materializm - inkarın inkarı — köhnə materializmin sadəcə dirildilməsi olmayıb onun möhkəm əsaslarına fəlsəfənin və təbiətin iki min illik inkişafının, habelə bu iki min illik tarixin özünün bütün ideya məzmununu də əlavə edir. Ümumiyyətlə bu daha fəlsəfə deyildir, sadəcə olaraq dünyagörüşüdür ki, ayrıca bir elmlər elmində deyil, real elmlərdə təsdiq olunmalı və özünü göstərməlidir. Deməli, fəlsəfə “aradan götürülüşdür”, yəni “eyni zamanda həm aradan qaldırılmış, həm də saxlanmışdır”, formaca aradan qaldırılmış, öz gerçək məzmunu cəhətdən saxlanmışdır”¹.

Bütün bu gətirilən misallarda inkarı inkar qanununun aşağıdakı xüsusiyyətləri aydın nəzərə çarpır: birincisi, inkişaf irəliləyən, aşağıdan yuxarıya, sadəcədən mürəkkəbə doğru gedən xətt boyunca,

¹ F.Engels. Anti Dürinq. Səh130-131

yeninin köhnəni əvəz etməsi yolu ilə baş verir, ikincisi, inkişafda keçmiş vəziyyətə sanki qayıtma, — keçilmiş mərhələlərin bəzi xüsusiyyətlərinin təkrarı müşahidə olunur. İnkişaf düz xətt boyunca və ya dairəvi şəkildə deyil, spiral şəkildə baş verir. Qısa da olsa, bu xüsusiyyətlərin təhlili üzərində dayanaq.

İnkişafın irəliləyən xətt istiqamətində getməsini göstərən, inkarın ziddiyyətli məzmununa malik olmasıdır. İnkişaf momenti və köhnə ilə yeni arasında əlaqə kimi çıxış edən inkar sadəcə olaraq inkar edilənin atılması deyil, eyni zamanda onda olan müsbət cəhətlərin inkar edən tərəfindən mənimsənilməsi və inkişafda əsas kimi istifadə edilməsi deməkdir. Hər bir halda yeni, inkar edən hadisə mövcud şəraitə köhnə hadisədən daha çox müvafiq gəldiyi üçün inkişafda daha yüksək pillə olur. Canlılar aləminin yaranması, sadə canlılar olan təkhüceyrəliyərdən çoxhüceyrəliyərin, onlardan da daha mürəkkəb canlıların və ən nəhayət, insanın meydana gəlməsi tarixi, cəmiyyətin yarandığı ilk gündən ictimai-iqtisadi formasiyaların bir-birini əvəz etməsi, hər bir quruluşun və ictimai hadisənin özündən daha yüksək quruluşla və ictimai hadisə ilə əvəz olunması tarixi inkişafın irəliləyən istiqamətini parlaq surətdə göstərir. Marks və Engels “Alman ideologiyası” adlı əsərində yazırlar: “Tarix ayrı-ayrı nəsillərin ardıcıl surətdə bir-birini əvəz etməsindən başqa bir şey deyildir. Bu nəsillərdən hər biri özündən əvvəlki bütün nəsillərin ona verdiyi materialları, kapitalları, məhsuldar qüvvələri istifadə edir; buna görə də mövcud nəsil, bir tərəfdən irsən aldığı fəaliyyəti tamamilə dəyişilmiş şəraitdə davam etdirir, digər tərəfdən isə, tamamilə dəyişilmiş fəaliyyət vasitəsilə köhnə şəraitin şəklini dəyişdirir”¹.

İnkişafın irəliləmə istiqamətində getməsini bəsit, sadə şəkildə başa düşmək olmaz, bu son dərəcə mürəkkəb, girintili-çıxıntılı, sıçrayışlı, əsas istiqamətdən əyintili, bəzən geriyyə çəkilmələri olan dialektik bir prosesdir. Burada iki cəhət maraqlıdır. Bir tərəfdən, hər bir ayrıca predmet və ya hadisənin inkişafında biz yüksələn inkişaf xətti ilə bərabər, müəyyən nöqtədən sonra enən xətti də açıqca görürük. Məsələn, məlumdur ki, konkret bir bitki, heyvan və s.

¹ К.Маркс и Ф.Энгельс. Сочинения, т.3, стр 44-45

yarandıqdan sonra müəyyən dövr yüksələn xətt üzrə inkişaf keçirir, sonra isə enən xətt boyunca ölümə doğru gedir. Hər bir ictimai hadisənin inkişafı da yüksələn və enən xətt boyunca olur. Bir ictimai-iqtisadi formasiya öz inkişafında müəyyən nöqtəyə çatdıqda başqası ilə əvəz olunur və s. Deməli, irəliyə doğru inkişaf dedikdə, materiyanın keçici hallarının inkişafı nəzərdə tutulmur. Digər tərəfdən, əgər biz ayrı-ayrı predmet və hadisələrin yuxarıda göstərilən şəkildə baş verən konkret inkişafından sərfnəzər edib müəyyən bir sahədəki inkişafın tarixinə nəzər salsaq, məhz irəliləmə inkişafının olduğunu müəyyən edərik. Beləliklə, aydın olur ki, irəliləmə xətti nəticədə, ümumi bir meyl kimi özünü göstərir. Bu ümumi meyllə bərabər inkişafda baş xətdən kənara çıxma halları, əyintilər, bəzən geriye çəkilmələr də baş verir. Lakin bunlar hamısı nisbi və keçici xarakter daşıyır, müvəqqəti olaraq inkişafı ləngitsə də, nəticədə onlar ortadan qalxır.

İnkarı inkar qanununun ikinci xüsusiyyəti – inkişafın spiralabənzər olması, sanki köhnəyə qayıtma onun irəliləyən xətt boyunca getməsinin formasıdır. Yuxarıda gətirdiyimiz misalların hər birindən aydın görünür ki, inkişafın müəyyən mərhələsində elə bir inkar meydana gəlir ki, onun nəticəsində yaranan yeni hadisə inkişafın birinci mərhələsinin bəzi xüsusiyyətlərini təkrar edir, inkişaf sanki köhnəyə qayıdır. Bu qayıtma və köhnənin bəzi cəhətlərinin təkrarı ikinci, üçüncü, beşinci və s. inkarlarda da baş verə bilər. Hekəlin etdiyi kimi, onu “üçlük”—“triada” çərçivəsi ilə məhdudlaşdırmaq olmaz. Bunu biz kimyəvi elementlərin dövrü sistemindən aydın görürük. İnkər silsiləsində inkarların sayını müəyyən miqdarda məhdudlaşdırmaq qətiyyəyən düzgün olmaz.

Spiralabənzər inkişafda hər iki cəhət – həm irəliləmə meyli, həm də müəyyən mənada dairəvilik özünü göstərir. Lakin bu dairəvilik bir xətt boyunca gedən deyil; onun hər dəfə dövr etməsində üst-üstə düşən nöqtələrdə müəyyən yüksəliş görünür. Hadisənin təbiətindən və inkişaf şəraitindən asılı olaraq bu yüksəliş az və ya çox dərəcədə nəzərə çarpır. Beləliklə, “savki köhnəyə qayıtmaq” əslində geriye qayıtmaq deyil, yeni əsas üzərində, yüksək inkişaf mərhələsində onun ancaq bəzi cəhətlərini təkrar etmək deməkdir.

Marksizmin yarandığı vaxtdan indiyə qədər burjua ideoloqları onu hegəlçilikdə təqsirləndirirlər. “Kapital”ın birinci cildi çapdan çıxandan sonra bu ideoloqlardan bir qismi onu sükutla qarşıladısa, digər qismi onda yeni heç bir şey olmadığını, onun Hegelin əsas müddələrinin, xüsusilə onun “triada” prinsipinin siyasi iqtisad sahəsinə tətbiqindən başqa bir şey olmadığını iddia edirdi. Rus xalqçısı Mixaylovski də bu qəbildən olan fikirlər söyləyirdi. Onun fikrinə görə Marks kapitalizm cəmiyyətinin məhv olacağına labüdlüyünü, onun eyni zərurətlə sosializm cəmiyyəti ilə əvəz olunacağını Hegelin “triadası” əsasında söyləmişdir. Burada Mixaylovski Dürinqə nə qədər də oxşayır. Vaxtı ilə Dürinq də Marksa qarşı belə bir ittihamla çıxış etmişdir ki, guya mülkiyyət formalarının bir-birini əvəz etməsinin qanunauyğunluğu haqqında Marksın fikirləri Hekelin hoqqabazlığından başqa bir şey deyildir. Engels o vaxt Dürinqin cavabını layiqincə verdiyi kimi, V.İ.Lenin də Mixaylovskini tutarlı cavabsız qoymamışdır.

Kapitalizm cəmiyyətinin labüdən məhv olacağı və onun sosializm cəmiyyəti ilə əvəz olacağı haqqında Marksın fikri heç də Hegel “triadasının” ictimai həyatın inkişafına tətbiqi nəticəsi deyildir. Marks ictimai inkişafın və xüsusilə kapitalizmin inkişafının dərin elmi təhlilini verdikdən, onun əsas qanunlarını kəşf etdikdən sonra belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, kapitalizmin məhvi və sosializmin qələbəsi eyni dərəcədə labüd və qanunauyğundur. Ancaq bundan sonra müəyyən olmuşdur ki, bu proses də inkarı inkar qanunu əsasında baş verir. Başqa sözlə, Marks xarici aləmin inkişafını hazır müddəalar çərçivəsinə salmır, obyektiv inkişafın özündə onun qanunauyğunluqlarını müəyyən edir. “Marks heç zaman heç bir şeyi Hegel triadaları ilə “sübut” etməyi heç fikrinə də gətirməmişdir, Marks ancaq həqiqi prosesi öyrənmiş və tədqiq etmişdir, nəzəriyyənin həqiqətə uyğun olmasını nəzəriyyə üçün yeganə meyar olaraq qəbul etmişdir. Bəzən hər hansı bir ictimai hadisənin inkişafı Hegelin: müddəa — inkar — inkarın inkarı sxeminə uyğun gəlirdisə, burada təəccüb ediləcək heç bir şey yoxdur, çünki təbiətdə bu ümumiyyətlə nadir şey deyildir”¹.

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 1-ci cild, səh.159

İnkarı inkar qanunu da materialist dialektikanın digər qanunları kimi ümumiyyətlə mövcud deyildir. hər bir konkret halda o, inkişaf obyektinin təbiətindən asılı olaraq - spesifik təzahür xüsusiyyətlərinə malik olur. Yuxarıda gördüyümüz kimi, buğdanın bitməsi, cəmiyyətin inkişafı, riyaziyyatda inteqrallama və diferensiallama və s. hamısı inkarı inkar qanununa tabedir. Lakin onların bu ümumi cəhətlərini bilmək hələ buğdanın cəmiyyət, cəmiyyətin isə inteqrallama və ya diferensiallama olduğu demək deyildir. Bu hadisələrin hər biri göstərilən ən ümumi qanunlardan başqa özlərinin spesifik qanunlarına malikdir ki, onları bilmək əməli, fəaliyyət üçün eyni dərəcədə zəruridir.

ÜMUMİ VƏ XÜSUSİ (SPESİFİK) QANUNLAR, ONLARIN QARŞILIQLI MÜNASİBƏTİ

Dialektikanın yuxarıda təhlilini verdiyimiz ən ümumi qanunlarından başqa obyektiv aləmə xas olan ümumi qanunlar da vardır. Engelsin ifadəsi ilə desək, hər bir qanun öz məzmununa görə ümumi əlaqələrin, ümumiliyin ifadəsidir. Lakin bununla yanaşı qanunlar ümumi və xüsusi qanunlara ayrılır. Bu cür bölgü qanunların əhatə etdiyi hadisələrin genişliyindən irəli gəlir.

Qanunların ümumi və xüsusi qanunlara ayrılmasını ancaq nisbi mənada qəbul etməli və onu yalnız konkret obyektə nəzərən və konkret məzmun üçün tətbiq etmək lazımdır. Başqa sözlə, ancaq müəyyən halda və müəyyən münasibətdə qanunun ümumi və xüsusi olmasından söhbət gedə bilər. Həmin münasibətdən kənarında, ümumiyyətlə götürüldükdə isə, hər bir qanun bir halda ümumi, digər halda isə xüsusi qanun kimi çıxış edir. Fikrimizi misallarla konkretləşdirək: əgər bizim idrak obyektimiz kapitalist müəssisələri, kapitalist ölkələrinin istehsalı, ümumiyyətlə kapitalist ictimai-iktisadi formasiyası olsa, deyə bilərik ki, istehsal hərc-mərcliyi və azad rəqabət bütün kapitalist müəssisələri və ölkələri üçün ümumi olan qanundur. Lakin hər bir istehsal sahəsinin və kapitalist ölkəsinin inkişaf xüsusiyyətlərindən asılı olaraq bu qanunun təzahürü müxtəlif spesifik çalarlar kəsb edir, yəni bu qanunun təzahüründə ayrı-ayrı

müəssisə və ölkələri ümumiləşdirən ümumi cəhətlərlə bərabər, onları bir-birindən fərqləndirən spesifik, fərdi xüsusiyyətlər də olur. Tədqiqat obyektini bir qədər genişləndirək, fərz edək ki, obyekt kapitalizm quruluşu deyil, bütün formasıyalardır, cəmiyyətin indiyə qədərki inkişaf tarixidir. Bu halda yuxarıda adını çəkdiyimiz istehsal hərc-mərcliyi və azad rəqabət qanunu kapitalizmin və sosializmin əsas iqtisadi qanunları, xalq təsərrüfatının plana uyğun (proporsional) inkişaf qanunu və bu kimi digər qanunlar ictimai-iqtisadi formasıyaların xüsusi (spesifik) qanunlarıdır. Məsələn, xalq təsərrüfatının plana uyğun (proporsional) inkişaf qanunu ancaq sosializmdə qüvvədə olan və təsir göstərən qanundur, bütün əvvəlki quruluşlarda isə həmin qanun olmamışdır. Yaxud kapitalizmin əsas iqtisadi qanununu götürək. Adından məlum olduğu kimi, bu qanun ancaq kapitalizm şəraitində təsir göstərir, həmin şərait məhv olduqdan sonra həmin qanun da qüvvədən düşür. Yeni, sosializm quruluşu isə onun yerinə başqa bir qanunun — sosializmin əsas iqtisadi qanununun qüvvəyə minməsi üçün imkan yaradır.

Cəmiyyətin inkişafına bu xüsusi qanunlarla yanaşı ümumi qanunlar da xasdır. Bunlar elə qanunlardır ki, bütün ictimai-iqtisadi formasıyalarda təsir göstərir, təzahür edir. Şübhəsizdir ki, onların təzahürləri hər bir formasıyanın mahiyyətindən asılı olaraq bir-birindən fərqlənəcək. İstehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin xarakterinə uyğunluğu qanunu, ictimai varlığın ictimai şüuru təyin etməsi qanunu, istehsal üsulunun cəmiyyət inkişafında həlledici amil olması qanunu və s. bu cür ümumi qanunlardır. Bu qanunların xarakterik cəhəti ondan ibarətdir ki, onlar əhatə etdikləri hadisələr qrupunun vəhdətini, onları müəyyən əsasda ümumiləşdirən cəhətləri əks etdirir. Aydındır ki, ictimai varlıq cəmiyyətin bütün inkişafı boyu ictimai şüuru təyin etməsəydi və əgər hər hansı bir quruluşda və ya dövrdə bunun əksini görsəydik, onda bu qanun cəmiyyət inkişafının ümumi qanunu kimi çıxış edə bilməzdi. Lakin buradaca belə bir cəhəti də qeyd edək ki, konkret ictimai varlıq və konkret ictimai şüur kənarında ümumi və qeyri-müəyyən bir ictimai varlıq və şüur yoxdur. İctimai varlığın ictimai şüuru təyin etməsi qanunu isə bu konkret halların spesifik, fərdi cəhətlərindən sərfnəzər edərək, onların hamısı üçün ümumi olan cəhətləri ifadə edir.

İdrak obyektimizi bir qədər də genişləndirək. İndi də fərz edək ki, öyrəndiyimiz obyekt insan cəmiyyəti deyil, ümumiyyətlə canlılar aləmidir. Belə olduqda mənzərə dəyişəcək. Bundan əvvəlki halda ümumi qanunlar kimi çıxış edən istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin xarakterinə uyğunluğu, cəmiyyət inkişafında istehsal üsulunun həlledici amil olması, bazisin üstqurumu təyin etməsi və s. kimi qanunlar bu halda canlılar aləminin bir qolu olan insan cəmiyyətinin xüsusi qanunları olacaqdır, çünki bunlar canlılardan ancaq insan cəmiyyətinə xasdır.

Canlılar aləminin ümumi qanunları isə bütün canlılar üçün ümumi olan maddələr mübadiləsi qanunu (assimilyasiya və dissimilyasiya), nəsil artımı qanunu və s. olacaqdır.

İdrak obyektini bir qədər də genişləndirərək onun bütün xarici aləm, materiya olduğunu fərz etsək, onda qeyri-üzvi təbiətin, üzvi təbiətin, insan cəmiyyətinin qanunları hər biri ayrılıqda xüsusi, spesifik qanunlar kimi çıxış edəcəkdir. Çünki bunlar ancaq müəyyən sahələrdə təsir göstərir. Məsələn, hərəkətin (enerjinin) itməməsi və çevrilməsi qanunu təbiətin mütləq qanunudur, sinfi mübariz qanunu isə cəmiyyətin qanunudur. Bunları bir-biri ilə qarışdırmaq və birini digərinə müncər etmək düzgün olmaz. Bu halda materiyanın, xarici aləmin (insan şüurunun inkişafı da daxil olmaqla) ümumi qanunları yuxarıda şərhini verdiyimiz ən ümumi qanunlar olacaqdır.

Buradan tamamilə aydın olur ki, qanunların ümumilik dərəcəsini təyin edərkən onlara və idrak obyektinə konkret-tarixi nöqtəyi-nəzərdən yanaşmaq lazımdır. Məsələn, istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin xarakterinə uyğunluğu qanunundan söhbət gedəndə deyə bilmərik ki, bu qanun Kulon qanununa və ya Keplerin qanunlarına nisbətən ümumi qanundur. Bu qanunlar materiyanın müxtəlif formalarının qanunları olmaqla, bu cəhətdən müqayisə edilə bilməzlər. Deməli, biz ümumi və xüsusi qanunlardan bəhs edəndə materiyanın ayrı-ayrı hərəkət formaları və onların müxtəlif növləri nöqtəyi-nəzərindən çıxış etməliyik. Belə ki, istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin xarakterinə uyğunluğu qanunu istehsalın hərc-mərcliyi, kapitalizmin iqtisadi və siyasi cəhətdən qeyri-bərabər inkişafı, kapitalizmin və sosializmin əsas iqtisadi qanunlarına və s. nəzərən ümumi qanundur. Kulon

qanunu fiziki hərəkət formasının xüsusi qanunudur. Kepler qanunları isə ümumdünya cazibə qanununa nəzərən xüsusi halları ifadə edən qanunlardır.

Müəyyən predmet və hadisənin dialektik idrakında təkcə onun tabe olduğu ümumi qanunları bilmək kifayət deyildir; hər hansı bir hadisənin əksliklərin mübarizəsi qanunu əsasında inkişaf etdiyini söyləmək onun konkret məzmunu haqqında bizə hələ heç bir bilik vermir. İnkişafın məhz hansı əksliklərin hansı əsasda baş verən mübarizəsi nəticəsi olduğunu bilmək üçün həmin hadisənin spesifikasını öyrənmək lazımdır.

V.İ. Lenin “Fəlsəfə dəftərləri”ndə göstərir ki, “ümuminin mənası ziddiyyətlidir: o ölüdür, saf deyildir, natamamdır lakin məhz o, konkretin dərk edilməsinə doğru bir pillədir, zira konketri biz heç vaxt tamam dərk etmirik. Ümumi anlayışların sonsuz məcmusu konketri dolğunluğu ilə verir”¹.

Ümumi qanunlar xüsusi qanunlara nisbətən daha mücərrəd, konkretlikdən daha uzaq olduğuna görə əməli fəaliyyətdə onların əhəmiyyəti xüsusi qanunlara nisbətən az olur. Təkcə enerjinin itməməsi və çevrilməsi qanununu bilmək bizə müəyyən növ enerjini – elektriki, başqa növ enerjiyə – mexaniki hərəkətə çevirmək imkanı vermir. Bunun üçün həmin çevrilmənin xüsusi qanunlarını bilmək lazımdır. Əslində tarixən də ümumi qanunlar xüsusi qanunlardan sonra, onlar əsasında dərk olunur. İstehsaldan danışarkən Marks yazır: “İstehsalın bütün pillələri üçün ümumi olan və təfəkkür tərəfindən ən ümumi şəkildə qeyd edilən təriflər vardır; lakin hər bir istehsalın ən ümumi şəraiti adlanan şərait yalnız həmin abstrakt cəhətlərdən ibarətdir ki, bunların vasitəsilə istehsalın heç bir həqiqi tarixi pilləsini başa düşmək olmaz”².

Beləliklə, predmet və hadisələrin mahiyyətini bilmək üçün onların inkişafının spesifik qanunlarını öyrənmək lazımdır.

Ümumi və xüsusi qanunların əsas fərqləndirici cəhəti ondadır ki, xüsusi qanunların ifadə etdiyi hadisələrin həcmi ümumi qanunların ifadə etdiyindən dardır. Əgər xüsusi qanun bir qrup

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 1-ci cild, səh.294

² K.Marks. Siyasi iqtisadın tənqidinə dair. Bakı, Azərənəşr, 1955, səh.199

hadisəni və ya onun müəyyən bir mərhələsini ifadə edirsə, ümumi qanun xüsusi qanunların ifadə etdiyi obyektlərin hamısını ifadə edir. Yuxarıda gördüyümüz kimi, Kepler qanunları ancaq günəş sistemində olan planetlər arasındakı əlaqəni ifadə edir. Amma onlara nəzərən təbiətin ümumi qanunu olan ümumdünya cazibə qanunu xarici aləmdə olan bütün şeylər arasındakı əlaqəni göstərir. Beləliklə, deyə bilərik ki, əməli fəaliyyətimizin müvəffəqiyyəti üçün ümumi qanunlarla yanaşı xüsusi qanunları da bilmək zəruridir. Ümumi və xüsusi qanunların fərqi qeyd etməklə onların vəhdətini də unutmaq olmaz. Ümumi qanunların xüsusi qanunlara nisbəti umuminin xüsusiyyə olan nisbəti kimidir.

Müəyyən sahədəki qanunların təsirini, onların təzahürlərini qarşılıqlı təsir şəraitində tədqiq etmək, bu məsələdə də bütün başqa sahələrdə olduğu kimi dialektik mövqedən çıxış etmək lazımdır, çünki xarici aləmdəki predmet və hadisələr bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqə və asılılıq halındadır. Bu əlaqə və asılılıq isə müxtəlif qanunlarda ifadə olunduğundan, həmin qanunlar da qarşılıqlı olaraq təsir göstərir. Elə bir qanun təsəvvür etmək olmaz ki, o necə deyərlər “saf şəkildə” təzahür etsin. Real həyatda qanunlar vahid bir sistem kimi, dialektik bir tam kimi təsir göstərir. Ona görə də bizim o qanunlar haqqında, onların, qarşılıqlı əlaqəsi və qarşılıqlı təsiri haqqında biliyimiz nə qədər geniş və ətraflı olsa əməli fəaliyyətimiz də o qədər müvəffəqiyyətli olar. Qanunların qarşılıqlı əlaqə və təsirini bilmək iki nöqtəyi-nəzərdən vacibdir: birincisi, ona görə ki əgər bu qanunlardan bir qismi digərinin təsiri üçün şərait yaradır, onu sürətləndirirsə, onlardan müsbət istiqamətdə istifadə etmək lazımdır; ikincisi, ona görə ki əgər bir qism qanunlar başqalarının təsirinə mane olur, onu məhdudlaşdırırsa, yenə onlardan məqsədəuyğun şəkildə istifadə etmək lazımdır. Məsələn məlumdur ki, üzvi aləmin inkişafında irsiyyət və dəyişkənlik qanunları bir-birinin ziddinə təsir göstərən qanunlardır Bununla belə, bu iki qanun biri-digərsiz mövcud ola bilməyən qanunlardır. Deməli, hər hansı bir heyvan və ya bitki növünün inkişafına məqsədəuyğun istiqamət vermək üçün bu qanunların konkret təzahürü, onların qarşılıqlı əlaqəsi dərindən öyrənilməlidir.

Qarşılıqlı əlaqə və təsir materiyanın müəyyən hərəkət formasını ifadə edən qanunlarla bərabər müxtəlif hərəkət formalarını ifadə edən qanuntalar arasında da olur¹. Birinci halda halledici, təyinedici rolu inkişafda olan hadisənin, hadisələr qrupunun və ya müyyən bir sahənin əsas qanunu, ikinci halda isə materiyanın daha çox inkişaf etmiş formasının qanunları oynayır. Məsələn kapitalizmin əsas iqtisadi qanunu onun başqa qanunlarının təsirini müənnən edir. Məhz maksimum gəlir əldə etmək üçün imperialist inhisar birlikləri arasında mübarizə gedir kapitalizm cəmiyyətinə xas olan üsullarla əmək məhsuldarlığı yüksəldilir, imperializmin əsas xüsusiyyətlərinin təzahürü nəticəsində imperialist ölkələri iqtisadi və siyasi cəhətdən qeyri-bərabər inkişaf etməyə başlayır.

Qanun kateqoriyasına həsr edilmiş əsər və məqalələrdə imumi və xüsusi qanunların qarşılıqlı əlaqə və təsiri məsələsi bir neçə nöqtəyi-nəzərdən izah edilir.

Yaroslavl pedaqoji institutunun fəlsəfə kafedrasının buraxdığı “Materialist dialektikanın kateqoriyaları” adlı kitabda “Qanun” məqaləsinin müəllifi Q.M.Ştraks yazır: Bu məsələdə iki cür səhv rast gəlirik. Bunlardan birincisi ondan ibarətdir ki ümumi qanunların real surətdə mövcud olması inkar edilir və ancaq spesifik qanunların mövcudluğu qəbul edilir. İkinci səhv isə spesifik qanunların müstəqilliyini inkar etmək və guya spesifik qanunların həmişə ümumi qanunların təzahürü olduğunu iddia etməkdən ibarətdir. Həqiqətdə isə ümumi və spesifik qanunların qarşılıqlı münasibəti daha mürəkkəbdir və birincilərin ikincilərdə təzahür etməsinə müncər edilə bilməz.

Ümumi qanun bir və ya bir neçə spesifik qanun vasitəsilə və ya onlarla yanaşı təsir edə bilər².

¹ Bu məsələnin mühüm cəhətlərindən ictimai qanunlarla təbiət qanunlarının qarşılıqlı münasibəti təşkil edir. Burada iki cəhət diqqətəlayiqdir. Əvvələn cəmiyyətin inkişafı hərəkətin son dərəcə mürəkkəb forması olduğuna görə bütün başqa hərəkət formalarının qanunlarını ehtiva edir; ikincisi, cəmiyyət qanunlarının təsiri təbiət qanunları ilə qarşılıqlı surətdə baş verir. Təbiət qanunlarının dərk olunmasının və əməli fəaliyyətdə istifadə edilməsinin ictimai inkişafın gedişində onun qanunlarının təsir dairəsinin daralıb genişlənməsində əhəmiyyətli rolu vardır.

² Категории материалистической диалектики. Москва, 1956, стр. 193-194

Göstərdiyimiz bu mövqə A.M.Orleanski tərəfindən də müdafiə edilir. Onun fikrinə görə "... ümumsosiooloji qanunlar da hər bir müəyyən formasiyaya xasdır və o formasiyanın başqa qanunları ilə birlikdə təsir edir"¹. Deməli, A.Orleanskinin fikrincə hər bir formasiyada xüsusi qanunlarla yanaşı, necə deyərlər, paralel olaraq ümumsosiooloji qanunlar təsir göstərir.

İ.S.Kon bunlardan fərqli olan başqa bir mövqedən çıxış edir. Onun fikrinə görə ümumsosiooloji qanunlar müxtəlif formasiyalar arasında olan obyektiv əlaqəni və bəşər tarixinin vəhdətini² ifadə edir. Xüsusi qanunlar isə ayrı-ayrı formasiyaların inkişafını göstərir. Belə çıxır ki, bu iki qrup qanunlar bir-birilə heç bir münasibətdə deyil.

Göstərilən nöqtəyi-nəzərlərin heç biri dəqiq deyil. Qəti razılaşmaq olmaz ki, guya ümumi və xüsusi qanunlar hər bir formasiyanın inkişafında yanaşı təsir göstərir və ya onların biri cəmiyyətin ümumi inkişafının vəhdətini, o biri isə ayrı-ayrı ictimai-iqtisadi formasiyaların inkişafını göstərir.

V.İ.Kovalqin özünün "Dialektik materializm elm qanunları haqqında" adlı əsərində bu nöqtəyi-nəzərlərlə razılaşmayaraq göstərir ki, dialektik materializm ümumi və xüsusi qanunlar arasındakı fərqi müəyyən etməklə bərabər, onların vəhdətini də qeyd edir. Bu vəhdətin dialektikası elədir ki, burada spesifik qanunların təsiri ümumi qanunların təzahürünü ifadə edir³. Hər iki nöqtəyi-nəzər üçün ümumi olan nöqsan ondan ibarətdir ki, onlar ictimai inkişafın ümumi və xüsusi qanunlarının dialektik vəhdətini qəbul etmir. Bu vəhdətdə hər iki tip qanunlar bir-birinə qarşılıqlı surətdə nüfuz edir.

Ümumi ilə təkin dialektikası necə isə, ümumi qanunlarla xüsusi qanunların dialektikası da elədir. Hadisələr və ya hadisələr qrupu ümumi əlaqə və münasibətlərə malik olduqlarına görə hər hansı bir qanuna daxil olur. Deməli, bu qanunun təsiri ancaq ona daxil olan

¹ А.И. Орлиански. К вопросу о закономерностях общественного развития. "Вопросы истории", №10, 1955, стр.71.

² И.С. Кон. О действиях законов в антагонистических формаиях. "Вопросы истории", №5, 1954, стр.118.

³ Бах: В.М. Ковалгин. Диалектический материализм о законов науки Минск, 1958, стр.25-26

konkret hadisələrdə özünü göstərə bilər, bu hadisələrdən kənarında, ümumiyyətlə təzahür ola bilməz. Daha aydın olmaq üçün istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin xarakterinə uyğunluğu qanununun təzahürünə nəzər salaq.

Məlumdur ki, məhsuldar qüvvələr istehsalın daha çevik ünsürü olduğundan müəyyən dövrdən sonra onlarla istehsal münasibətləri arasında əkslik yaranır, istehsal münasibətləri inkişafa buxov olur. İstehsal dayana bilməz, çünki onun dayanması cəmiyyətin məhvi demək olardı. Bu zərurət istehsal münasibətlərinin məhvinə və onların yeni münasibətlərlə əvəz olunmasını tələb edir.

İstehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin xarakterinə uyğunluğu qanunu təkcə bu zərurəti göstərmir. Bu qanuna görə hər bir müəyyən dövrün məhsuldar qüvvələri müəyyən istehsal münasibətlərinin mövcudluğunu tələb edir. Kapitalizm dövründə məhsuldar qüvvələr başqa cür istehsal münasibətləri deyil, məhz kapitalist münasibətləri tələb edir, yəni istehsal vasitələri üzərində xüsusi kapitalist mülkiyyətinin olmasını, istehsalda sahibkar kapitalistlə iş qüvvəsinə malik olan “azad” fəhlənin münasibətinin və xüsusi kapitalist bölgü prinsipinin olmasını tələb edir.

Araşdırdığımız bu qanun ümumi şəkildə deyil, hər formasiyada müəyyən məzmunla malik olan konkret şəkildə təzahür edir. Məsələn, kapitalizm cəmiyyətində dediyimiz ziddiyyət istehsalın ictimai xarakteri ilə mənimsəmənin xüsusi xarakteri arasındakı ziddiyyət şəklində özünü göstərir. Bu ziddiyyətin həll edilməsi istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin xarakterinə uyğunluğu qanununun təsir göstərməsi deməkdir. Kapitalizmdə istehsal hərc-mərcliyi və azad rəqabət qanunu, sosializmdə xalq təsərrüfatının planı uyğun (proporsional) inkişaf qanunu da istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin xarakterinə uyğunluğu qanununun təzahürüdür.

Obyektiv ictimai inkişaf prosesi müxtəlif mərhələlər keçir. Hər bir mərhələnin özünün spesifik xüsusiyyətləri, qanunauyğunluqları var ki, onları başqa mərhələlərdən fərqləndirir. Bu xüsusiyyətlər, qanunauyğunluqlar müəyyən mərhələdə bütün ölkələr üçün ümumi olur, lakin bununla bərabər həmin mərhələnin (formasiyanın) xüsusi qanunları kimi çıxış edir. Ancaq bu qanunları bir-birilə müqayisə

yolu ilə ümumi cəhətlərin müəyyən edilməsi və cəmiyyətin inkişaf mərhələləri üçün ümumi olan cəhətlərin seçilməsi ümumi qanunların dərk edilməsi deməkdir.

Beləliklə, nəticə olaraq deyə bilərik ki, ümumi qanunlar xüsusi qanunlar vasitəsilə, lakin bir qanunda deyil, xüsusi qanunların dialektik məcmusunda təzahür edir. Lakin bu, o demək deyildir ki, ümumi qanunlar xüsusi qanunlar içərisində itib batır. Əgər belə olsaydı, onda heç onların dərk edilməsinə ehtiyac olmaz və praktikada onlardan istifadə etmək mümkün olmazdı. Deməli, ümumi qanunlar xüsusi qanunlarla əlaqədə olmaqdan əlavə hadisə və predmetlərin müəyyən münasibətindəki əlaqələrin ifadəsi kimi də təsir göstərir. Ümumi və xüsusi qanunların hər ikisinin mövcud olub təsir göstərdiyini qəbul etməklə bərabər biz onların dialektik əlaqədə olduğunu da göstərməliyik.

Mündəricat

Giriş	341
Qanun nədir	347
Qanunların ümumilik dərəcəsinə görə təsnifatı	355
<i>Materialist dialektikanın ən ümumi (əsas)</i> <i>qanunları</i>	355
<i>Əksliklərin vəhdəti və mübarizəsi qanunu</i>	356
<i>Daxili və xarici ziddiyyətlər</i>	364
<i>Əsas və əsas olmayan ziddiyyətlər</i>	367
<i>Başlıca və başlıca olmayan ziddiyyətlər</i>	368
<i>Antaqonist və qeyri-antagionist ziddiyyətlər</i>	369
<i>Kəmiyyət dəyişmələrinin keyfiyyət</i> <i>dəyişmələrinə keçməsi qanunu</i>	371
<i>İnkarı inkar qanunu</i>	395
<i>Ümumi və xüsusi (spesifik) qanunlar, onların</i> <i>qarşılıqlı münasibəti</i>	414

Korrektorları: M. Şükürov, Z.Cəfərova

Yığılmağa verilmiş 14.11-66-cı il.

Çapa imzalanmış 23.03.67-ci il.

Kağız formatı: 84/108

Çap vərəqi 2,75.

FQ 13629. Sifariş № 519.

Tirajı 3000.

Qiyməti 15 qəp.

Azərbaycan SSR Nazirlər Soveti Dövlət nəşriyyat,

poliqrafiya və kitab ticarəti işləri Komitəsinin.

26 Bakı komissarı adına mətbəənin blank sexi,

Bakı şəh., S.Vurğun küç., 19.

**AZƏRBAYCAN SSR ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ VƏ HÜQUQ İNSTİTUTU**

C.T.ƏHMƏDLİ

**QANUN KATEQORİYASININ
FORMALAŞMASI
TARİXİNƏ DAİR**

**«Elm» nəşriyyatı
Bakı - 1974**

Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası
Redaksiya-Nəşriyyat
Şurasının qərarı ilə çap olunur.

Redaktoru: V. Ə. PAŞAYEV

«Elm» nəşriyyatı, 1974

1 = 5 = 2

108 = 737

GİRİŞ

Elmi biliyin inkişafının son məqsədi bu və ya digər sahəyə aid qanunların kəşf edilməsidir. Bu, təkcə qanun kateqoriyasının və ümumiyyətlə qanun probleminin nəzəri əhəmiyyəti ilə izah edilməməlidir, çünki nəzəriyyə həm öz inkişafı, həm də güddüyü məqsəd cəhətdən praktikadan asılı olub ona xidmət edir. Deməli, qanunların kəşf edilməsi vəzifəsi nəticədə insanların əməli fəaliyyətinin tələblərindən irəli gələn bir vəzifədir. Dərk edilmiş qanunlar insanların məqsədəuyğun fəaliyyətinin əsasıdır (Lenin).

İctimai inkişafın bütün mərhələləri üçün düzgün olan bu müddəə kommunizm quruculuğu prosesində xüsusilə ciddi əhəmiyyət kəsb edir. “Azadlıq səltənəti” (K. Marks) olan kommunizm cəmiyyətinin müvəffəqiyyətlə qurulması üçün insanların ictimai fəaliyyəti dərk edilmiş obyektiv qanunlar əsasında qurulmalıdır. Sov.İKP XXIV qurultayında xüsusilə qeyd edilmişdir ki, “...sosalizmə doğru gedən yol, onun başlıca xüsusiyyətləri bütün sosialist ölkələrinin inkişafına xas olan ümumi qanunauyğunluqlarla müəyyən edilir... Ümumi qanunauyğunluqlar konkret tarixi şəraitə, milli xüsusiyyətlərə uyğun gələn müxtəlif formalarda təzahür edir. Ümumi qanunauyğunluqlara istinad etmədən, hər bir ölkənin konkret tarixi spesifikasını nəzərə almadan soaializm qurmaq mümkün deyildir”¹.

60-cı illərin ortalarına qədər ölkəmizdə xalq təsərrüfatının bir sıra sahələrinin inkişafında obyektiv qanunların tələblərinə etinasızlıq, onların nəzərə alınmaması, bəzən isə açıqdan-açığa pozulması, təsərrüfata rəhbərlikdə subyektivizm halları müşahidə edildiyinə görə, partiyamız xalq təsərrüfatına elmi rəhbərliyi və təsərrüfatın inkişafının elmi əsaslar üzrə təşkilini mühüm bir vəzifə kimi xüsusi kəskinliklə qarşıya qoymuşdur. Sov. İKP XXIV qurultayının Direktivlərində göstərilir ki, daqquzuncu beşillikdə

¹ “Sov.İKP XXIV qurultayının materialları”, Bakı, 1971, səh. 6.

“...xalq təsərrüfatının planlı surətdə idarə olunması təcrübəsində obyektiv iqtisadi qanunlardan istifadə edilməsinin ən səmərəli formalarının və metodlarının işlənib hazırlanmasına...”¹ ciddi diqqət yetirilməlidir. Bu mühüm vəzifənin həyata keçirilməsi üçün xalq təsərrüfatının müxtəlif sahələri ilə az və ya çox dərəcədə bağlı olan elmlərin qarşılıqlı əlaqə şəraitində əsaslı surətdə inkişaf etməsi, müxtəlif təsərrüfat sahələrində fəalyyət göstərən qanunların tam və dolğun surətdə öyrənilməsi, yeni qanunların aşkar edilməsi və bütün bunlardan əməli ictimai fəaliyyətdə çox ciddi surətdə istifadə edilməsi tələb olunur. Məhz bu göstərilən səbəblər üzündən ciddi metodoloji və idraki əhəmiyyəti olan qanun probleminin, xüsusilə ictimai-iqtisadi qanunlar, onların dərk edilməsi və əməli fəaliyyətdə istifadə olunması məsələsinin hazırda müzakirə edilməsi, əsaslı surətdə tədqiq edilməsi çox böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Qanun probleminin göstərilən cəhətlərinin tədqiqi fəlsəfi ədəbiyyatımızda olan bir sıra qiymətli əsərlərdə müəlliflərin diqqət mərkəzində durur². Lakin ümumiyyətlə qiymətli olan bu əsərlərin heç birində qanun kateqoriyasının fəlsəfə tarixində formalaşması prosesi öyrənilməmişdir. Bu isə son dərəcə böyük əhəmiyyəti olan bir məsələdir. V.İ.Lenin “Fəlsəfə dəftərlərində” dialektika kateqoriyalarını fəlsəfi və elmi fikrin inkişafının yekunu, bu inkişafda başlıca pillələr, düyüm nöqtələri kimi tədqiq etməyi zəruri hesab edir. Kateqoriyaları hasil etmək lazımdır (istənilədiyi kimi və

¹ “Sov.İKP XXIV qurultayının materialları”, səh. 262.

² В.П.Тугаринов. Законь объективного мира, их познание и использование. Л., 1955; В.Н.Голованов. Гносеологическая природа законов науки. М., 1967; В.М.Ковалгин. Дialeктический материализм о законах науки. Минск, 1958; Ж.Туленов. Закон как философская категория, Алма-Ата, 1959; Г.Глезерман. О законах общественного развития. М., 1960; Адам Шафф. Объективный характер законов истории. М., 1959, С.Əhmədli. Materialist dialektikanın qanun kateqoriyası, Bakı, 1963; Bunlardan əlavə M.M.Rozentalın, Q.M.Ştraksın, V.S.Sokolovun və başqalarının qanun kateqoriyasının tədqiqinə həsr edilmiş qiymətli məqalələri vardır. Qanun kateqoriyasının bəzi cəhətlərinə təbiətşünaslığın və ictimai elmlərin nəzəri məsələlərinə həsr edilmiş bir sıra əsərlərdə də dolayısı ilə toxunulur.

mexaniki surətdə deyil), (“nağıl etməklə deyil, “inandırmağa çalışmaq” deyil, sübut etməklə)... hasil etmək lazımdır.”¹ bu, marksist filosofların qarşısında ciddi bir vəzifə kimi durur. Bu zərurət iki cəhətlə izah olunur; əvvələn, məlumdur ki, elmi və fəlsəfi anlayışlar ictimai biliyin inkişafı ilə dəyişir, zənginləşir, əvvəlki mərhələlərin bütün müsbət və mütərəqqi cəhətlərini bərtərəf edərək yeni məzmun alır. Bu isə o deməkdir ki, “ümumi məntiq anlayışlarının və kateqoriyaların inkişafı və tətbiqi nöqtəyindən fikrin tarixi”² əsaslı surətdə öyrənilməlidir. Bu vacibdir. Çünki dialektika anlayışları, kateqoriyaları “...hərəkətsiz deyildir, bunlar daim hərəkət edir, bir-birinə keçir, bir-birinə çatır, bunsuz onlar canlı həyatı əks etdirmir. Anlayışların analizi, bunların öyrənilməsi, “bunlardan istifadə etmək məharəti” (Engels) həmişə anlayışların hərəkətini, onlaların əlaqəsini, onların bir-birinə keçməsinə öyrənməyi tələb edir”³.

V.İ.Lenin yazır ki, “Hegelin dialektikası... fikir tarixinin ümumiləşdirilməsidir. Bunu ayrı-ayrı elmlərin tarixində daha konkret, daha ətraflı izləmək vəzifəsi son dərəcə səmərəli görünür. Məntiqdə fikir tarixi, ümumiyyətlə və bütünlüklə təfəkkür qanunlarına müvafiq gəlməlidir”⁴. Məhz ona görə də materialist dialektika kateqoriyalarının məzmununu düzgün müəyyənləşdirmək üçün fəlsəfi fikir tarixində bu kateqoriyaların inkişafı, elmi biliyin ayrı-ayrı mərhələlərində bunların aldığı məzmun müxtəlifliyi müfəssəl araşdırılmalıdır.

İkincisi, fikir tarixini tədqiq etmək marksizaleninizmin qanun haqqındakı təliminin əvvəlki təlimlərdən köklü surətdə fərqləndiyini; onun yeni elmi səviyyədən doğan yeni təlim olduğunu düzgün anlamaq üçün zəruridir.

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh. 87.

² V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh. 178.

³ Yenə orada, səh. 264.

⁴ Yenə orada, səh. 335.

Göstərilən səbəblər üzündən biz seçdiyimiz mövzunu tədliq etməyi nəzəri və əməli cəhətdən əhəmiyyətli vəzifə hesab edərək oxucuya təqdim etdiyimiz bu əsəri yazmışıq.

Məkan və zaman daxilində əbədi və sonsuz mövcud olan maddi kerçəklik ona məxsus obyektiv qanunlar əsasında daim hərəkətdə, dəyişmədə, inkişafdadır. Kiçik qum dənəsindən başlamış səma cisimlərinə qədər, hüceyrədən başlamış insana qədər hər şey dəyişir, yaranır, inkişaf edir, məhv olur, ölür. Əbədi, dəyişməz bir şey varsa, o da materiyanın daim dəyişmədə və inkişafda olmasıdır. Deməli qanunlar da (söhbət bu və ya digər konkret qanundan getmir) materiya qədər əbədidir hələ nə insan, nə də ümumiyyətlə, canlı olmayanda belə təbiətdə qanunlar olmuş, bu və ya digər sahədə təsir göstərmişlər. Bu, məsələnin faktik tərəfidir.

Qanun bir fəlsəfi problem kimi, isə daha sonralar, elmin meydana gəlməsilə ortaya çıxmışdır. İnsan təfəkkürünün ümumiləşdirmə qabiliyyəti müəyyən səviyyəyə çatdıqdan sonra İnsanları xarici aləmin dəyişməsinin, hərəkət və inkişafının xarakteri düşündürməyə başlayır: bu dəyişmə və inkişaf müəyyən qanunauyğunluq əsasında mı baş verir, yoxsa sistemsiz qarmaqarışıqlıqdır? Əgər qanunauyğunluq varsa, o nə ilə müəyyən edilir, xarici bir qüvvənin fəaliyyətinin nəticəsidirmi, yoxsa materiyanın özünə xas olan obyektiv qanunauyğunluqdurmu? Bu suallar fəlsəfənin baş məsələsilə – şüurun varlığa münasibəti məsələsilə bilavasidə əlaqədardır. Ona görə də aydındır ki, bu və ya başqa mütəfəkkirin həmin suallara verdiyi cavab fəlsəfənin baş məsələsinin necə həll edilməsindən asılıdır. Əgər şüur birinci, materiya isə ikinci qəbul edilirsə, onda materiyanın qanunları da şüurun məhsulu kimi qəbul edilməlidir; eynilə də əksinə—materiya birinci şüur isə ondan törəmə kimi qəbul edilirsə, qanunların da materiyanın özünə xas olması, obyektivliyi qəbul edilməlidir. Birinci mövqedən bütün idealistlər, ikinci mövqedən isə materialistlər çıxış etmişlər.

V.İ.Lenin yazır ki, “...səbəbiyyət məsələsində yeridilən subyektivizm xətti, təbiətdəki qayda və zərurəti xarici obyektiv aləmin deyil, şüurun, zəkanın, məntiq və sairənin nəticəsi hesab etmək nəinki insan zəkasını təbiətdən ayırır, nəinki birincini ikinciyə qarşı qoyur, hətta təbiəti zəkanın bir hissəsi sayır. Halbuki zəkani təbiətin kiçik bir hissəsi saymaq lazım idi. Səbəbiyyət məsələsindəki subyektivizm xətti fəlsəfi idealizmdir (həm Yumun, həm də Kantın səbəbiyyət nəzəriyyələri də bu qəbildəndir), yəni az-çox zəiflədilmiş, yumşaldılmış bir fidəizmdir. Təbiətin obyektiv qanunauyğunluğunu və bu qanunauyğunluğun insan beynində təqribən düzgün əks etdiyini qəbul etmək maternalizm deməkdir”¹.

Heç şübhəsiz ki, insanların lap qədimdən xarici aləmdə olan qayda, səbəbiyyət ardıcılığı haqqında təsəvvürləri var idi. Məsələn, əkinçiliklə məşğul olan ibtidai insan bilirdi ki, o, əkdirdi toxumdan gələcəkdə məhsul götürməlidir. Onu da bilirdi ki, onun səpdiyi bitkini suvarmasan, ona kifayət dərəcədə xidmət etməsən o məhv olar və gözlənilən məhsul əldə edilə bilməz. Yaxud heyvandarlıqla məşğul olan ilk insanlar yaxşı bilirdilər ki, heyvanların qidalanması, müəyyən iqlim şəraitinin olması bütün heyvanlar üçün ümumi və zəruri haldır, əgər bu tələblərə əməl edilməzsə, heyvanlar məhv olmalıdır. İki taxta parçasını bir-birinə sürtməklə od alan ibtidai insan bir enerji növünün (mexaniki enerji) digərinə (istilik enerjisinə) çevrilməsi qanunundan əməli surətdə istifadə edirdi. Lakin bugür biliklər insanların əməli fəaliyyətdə əldə etdikləri praktik biliklər idi. Bu qəbildən olan hadisələr insanlar tərəfindən ümumiləşdirilib onların tabe olduqları qanun haqqında anlayış yaradılmırdı. Ancaq şüurun sonrakı inkişafı nəticəsində ümumiyyətlə qanun anlayışı, aləmin inkişafının qanunauyğunluğu anlayışı yaranmışdır.

Bu əsərdə biz qarşımıza V.İ.Leninin məntiq kateqoriyaları fikir tarixinin, insanın ətraf aləmi dərk etməsinin yekunu, məcmusu, nəticəsidir müddəasına əsaslanaraq, qanun kateqoriyasının formalaşması prosesində əsas düyüm nöqtələrini, mühüm sıçrayış

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 157.

anlarını tədqiq və təhlil etmək vəzifəsini qoymuşuq. Bu münasibətlə biz yalnız o filosofların baxışları üzərində dayanırıq ki, onlar, bizim fikrimizcə, problemin həllində irəliyə doğru mühüm bir addım atmış və onların baxışları bir sıra başqa filosoflar üçün səciyyəvi olmuşdur.

Tədqiqat aydın şəkildə sübut etdi ki, idrakın başqa komponentlərində olduğu kimi, qanun kateqoriyasının inkişafında dialektikanın əsas qanunlarından olan inkar qanunu özünü göstərir. Qədim mütəfəkkirlərin qanun və qanunauyğunluq haqqındakı baxışlarının səciyyəvi cəhəti bu kateqoriyaların ümumiliyinin qeyd edilməsidir (tezis); Renessans və yeni dövr mütəfəkkirlərinin baxışlarında isə xüsusi qeyd, ümumiliyi ona müncər etmək səciyyəvidir (ən ümumi mənada belə qanun anlayışı onun mexaniki anlayışına müncər edilirdi—antitezis); nəhayət, hekelin (idealist əsasda olsa da), qismən rus inqilabçı-demokratik materialistlərinin və xüsusilə, marksizmin qanun haqqındakı təlimlərinin səciyyəvi cəhəti yenidən qanun və qanunauyğunluğun ümumiliyini, hətta ən ümumiliyini qeyd etməkdən ibarət olmuşdur. Lakin qanun və qanunauyğunluğun ümumiliyi ideyasına qayıtma: a) ümumilik və xüsusilik haqqındakı baxışların dialektik sintezinə; b) elm və fəlsəfənin bu məsələdə əldə etdiyi qiymətli nailiyyətləri əkz etməyə əsaslanmışdır.

Müəllifin qarşıya qoyduğu vəzifənin öhdəsindən nə dərəcədə gəlməsi barədə son söz yenə də oxucunun olmalıdır. Onun elmi tənqid istəqamətində deyəcəyi hər bir qeyd üçün biz əvvəlcədən minnətdarlığımızı bildiririk.

I. FƏSİL

QƏDİM DÖVR FƏLSƏFƏSİNDƏ QANUN ANLAYIŞI

Qədim hind fəlsəfəsində qanun kateqoriyasının məzmunu

F.Engels qədim yunan fəlsəfəsini sonrakı metafizik fəlsəfə ilə müqayisə edərək yazır ki: “Yunanlarda təbiət, – məhz hələ onu hissələrə ayırmaq, təhlil etmək dərəcəsinə çatmamış olduqlarına görə, – ümumiyyətlə hələ bir tam kimi götürülür. Təbiət hadisələrinin ümumi rəbitəsi təfərrüatı ilə sübut edilmir; yunanların nəzərində bu rəbitə bilavasitə seyretmə nəticəsidir”. Bu, yunan fəlsəfəsinin həm nöqsanı, həm də sonrakı metafizik fəlsəfədən üstünlüyüdür. “Əgər metafizika təfərrüat cəhətdən yunanlara qarşı haqlıdırsa, yunanlar tamı götürməkdə metafizikaya qarşı haqlıdırlar”¹.

Qədim yunan fəlsəfəsi haqqında deyilmiş bu, son dərəcə maraqlı fikri ümumiyyətlə qədim fəlsəfəyə, xüsusilə qədim hind və Çin fəlsəfəsinə də şamil etmək olar, çünki bu, o dövrdə insan biliyinin ümumi səviyyəsindən irəli gələn bir xüsusiyyət idi. Qədim mütəfəkkirlər sadədil dialektik olduqlarından aləmə baxışlarında, hərəkət, dəyişmə, əmələgəlmə və məhv olma haqqında təlimlərində ümumi nöqtəyindən çıxış edirlər. Ona görə də onların təlimlərində “...əvvəlcə biz ümumi bir mənzərə görürük ki, burada təfərrüat hələlik az-çox arxa plana keçir, biz məhz nəyin hərəkət etməsindən, keçməsindən və əlaqədə olmasından daha çox”². ümumiyyətlə hərəkətdən, keçidlərdən və əlaqələrdən bəhs edildiyini görürük.

¹ F. Engels. Anti-Dürinq, Bakı, 1953, səh. 316.

² Yenə orada, səh. 20.

Qədim fəlsəfəyə məxsus bu ümumi xüsusiyyət, fəlsəfənin başqa məsələlərində olduğu kimi, qanun və qanuna uyğunluq mərhələsində də özünü göstərir. Qədim mütəfəkkirlər aləmdə olan qanun və qaydadan, ümumi əlaqə və qarşılıqlı asılılıqdan ümumiyyətlə bəhs etdikləri halda, konkret qanunlardan, onların təzahür formalarından və xüsusiyyətlərindən əsla danışmırlar. Qədim hind mütəfəkkiri Budda göstərir ki, “bu aləmdə hər hansı hadisənin maddi və ya psixi mövcudluğu hər hansı başqa bir şeylə – səbəbiyyətlə bağlıdır. Elə bir şey yoxdur ki, o heç bir şeylə əlaqədar olmasın və tamamilə müstəqil şəkildə mövcud olsun. Ona görə də bütün şeylər asılı olduqları şəraitin dəyişməsi nəticəsində dəyişikliyə məruz qalır; daimi heç bir şey yoxdur”¹.

Burda ümumi səbəbiyyət qanununu elan etməklə, onu aləmdə olan fasiləsizliyin əsası hesab edir. Bu nöqtəyi-nəzərdən mövcudolma dəyişilmə deməkdir. Dəyişilmə isə bir sıra ardıcıl halların – utnada (yaranma, təşəkkül tapma), stxutu (mövcudolma), çara (böyümə) və nirobxa (məhvolma) – bir-birini əvəz etməsi kimi xarakterizə edilir. Buddanın fikrincə, mövcud olan hər bir şey səbəb və şəraitdən doğur və hər cəhətdən əbədi deyildir. Səbəbi olan hər bir şey özündə məhvolma, parçalanma zərurətini gizlədir. Ona görə də substansiyanın mövcud olması, əslində, hal dəyişilmələrinin daimi ardıcılığıdır ki, şeylərin bu cür ardıcıl surətdə dəyişilməsində hər bir sonrakı hal əvvəlki şəraitlə bağlıdır, onunla müəyyən edilir.

Şey yalnız qüvvə, səbəb və şəraitdir ki, bu da dxarma adlanır. Buddanın fikrincə, dxarma səbəbiyyət qanunudur və ya başqa sözlə, şərait, səbəb və nəticənin vəhdətidir. Dxarmanın məzmunu isə belə bir ümumi qanuna uyğunluqdan ibarətdir ki, bir şey varsa başqa bir şey də yaranır, birinin meydana gəlməsi, başqasının da meydana gəlməsidir. Əgər bir şey yoxdursa, başqa bir şey yaranmır, birinin məhvi başqasının da məhvinə gətirir².

¹ С.Чаттерджи и Д.Датта. Введение в индийскую философию. М., 1955, сәһ. 39, 40.

² Вах: С.Радхакришиан. Индийская философия. М., 1956, сәһ. 314-317.

Buradan aydın görünür ki, Budda fəlsəfəsi kainatda qarmaqarışıqlıq deyil, müəyyən qaydanın, qanunauyğunluğun olduğunu göstərir. Lakin məhz hansı qanunun olmasından danışıldıqda buddistlər yenə də ən ümumi halda yaranma, məhvolma və səbəbiyyət qanunlarını göstərməklə kifayətlənirlər. Əslində buddizmin qəbul etdiyi bu ümumi qanunlar konkret məzmunundan uzaq olduğuna görə müxtəlif hallarda onların aldıkları forma tamamilə izahsız qalır.

M.Roy yazır ki, Budda – “bu, elmlə, həqiqətə və biliyə pərəstiş edən böyük insan, göstərmişdir ki, nə allah var, nə can, nə də o dünya – yalnız arasıkəsilməz dəyişmə və çevrilmə axını vardır. Biliyin işığı ona bütün dünyanın qanunauyğun surətdə hərəkət etdiyini görmək imkanı vermişdir. Bu, qəbili qanunauyğunluğu da o dxarma, yaxud qanun adlandırmışdır. İnsan həyatının əsas məqsədi bu qanunu dərk etməkdir”¹ (Vayşeşika fəlsəfəsində də qanun dxarma adlanır. Вах: Ё.И.Гостейева. «Философий вайшешика». Приложение, перевод сурт Канады).

Qeyd etmək lazımdır ki, qədim hind fəlsəfəsi məktəblərinin əksəriyyəti üçün dxarma (və ya hətta karma) ən ümumi əxlaqi qanun kimi qəbul edilir, bu qanun əxlaqi tərəqqi qanunudur, ümumi şəkildə desək, aləmdə təkamülə və inkişafı aşağı və ədalətsiz formalardan xeyirə və kamilliyə doğru istiqamətləndirən ümumi qanunauyğun bir mexanizmin olmasına inamdır². Hadisələrin əxlaqi müntəzəmliyi təlimində kainatın qanunauyğun surətdə inkişaf etməsinin sezilməsini görmək çətin deyildir. Burada mifoloji, bəzən isə dini pərdə altında belə bir fikir gizlənir ki, “dünya onu heç bir məqsəd olmadan yaradan fiziki və ya hər hansı başqa bir qüvvənin kor-korana oyunu nəticəsi deyil. Onların fikrincə, aləmdə müəyyən qayda vardır ki, bu qaydaya da onlar əxlaqi xarakter verirlər”³.

¹ М.Рой. История индической философии М., 1958, сәһ. 31.

² Вах Ф.И.Шербатский К истории материализма в Индии «Восточные записки» Т.І.І. 1927, сәһ.1.

³ Е.И.Гостеева. Философия вайшешика, Ташкент, 1963, сәһ. 25;

Əgər biz müxtəlif məktəblərin dxarma termininə verdikləri mənə və məzmun çalarlarından sərfnəzər etsək, görərik ki, hər bir halda dxarma ümumiyyətlə qanun və qanunauyğunluğu ifadə edir. Əksər hallarda o, dünya hadisələrində, əxlaqda və bəzən isə allahın fəaliyyətində belə, səbəb-nəticə əlaqəsinin (asılılığının) olduğunu göstərir.

S.Radxakrişnan yazır ki, kainatın sadə mexanizmində buddizm əbədi qanun və nizamlı proses görür¹. Bu ümumi qanunauyğunluq və qayda ideyasının özünü dəqiqləşdirmək və konkretləşdirmək cəhdi də, bizim fikrimizcə, nəticəsiz qalır. Buddizm kainatda beş əsas qaydanın (qanunun) olduğunu göstərir, onlardan *kammaniyada—səbəb və nəticə, hərəkət və nəticə qaydası; utuniyama—fiziki qeyri-üzvi qayda, biçaniyama—bitki qaydası üzvi qayda; nittaniyama—şüurlu həyat qaydası və dxamaniyama—norma qaydası, təbiətin mükəmməl insan tipi yaratmaq məqsədilə olan təsiri*².

Diqqətlə nəzər saldıqda görürük ki, buddizmin bu fikri də qanunauyğunluğun konkret məzmunu haqqında heç bir şey demir. Burada da ayrı-ayrı sahələrdə, məsələn, bitkilər aləmində (ümumiyyətlə üzvi aləmdə) şüur sahəsində, insan həyatı və davranışları sahəsində və sair ümumi qanunauyğunluğun olmasından bəhs edilir. Ümumiləşdirilmiş şəkildə buddizmin nöqtəyi-nəzəri ondan ibarətdir ki, “əbədi yaranmada, dəyişmədə, böyümədə, mübarizədə olan bu böyük aləmin mərkəzində qanun durur”³.

Qədim hind fəlsəfi fikrinin inkişafında vədlər dövrünə nəzər salsaq, o zaman qədim Çin filosofu Lao-tezinin “dao” haqqındakı və heraklitin “loqos” haqqındakı təlimini andıran “rita” haqqında təlim yayıldığını görərik. Sonrakı şəhrimizdən aydın olacaqdır ki, obyektiv məzmunca bu təlimlər arasında ciddi fərq olmuşdur. Vedlərdə qanun rita adlandırılır, bunun isə hərfi mənası hadisələrin gedişi deməkdir. Rita anlayışı ilk əvvəl Günəşin, Ayın, ulduzların nizamlı

¹ Bax: C.Radxakrişnan. Göstərilən əsəri, I cild, səh. 317.

² Yenə orada.

³ Bax: S.Radxakrişnan. Göstərilən əsəri, I cild, səh. 318.

hərəkətindən, gecə və gündüzün, ilin fəsilələrinin bir-birini əvəz etməsindən hasil olmuşdur. Bu mənada rita aləmin qayda-qanunu deməkdir. “Rita yunanların qəza-qədərini xatırladan dünya qaydasıdır. Dünyanın bütün hadisələri onun yalnız təzahürləridir. Marut uzaqdan ritaya doğru yönəlir, Vişnu onun embrionu olur. Yalnız rita, yalnız dəyişməz qayda realdır, bütün qalan şeylər dəyişkən və keçicidir. Rita düzgün yoldur. Bu yolla Çandra və Surya hərəkət edir. Heç kəs heç kəsin sərhəddini pozmur. Tədricən bu yol əxlaq yoluna çevrilir”¹. Bu axırıncı mənada rita karmanı müəyyən edir.

Dünyada baş verən hər şeyin əsasında duran rita Platonun ümumi ideyalarına müvafiq gəlir. Çünki burada da hissi aləm daimi reallıq olan, bütün dəyişilmə qarmaqarışılığında dəyişməz qalan ritanın kölgəsidir. Bu dünyada bir-birini əvəz edən hadisələr daimi ritanın müxtəlif ifadə formalarıdır. Rita dəyişməz reallığın əsasıdır. Mövcud olan və dəyişən aləm isə reallığın ancaq görünüşüdür. Reallıq, hissəsi olmayan dəyişməz vahiddir, müxtəlif olan aləm isə dəyişkən və keçicidir. Əvvəl kosmosun qayda və qanunauyğunluğu kimi meydana çıxan rita sonra yüksək allah iradəli olur və deməli, əxlaq və ədalət qanununa çevrilir. Rita konsepsiyasında, beləliklə, biz maddi aləmdən ilahi iradəyə doğru inkişaf görürük. İlk əvvəl rita aləmin, Günəşin, Ayın və ulduzların, gecənin və gündüzün, səhərin və axşamın dəyişilmə və inkişafının müəyyən yolu demək idi. Sonra isə o, əxlaq qanunu, insanların davranış qaydası kimi izah edilir.

“Rita bütün dünyaya hakim olan bir qanundur, elə bir qanun ki bütün allahlar və insanlar buna tabedir. Əgər dünyanın varsa, bu öz ifadəsini müəyyən bir şeydə tapmalıdır hərgah bu və ya digər səbəb üzündən onun təsiri burada, Yerdə özünü göstərmirsə, onda onun nəticələri müəyyən başqa bir yerdə təzahür etməlidir. O yerdə ki, qanun mövcuddur, orada qanunsuzluq və ədalətsizlik müvəqqəti və təsadüfi xarakter daşıyır”².

¹ M.Roy. Göstərilən əsəri, səh. 27, habelə bax: 1955, 20-34.

² S.Radxakrişnan. Göstərilən əsəri, səh. 88.

Qanun anlayışının materializm və ya idealizm nöqtəyindən izah edilməsinin çox böyük əhəmiyyəti olmasını heç də inkar etmədən, biz yuxarıdakı şərhimizdə əsas diqqətimizi bu anlayışın ümumi cəhətdən izah edilməsinə yönəltmişik. Gördüyümüz kimi rita, istər xarici aləmdə, istərsə də əxlaqda ümumiyyətlə müəyyən bir qanunun hökm sürdüyünü göstərən bir anlayışdır. Bir qədər də irəli getsək, hətta allahın iradəsi kimi izah edilən belə konkret məzmunlu məhrumdur, o, ancaq xarici aləmdəki hadisələri və insanın davranışlarını tənzim edən ilahi bir iradə kimi fəaliyyət göstərir.

F.Engeloin qədim fəlsəfəyə verdiyi xarakteristikanın ümumi və düzgün olduğunu və bizim çıxartdığımız nəticələrin haqlı olduğunu göstərmək üçün qədim Çin materializm məktəbi olan daosizmə nəzər salmaq.

Daosizmdə qanun anlayışı

Vedlərdə inkişaf etdirilən rita təlimi ilə qədim Çin filosofu Lao-tezinin dao təlimi arasında ümumi olan cəhətlər çoxdur. Fərq isə ondan ibarətdir ki, rita təkcə maddi aləmdə deyil, allahların fəaliyyətində də təsir göstərir, dao isə xarici aləmin və insan əxlaqının ümumi qanunu kimi çıxış edir¹.

Lao-tezinin fikrincə, real aləm və insanların həyatı nə allah, nə də ilahi bir qüvvə tərəfindən idarə olunur, o əbədidir və təbii, zəruri yol olan dao əsasında inkişaf edir. Lakin bu yol bizim hiss üzvlərimizə müyəssər olmur.

Dao sözü ilk əvvəl gedişin başlıca istiqaməti mənasında işlənmişdir². Sonralar o, başlanğıc, yol, hərəkət xətti mənalarda da işlənmişdir. Bu halda bizim üçün ən mühüm cəhət odur ki, dao xarici aləmin, kainatın hərəkət və inkişafının başlıca istiqamətini göstərən bir ümumi qanun kimi başa düşülür. Lakin sonralar dao haqqındakı təsəvvür genişlənir, indi dao eyni zamanda insan həyatının yolu, yəni insan davranışlarının əxlaq qanunu, əxlaq norması olur (dao-de). Sonra dao insan şüuru sahəsinə də daxil olur, tədricən o, təfəkkürün yolu, təfəkkür qanunu kimi (dao-li) izah edilir. Beləliklə, aydın olur ki, dao Lao-teziyə görə təbiət, insan cəmiyyəti və təfəkkürün qanunudur. Dao hər yerdə mövcud olan, maddi aləmdən ayrılmayan və orada olan bütün predmet və hadisələri, şeyləri idarə edən gözə görünməz bir yoldur³.

¹ Doğrudur, bəzi idealist-mistiklər dində daonu “səma” ilə birləşdirərək, onu “səma iradəsi” kimi izah etməyə cəhd etmişlər. Lakin bu cür baxış Lao-tezinin fəlsəfəsinə ziddir.

² Müqayisə et: rita – hadisələrin gedişi.

³ Вах: Ян-Хин-Шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение, М., -Л. 1950, səh. 45-76.

Yan-Xin-Şun Lao-tezinin fəlsəfəsinin və xüsusən onun əsas əsəri olan “Dao-de-tezin”i¹ tədqiqi nəticəsində daonun aşağıdakı xüsusiyyətlərə malik olduğunu yazır:

1. ”Dao şeylərin özünün təbii yoludur. O hər cür allahı və ya “səma iradəsini” rədd edir.

2. Dao əbədi mövcud olan maddi aləmin təbiiliyi olmaqla əbədi mövcuddur.

3. Dao bütün şeylərin mahiyyəti olub, öz atributları (de) vasitəsilə təzahür edir. O, şeylərsiz mövcud deyildir.

4. Dao mahiyyət olmaqla aləmin maddi əsası—tezi isə onun dəyişilməsinin təbii yolunun vəhdətidir.

5. Dao maddi aləmin amansız zərurətidir və bütün mövcudat onun qanunlarına tabedir. O öz yolunda ona mane olan hər şeyi süpürüb atır.

6. Daonun əsas qanunu ondan ibarətdir ki, bütün şeylər və hadisələr daimi hərəkətdə və dəyişmədədir və bu dəyişilmə prosesində onlar hamısı öz əksliyinə keçir.

7. Bütün şeylər və hadisələr vahid dao vasitəsilə həyata keçən qarşılıqlı əlaqədədir.

8. Dao görünməzdir, hiss edilməzdir. O, bizim hiss üzvlərimizə müyəssər olmur və məntiqi təfəkkürdə dərk edilir”².

Bütün bu nəticələr “Dao-de-tezin” əsərindəki fikirlərdən çıxarılmışdır. Lao-tezinin fikrincə, dao öz təbii yoluna malikdir və heç bir ilahi iradəyə tabe deyildir. Əksinə, o, hər cür təbiətdən kənar qüvvələrin, aləmin dəyişmə və hərəkətinə müdaxilə etməsini rədd edir. “Əgər insanlar dünyada dao yolu ilə gedirlərsə, onda ölənlərin ruhu möcüzə yaratmır. Ölənlərin ruhu nəinki möcüzə yaratmayacaq, hətta o, insanlara zərər belə yetirməyəcək”³.

¹ Bu əsərin rus dilinə tərcüməsi Yan-Xin-Şunun göstərilən əsərinə əlavə şəkildə çap edilmişdir. Biz gətirdiyimiz sətərləri də həmin əsərdən götürmüşük.

² Yan-Xin-Şun. Göstərilən əsəri. Səh.67

³ Bax: yenə orada, səh.148

Van-Bi bu fəslə şərh edərək yazır ki, ruhun insanlara zərər yetirməməsi şeylərin təbiiliyi deməkdir. Şeylər təbii yolla getdikdə, ruh onlara bir şey əlavə etmir. Ruh isə bir şey əlavə etmədikdə ruh olmur¹.

Dao əbədi və sonsuzdur. “Böyük dao hər tərəfə yayılmışdır O sağda da, solda da ola bilər”². həm də onun heç bir istiqamətdə həddi yoxdur. O, məkan daxilində sonsuz olduğu kimi, zaman daxilində də əbədidir. Əbədi olan dao şeylərin özü deyil, mahiyyətidir, ona görə də bilavasitə insanın hiss üzvləri vasitəsilə dərk olunmur, ancaq nəzəri təfəkkür vasitəsilə dərk olunur. Məhz ona görə də “Dao-de-tezin”də dao bu cür xarakterizə edilir: “Baxıram ona, lakin görmürəm, ona görə də onu gözə görünməz adlandırırım. Onu dinləyirəm, lakin eşitmirəm, ona görə də eşidilməz adlandırırım. Tutmaq istəyirəm, lakin əlimə gəlmir, ona görə də ən kiçik adlandırırım”. Daonun bu keyfiyyətləri vəhdətdədir və izah edilməzdir. “O, sonsuzdur və heç bir adı yoxdur, o, yenidən qeyri-varlığa qayıdır. Onu formalarsız forma, varlıqsız obraz adlandırırlar. Onunla rastlaşırım, lakin üzünü görmürəm, onun arxasınca gedirəm, lakin kürəyini görmürəm”³.

Mahiyyət kimi bizdən gizli olan dao özünün atributu – de vasitəsilə təzahür edir. Dao müəyyən xüsusiyyətlərə malik olmayan ümumi mahiyyətdir. De isə onun gerçəklikdəki təzahürüdür. De artıq müəyyən xüsusiyyətlərə malikdir o, şeylərin keyfiyyətini ifadə edən mahiyyətdir. Dao ilə de arasındakı münasibət “Dao-de-tszin” əsərinin birinci fəslində çox dərin ifadə edilmişdir”. Sözlərlə ifadə edilə bilən dao danmi dao deyildir. Adsız olan şey yer və göyün başlanğıcıdır, adı olan isə bütün şeylərin anasıdır.

Ona görə də ehtiraslardan azad olanlar onu (daonu) ecazkar (sirri) kimi, ehtirası olanlar isə onu ancaq sonlu şəkildə görür.

¹ Bax: yenə orada, səh.48

² Yenə orada, səh.134, XXXIV

³ Yenə orada, səh.122, XIV.

Onların hər ikisi müxtəlif adda olsalar da eyni mənşəyə malikdir¹.

Təbiətin zəruri qanunu olan dao şeyləri yaradır, onun gerçəklikdəki təzahürü olan de isə onların böyüməsi və inkişafının əsasında durur. Onların hər ikisi aləmin, onun mahiyyətidir, lakin dao ümumi mahiyyət, de isə ayrı-ayrı şeylərin mahiyyətidir.

Lao-tszı fəlsəfəsində dao təkcə qanun deyil, eyni zamanda substansiya, maddi başlanğıç deməkdir². S.Qlaqolyef obrazlı surətdə göstərir ki, "...dao eyni zamanda həm yol, həm də yolçudur, yəni dao (qanun) və maddi başlanğıc (substansiya) vəhdətdədir"³.

"Dao-de-tszin"də ümumi şəkildə də olsa, bir sıra sadə dil dialektik fikirlər vardır⁴. Orada göstərilir ki, dünyada əbədi heç bir şey yoxdur, hər şey daimi dəyişmədə və hərəkətdədir. "Bəzi (şeylər gedir, digəri gəlir; bəziləri çiçəklənir, digəri solur; bəziləri möhkəmlənir, digəri zəifləyir, bəziləri yaranır, digəri məhv olur"⁵. Həm də bu hərəkət və dəyişmə elədir ki, şeylər müəyyən bir həddə çatdıqda öz əksliyinə çevrilir, "natamam dönüb tam olur, əyri düz olur, boş dolu olur, köhnə yeni ilə əvəz olunur"⁶. Bu, həyatın öz qanunudur, çünki əkslik də daonun təsiri nəticəsi hesab edilir.

Nəhayət, bütün bu cəhətlərlə yanaşı, dao haqqındakı təlimin aşağıdakı iki çatışmamazlığını da göstərməliyik. Əvvələn, insanın da təbiətin bir hissəsi hesab edilərək, sözün tam mənasında daoya tabe vəziyyətdə qələmə verilməsi onun fəallığını yox edir ki, insan ancaq daoya tabe olmalı, ona əks getməməli, onun tələblərinə əməl etməlidir, bu halda o, düzgün hərəkət etmiş olar və müvəffəqiyyət qazana bilər. Əks halda o, daonu itirmiş olur və bununla da hər şeyi

¹ Yenə orada, səh. 115, 1.

² Daonun göstərilən xüsusiyyətlərinin Spinozanı substansiyasının xüsusiyyətləri ilə müqayisə et. Vax: B.Spinoza. Peregiska, M., 1934, səh. 141—142.

³ Vax: С.Глаголев. Религия Китая, М., 1904. səh. 34.

⁴ Vax: История философии, т. I, М., 1957, səh. 64. Ян-Хин-Шун. Из истории китайской философии, М., 1956, səh. 6.

⁵ Ян-Хин-Шун. Древнекитайский философ Лаоцзы и его учение, М., -Л. 1950, səh. 45-76.

⁶ Yenə orada, səh. 127, XXII.

itirir. Hər şey, hətta maddi aləm üzərində hakim olan dao, insan üzərində də qeyri-məhdud hökmranlığa malikdir (yuxarıda rita haqqındakı təlimdə də biz eyni şeyi gördük). Bu nöqtəyinəzər nəticədə fatalizmə gətirib çıxarır. İkincisi, daonun maddi aləmin əsası qəbul edilməsi heç şübhəsiz, idealizmə müəyyən güzəştdir. Məhz sonralar bu cəhəti şişirdərək daonu idealistcəsinə şərh etmək cəhdləri olmuşdur. Maddi aləmin əlaqə formalarından biri olan qanun onun Yaradıcısına çevrilir (görünür bu, daoya daha geniş mənə verilməsindən irəli gəlir), aləm isə bir növ ondan asılı vəziyyətdə göstərilir.

Beləliklə, biz qanun və qanunauyğunluq məsələsində F. Engelsin yuxarıda haqqında danışdığı nöqtəyi-nəzəri aydın görürük. Aləmdə ümumi qanunauyğunluğun, ahəngdarlığın, qaydanın olduğu qəbul edildiyi halda, bunun konkret halının nədən ibarət olması göstərilmir. Bu məsələnin nəzəri və əməli cəhətdən hazırlanması xeyli sonralara təsadüf edir.

Qanun haqqındakı gətirdiyimiz konsepoiylar qədim yunan mütəfəkkirlərinin “loqos”, “ananke” haqqındakı təlimlərilə tamamlanır. Doğrudan da, dxarma, rita, dao, loqos və ananke arasında biz çoxlu ümumi cəhətlər, həm də mühüm olan ümumi cəhətlər görürük. Başlıca səciyyəvi cəhətlərinə görə bunlar eyni şeylərdir, yəni aləmin, insan həyatının və əxlaqın qanunauyğunluqlarıdır.

Qədim dövrdə qanun anlayışının müxtəlif fəlsəfi sistemlərdə izahının ümumi cəhətlərini daha aydın görmək üçün qədim Yunanıstanın görkəmli filosofları tərəfindən bu məsələnin necə həll edilməsini nəzərdən keçirək. Bizim məqsədimiz üçün heraklitdən başlamaq daha əlverişlidir.

Qədim Yunan mütəfəkkirlərinin qanun haqqındakı baxışları

Sadədil materialist və kortəbii dialektik heraklit kainatın əsasında maddi başlanğıc olan odun durduğunu iddia edir. O, yazır: “Bütün mövcudat üçün eyni olan bu kainatı heç bir allah və heç bir insan yaratmamışdır. Lakin o həmişə ölçü ilə alovlanan və ölçü ilə sönən əbədi od olmuş, oddun və od olacaqdır (f. 30, səh. 44)¹. Xarici aləmdəki müxtəliflik odun çevrilmələri nəticəsində əmələ gəlir, bu prosesin əsasında ziddiyyətlərin mübarizəsi durur, “...hər şey mübarizə yolu ilə, zərurətlə baş verir” (f. 80. səh. 48).

Maddi aləmdə və insan şüurunda baş verən hərəkət və dəyişmə xaotik bir proses deyildir, bu prosesin əsasında ümumi “loqos” durur. Loqos sözünün müxtəlif mənaları vardır: söz, nitq, zəka, münasibət, zərurət, qanun, səbəb, əbədlilik, tale və i. a. Məhz bu mənə müxtəlifliyinə görə, heraklitin “loqos” haqqındakı təlimini dini idealist ruhda şərh etmək cəhdləri olmuşdur (S.Kirk, F.Uilrayt, Y.Lev, S.N.Trubetskoy və b.)².

Heraklit fəlsəfəsinin ümumi ruhundan aydın olur ki, “...loqos daimi, dəyişməz qanun, zərurət və ya şeylərin dəyişilməsinin ölçüsü deməkdir; loqos maddi başlanğıcın (odun) özünün müxtəlif hallarına dəyişilməz münasibəti deməkdir, ona görə də loqos vahiddən çoxu, çoxdan isə vahidi əmələ gətirən “yuxarıya və aşağıya yoldur”³.

Vahiddən çoxu və çoxdan vahidi əmələ gətirən “yuxarıya və aşağıya yol” dedikdə heraklit oddan aləmin müxtəlifliyinin əmələ

¹ Heraklitdən gətirdiyimiz sitatları “Материалист” (М., 1955) kitabdan götürmüşük. Birinci rəqəmlər fraqmentin sıra nömrəsini, ikinci rəqəmlər isə həmin kitabın səhifəsini göstərir.

² Bu barədə ətraflı məlumat üçün bax: Ф.Х.Кессиди. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского, М., 1963, səh. 79-82.

³ Bu barədə ətraflı məlumat üçün bax: Ф.Х.Кессиди. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского, М., 1963, səh. 83.

gəlməsini və bu müxtəlifliyin yenidən oda qayıtmasını başa düşür. 31-ci fraqmentdə deyilir: “Oduq çevrilmələri: əvvəl dəniz... Bu o deməkdir ki, od hər şeyi idarə edən loqos və allah vasitəsilə havaya, ondan isə dünyanın əmələ gəlməsinin toxumu olan suya çevrilir..., sudan yer, göy və bunlar arasında yerləşən hər şey əmələ gəlir. Dəniz, ölçülərlə, yerin əmələ gəlməsinə qədər də olan həmin loqos əsasında parçalanır” (f. 31, səh. 44). Bütün bu çevrilmələrin hərəkətverici qüvvəsi mübarizə yolu ilə təzahür edən loqosdur. Əgər hər şey, yuxarıda deyildiyi kimi, mübarizə nəticəsində və zərurətlə baş verirsə, onda loqos elə məhz bu zərurətdir. Bu zərurətdən və əbədi müəyyən edilmiş ölçüdə heç bir əyinti ola bilməz, deməli, loqosun təsiri hər cür təsadüfün inkar edir.

Loqos “panta rey” (hər şey axır) prosesində məqsəduyğunluğun, aləmdəki qayda və ahəngdarlığın təəcəssümüdür. O, hər şeyə hakimdir və hər şeyi idarə edir, “hər şey bu loqosa müvafiq baş verir” (f. 1, səh. 41).

Loqos da dao kimi zəruri, əbədi və sonsuzdur. O, ən ümumi olmaqla, maddi aləmin ümumi mahiyyətidir, ona görə də insanların hiss üzvləri vasitəsilə dərk edilə bilməz. “Loqos əbədi mövcud olsa da insanlar onun haqqında eşitməzdən əvvəl də və ilk dəfə eşidəndə də onu anlamırlar” (f. 1, səh. 41). Bu isə bununla izah edilir ki, loqos insanlarda gizlidir, o gizli ahənkdarlıqdır ki, bu da açıqda olan, görünən ahənkdarlıqdan yaxşıdır. Lakin bununla belə gizli ahənkdarlıqla açıq ahənkdarlıq biri digərsiz mövcud deyil, onlar vəhdət təşkil edirlər: birinci—əbədi, ölməz, bölünməz, ikinci—keçici, ölən, bölünən və s. dir. Başqa sözlə desək, loqos və onun təzahür formaları vəhdət təşkil edir. Loqos əbədi və sonsuz, onun təzahür formaları isə keçici və sonludur. Əgər müvəqqəti (yaranan və məhv olan) şeylər olmasaydı, əbədi, sonsuz və daimi loqos da olmazdı.

“Beləliklə, loqos, yaxud ən ümumi qanun, özlüyündə nə isə ideal, maddi aləmdəki şeylərdən ayrı bir mahiyyət deyil. Bununla belə, loqos tək və ayrıca şeylər aləmi ilə üst-üstə düşür, onun eyni

deyil. Loqos şeylərin gizli dünya sırasıdır, nizamlı kosmik qaydadır, bir növ “zəka”, yaxud “müdrilikdir”. Bu da “hər şeydən fərqli” (f. 108, səh. 51) olaraq “hər şey vasitəsilə hər şeyi idarə edir” (f. 41, səh. 45)¹.

Beləliklə, biz görürük ki, heraklitin bəhs etdiyi aləmdə hökmran olan loqos (qanun, zərurət) dünyadakı qayda və ahənkdarlığı müəyyən etməklə, ondan ayrı deyildir, loqos kosmosdan ayrılmazdır. Kosmos isə şey və hadisələrin təsadüfə yığılmından ibarət bir xaos deyil, gözəl dünya qaydasıdır (müqayisə et: dao və tszinin vəhdəti ilə).

Heraklitin loqosu da rita və dao kimi, insanın həyatını və xüsusən insanın əxlaq normalarını, ruhun fəaliyyətini təyin edir. “Ruhun loqosu o qədər dərinidir ki, sən hansı yolla getsən də onun sərhədlərini tapa bilməzsən” (f. 45, səh. 45). A. O. Makovelski ingilis Kirkə etiraz edərək yanır: “Heraklitdə təbiətaş qanunauyğunluğu insan həyatına qarşı qoyulmur. Onun təliminə görə hər şey qanunauyğun surətdə “loqosa əsasən» baş verir”².

İndi biz Lao-tszinin dao haqqındakı təlimi ilə heraklitin loqos haqqındakı təlimi arasındakı ümumi, oxşar cəhətləri daha aydın şəkildə göstərə bilərik. Dao gerçəkliyin əbədi mövcud olan və təsir göstərən təbii qanunu olduğu kimi, loqos da əbədi mövcud olan kosmosun əbədi və sonsuz qanunudur, zərurətdir. Hər iki halda maddi aləmin mövcud olmasında və inkişafında hərəkətverici qüvvə olaraq ilahi' başlanğıc deyil, həmin zəruri qanun çıxış edir, hər iki halda qanun və maddi başlanğıc vəhdət təşkil edir (dao-tsz, loqos-kosmos). Yuxarıda göstərmişdik ki, bu vəhdətdə dao hətta həddən artıq qiymətləndirilərək birinci plana çəkilir ki, bu da daosizmin çatışmayan cəhətlərindən biridir.

Həm dao, həm loqos daimi dəyişmədə və hərəkətdə olan maddi aləmin (“...köhnə yeni ilə əvəz olunur”—Lao-tsz, “hər şey axır, hər

¹ F.X.Kessidi. Göstərilən əsəri, səh. 83-84.

² A.O.Маковельский. Английская книга о Кераклите. «Вопросы философии», 1958. № 11, səh. 139.

şey dəyişir” – heraklit) ümumi qapunlarıdır və bu hərəkət və dəyişmə daxili əksliklərin mübarizəsi nəticəsi kimi izah edilir. Lakin Lao-tszidə əsas diqqət əksliklərin vəhdətinə, heraklitdə isə onların mübarizəsinə verilir.

Nəhayət, həm dao, həm də loqos maddi aləmin ən ümumi mahiyyəti olmaqla, bizim hiss üzvlərimiz vasitəsilə dərk edilə bilməz, biz hiss üzvlərimizlə ancaq onların ayrı-ayrı şey və hadisələrdəki təzahürünü dərk edə bilərik. Onların özünü isə ancaq nəzəri təfəkkür vasitəsilə dərk etmək olar.

Qanun və qanunauyğunluq məsələsinin həlli fəlsəfənin baş məsələsilə sıx əlaqədə və ondan asılı olduğuna görə onun ətrafında da materializmlə idealizmin mübarizəsini görürük. Bu, “Demokrit xəttilə” “Platon xətti” arasındakı mübarizədə özünü daha bariz şəkildə göstərir. Məhz ona görə də sonrakı şərhimizdə biz əsas diqqətimizi bu iki “xəttin” qanun və qanunauyğunluq haqqındakı baxışlarının izahına verəcəyik.

Atomizmin əsasını qoymuş olan Levkipiın bizə gəlib çatmış yeganə fikri ondan ibarətdir ki, “heç bir şey səbəbsiz baş vermir, hər şey müəyyən əsas üzərində zərurətlə baş verir”¹. Levkipiı kamnatda zərurətin universal, heç bir əyintiyə və istisnaya yol verməyən hökmranlığını qəbul edir ki, bu da ümumi səbəbiyyət qanunu şəklində özünü göstərir. Aləmdə baş verən hər bir şeyin əsasında zərurət (“anapke”) durur. Ananke Levkipiı qədər də müəyyən fərqlərlə müxtəlif mənalarda izah edilmişdir. İlk əvvəl o, xarici aləmlə bərabər allahlara da xas olan bir zərurət kimi başa düşülmüşdür (bu mənada ananke öz məzmunu etibarlı, ilə haqqında yuxarıda danışdığımız rita ilə xeyli oxşardır). Anangedən küclü bir şey yoxdur, o, allahların fəaliyyətinə belə hakimdir. O, elə bir qüvvədir ki, heç bir vasitə ilə, heç bir vəçhlə onu amansız zəruri yolundan yayındırmaq mümkün deyildir, o, yenilməzdir. Parmenidin fəlsəfəsində ananke bütün mövcudatı öz buxovunda saxlayır, Günəşi, Ayı, ulduzları və ümumnyətlə səmanı idarə edir. heraklitin loqosu

¹ А.О.Маковельский. Древнегреческие атомисты. Баки, 1946, səh. 208.

da anankedir. Atomistlərdə isə ananke hər cür təsadüfün inkar edən təbiət məzmunu alır. İlahi iradə, tale, qismət və s. əvəzinə atomistlərdə ümumi səbəbiyyət qanunu durur.

Məlum olduğu kimi, atomistlər dünyanın əsasında çoxlu kiçik maddi hissəciklərin—atomların durduğunu qəbul edirlər, həm də dünyadakı müxtəliflik bu atomların hərəkətinin, hərəkət əsasında bir-birilə toqquşmasının nəticəsidir¹, Demokritin göstərdiyi zərurət atomların bu hərəkət və toqquşmasının əsas prinsipidir (zərurət Demokritdə təbiət qanunu mənasında işlədilir). Bu prosesdə təsadüfə heç bir yer qalmır. Ona görə də Demokrit təsadüfə subyektiv bir anlayış kimi baxaraq, belə hesab edir ki, insanlar ancaq özlərinin nadanlığını pərdələmək üçün təsadüf anlayışını uydurmuşlar. Beləliklə, Demokrit aləmdə sonsuz və kəsilməz səbəb-nəticə əlaqəsi qanunu görür².

Təbiətdə zərurətin universal hökmranlığı fikrini göstərmək üçün Demokrit aşağıdakı misallardan istifadə edir. Yunanıstan şəhərlərinin birində göydə uçan bir qartal caynaqlarında apardığı bir tısbağanı küçə ilə gedən dazbaşlı bir adamın başına salmış və bunun nəticəsində həmin adamın başı yarılmışdır hamının axmaq bir təsadüf saydığı bu hadisəni Demokrit tamamilə zəruri və qanuna uyğun bir hadisə hesab edir. Fikrini isə o, belə əsaslapdırır: həmin adamın məhz həmin dəqiqədə küçəninə yerində olmasının, şübhəsiz, səbəbi vardır. Müəyyən bir səbəb üzündən o adamın həmin küçə ilə getməsi zəruridir. Eyni zamanda qartalın tısbağanı göyə qaldıraraq müəyyən istiqamətdə (öz yuvasının olduğu istiqamətdə) aparması da zəruridir, çünki o, öz balalarını yemləmək üçün qida axtaranda başqa

¹ Bu barədə ətraflı məlumatı A.O.Маковельский. «Древнегреческий атомисты» kitabının 93-98-ci səhifələrindən almaq olar.

² Şərhdən aydın olur ki, Demokrit və eləcə də bir sıra digər qədim dövr filosofları zərurət, qanun və səbəb anlayışlarını eyni mənada işlədirlər. Ona görə də, təsadüf dedikdə onlar eyni zamanda səbəbsizlik də başa düşürlər. Bu mənada da bunu ya qəbul və ya rədd edirlər. Bu hal yeni dövr filosoflarının bir qisminə də müşahidə olunur.

əlverişli bir şey tapmadığından tısağanı götürmüşdür. Lakin tısağanı yemək üçün onun çanağını sındırmaq lazımdır. Bunu etmək üçün adamın günəşdən parlayan daz başını ağ daş hesab edən qartal, tısağanı onun üstü ilə atmış və başını yarmışdır. İkinci misal: yer altından dəfinə tapılması xoşbəxt təsadüf hesab edilir. Demokrit isə “sübut edir” ki, bu da tamamilə zəruri hadisədir, burada da heç bir təsadüf yoxdur. Dəfinənin sahibi tərəfindən yerə basdırılmasının müəyyən səbəbi olmuşdur. Dəfinənin itirilməsi qorxusunu yaradan müəyyən bir hadisə üzündən (müharibə, quldurların hücumu və s.) dəfinə sahibi onu əlində saxlamaq üçün yerin altında gizlətmək qərarına gəlmişdir. O biri tərəfdən, dəfinənin başqa birisi tərəfindən tapılması da zəruri bir haldır, çünki yerin qazılması müəyyən səbəbdən irəli gəlir: ev tikmək, ağac əkmək, quyu qazımaq və s. Bunun nəticəsində də o adam zəruri olaraq dəfinəni tapmışdır.

Üçüncü misal: istidən bədəni qızıxmış bir adam soyuq su, yaxud içmək üçün yararsız su içib ölür. Demokrit bu cür ölümün də təsadüfi olduğunu inkar edir. Bir tərəfdən adamın suyu içməsi bədənin suya olan ehtiyacından irəli gələn zəruri bir hadisədir; digər tərəfdən, soyuq suyun qızıxmış bədənə, yaxud zəhərli suyun bədənə təsiri nəticəsində insanın ölməsi də qanunauyğun bir haldır, çünki bu, ya soyuqdəymə, ya da zəhərlənmə ilə nəticələnmişdir.

Əgər biz Demokritin bu misallara verdiyi izaha birtərəfli yanaşsaq, görərik ki, o, haqlıdır, çünki bu hadisələrin hər biri özlüyündə doğrudan da zəruri hadisədir. Lakin biz həmin hadisələrə onların qarşılıqlı əlaqəsi möqtəyinəzərindən baxsaq, görərik ki, özlüyündə zəruri olan iki hadisənin təması nəticəsində yaranan üçüncü hadisə onlardan hər birinə görə təsadüfi xarakter daşıyır. Demokritin

fikrinin nöqsan cəhəti ondan ibarətdir ki, o, təsadüfü zərrətdən (qanundan, səbəbiyyətdən) ayırır, necə deyərlər, onları “xalis” halda axtarır. Xalis halda təsadüfi tapmadıqda isə onu tamamilə inkar edir, bununla da o, zərurətin özünü təsadüf səviyyəsinə endirmiş olur.

Məhz ona görə də Demokritin mexaniki determinizmi fatalizmə gətirib çıxarır.

Demokrit determinizmi haqqında yuxarıda göstərdiklərimizin daha əsaslı olması üçün qədim mütəfəkkirlərin onun zərurət haqqındakı fikirləri barədə söylədikləri bir neçə müddəanı burada gətirmək zənnimizcə artıq olmaz. Dioken Laertsinin məlumatına görə Levkipp və Demokritin fikrincə, hər şey zərurətlə baş verir, çünki hər bir şeyin yaranmasının səbəbi onların “zərurət” (ananke) adlandırdıqları qasırgadır. Dünya müəyyən zərurətlə yaranmış olduğu kimi, onun böyüməsi, əmələ gəlməsi və məhv olması da eyni zərurətlə olur¹.

Yevsevinin göstərdiyinə görə, “Abderalı Demokrit... hesab edirdi ki, lap əvvəldən hədsiz zaman ərzində ümumiyyətlə hər şey – keçmiş, indi və gələcək – zərurətlə baş verir”².

Təbiətdə olan obyektiv səbəbiyyətin, zərurətin, qanunauyğunluğun qəbul edilməsi qədim yunan materializminin, xüsusilə Demokrit materializminin ən böyük nailiyyətlərindəndir. Hər şey zəruri surətdə baş verir və eyni zərurətlə müəyyən qaydada inkişaf edir. Demokrit bir hadisənin səbəbini öyrənməyi İran taxtına sahib olmaqla bərabər tutur. Məqsədli səbəbiyyəti inkar edərək, o, hər şeyin səbəbini təbiətin özündə görür³, təbiət isə, onun fikrincə, ancaq zərurətə tabedir.

Demokrit təbiətə xas olan qanunlarla hüquq qanunlarının fərqi, ümumi şəkildə də olsa, görmüş və onu çox sadə şəkildə izah etmişdir. Onun fikrincə, təbiət qanunları əzəli olduqları halda, hüquq qanunları sonradan yaradılmışdır, birincilər insanlardan asılı olmadığı üçün onlar zərurətlə təsir göstərir; ikincilər isə insanların törətməsi olduğu üçün onların təsirindən yayınmaq və ya təsirini məhdudlaşdırmaq olur⁴. Qeyd etməliyik ki, ümumiyyətlə qədim

¹ Вак: А.О.Маковельвский. Древнегреческие атомисты, səh. 229.

² Yenə orada.

³ Yenə orada.

⁴ Вак: «Демокрит в его фрагментах эго и свидетельствах древности». М, 1935, səh. 56-59, 156.

dövrün materialistləri (heraklit, atomistlər və s.) səbəbiyyəti, zərurəti və qanunauyğunluğu düzgün olmayaraq eyniləşdirməklə yanaşı, bu kateqoriyaların təsadüflə münasibətini də düzgün izah etməmişlər. Təsadüfün inkar etməklə, onlar bəzən zərurəti, səbəbiyyətə, qanunauyğunluğu fatalistçəsinə izah edir, hətta onları tale ilə eyniləşdirirlər.

Guya tale necə amansız təsir edirsə, qanunlar da elə təsir edir, onlardan heç cür yaxa qurtarmaq olmaz. Bunu əlbəttə, qədim materialistlərin günahı yox, bəlası hesab etmək lazımdır. Çünki elm və praktikanın zəif inkişaf etməli üzündən onlar konkret əlaqə və münasibətlərdən ibarət konkret qanunları açmağa bilməzdilər.

Atomist materializmlə (eləcə də Antisfen və Antifontun fəlsəfəsi ilə) mübarizədə inkişaf etmiş idealist fəlsəfə Platonun adı ilə bağlıdır.

Platon Demokritin kiçik müasiri olsa da, öz əsərlərində bir dəfə də olsun onun adını çəkməmişdir. Ona görə də Platonun Demokritlə tanış olub-olmaması uzun müddət çox müxtəlif fikirlərə səbəb olan mübahisəli bir məsələ olmuşdur¹. Lakin bizim fikrimizcə, A.O.Makovelskinin nöqtəyi-nəzəri ən əsaslı və şübhəsiz sayılmalıdır.

A.O.Makovelski qarşılaşdırma və müqayisə yolu ilə sübut edir ki, Platonun Demokrit fəlsəfəsi ilə tanışlığı onun ilk əsərlərindən olan “İon” dialoqundan başlamış bütün yaradıcılığı boyu özünü göstərir. Platonun yazı üslubu elədir ki, o, öz münasibətini əsasən ayrı-ayrı filosofa deyil, ümumiləşdirilmiş fəlsəfi məktəbə bildirir. Bu halda da eyni vəziyyəti görürük. Demokritin adını çəkmədən, o, materialist idrak nəzəriyyəsini (materialist sensualizmi), idrakda təcrübənin rolunu, determinizmi və s. tənqid edir. Maraqlı burasıdır ki, Platon öz əsərlərinin əksəriyyətində Demokritdən götürdüyü fikirləri şərh və inkişaf etdirir. Lakin bunu o, obyektiv idealizm mövqeyindən edir. Hətta Demokritin atomları ifadə etmək üçün

¹ Bu mübahisəsinin tarixi və müxtəlif nöqtəyi-nəzərlər haqqında A.O.Makovelskinin «Древнегреческие атомисты» əsərinin 178-188-ci səhifələrində müfəssəl məlumat vardır.

istifadə etdiyi “ideya” sözünü də götürüb yeni, tamamilə əks mənada istifadə edir. Demokritan determinizminə münabibətində Platon eynilə bu cür etmişdir. O, determinizmi formal olaraq tamamilə rədd etmir, hesab edir ki, təbiət sahəsində determinizm öz qüvvəsində qalır, çünki burada hər şey mexaniki səbəbiyyət qanunu (məhz Demokripin qəbul etdiyi mənada) əsasında baş verir. Kor zərurət aləmi olan bu aləmdə (təbiətdə) nə zəka, nə plan, nə məqsəd vardır, orada ancaq əbədi təsir göstərən mexaniki qanunlar mövcuddur. Atomların hərəkəti, toqquşma nəticəsində müəyyən qaydada yerləşməsi, onların birləşərək fəza cisimlərini əmələ gətirməsi, bütün bunlar Platona görə həmin mexaniki qanunlar əsasında baş verir. Lakin Platon bu nöqteyi-nəzərin məhdud olduğunu iddia edir, çünki aşağı səviyyəli aləm olan təbiət üzərində yüksələn ideyalar aləmində hökm sürən qayda və qanunauyğunluğu bu nöqteyi-nəzər görmür. Platonun fikrincə, təbiətdə (kölgələr aləmindən) fərqli olaraq ideyalar aləmində məqsəd, mütləq əql, ilahi “plan» vardır. Burada da qanunauyğunluq elə məhz budur. Təbiətdə olan qanunauyğunluq isə bunun inikasıdır (sonralar biz görəcəyik ki, Platonun bu ideyası müxtəlif variantlarda və müxtəlif adlar altında bir sıra filosoflar tərəfindən təbliğ edilir).

Beləliklə də, Platon materialist determinizmi tənqid edərək onu teleolojiya ilə əvəz edir. Platon hələ “Fedon” dialoqunda Anaxaqorun determinizmini rədd edir, hadisələri zəka məhsulu olan məqsədlərlə deyil, fiziki səbəblərlə izah etmək üstündə onu tənbeh edirdi. “Fileb” və “Timey” dialoqlarında Platonun teleologiyası tamamilə formalaşmış onun dünyagörüşünün ayrılmaz hissəsinə çevrilir.

Platon ideyalar aləmini dəyişməz, mütləq, şeylər aləmini isə dəyişən hesab etməklə bunlar arasında bir uçurum yaradır. Ona görə də bu iki aləm haqqında dediklərinin hamısı uydurma kimi görünür. Bu ziddiyyəti hiss edən Platonun özü onu aradan götürmək üçün ilahi məqsədəuyğunluq təliminə əl atır. O göstərir ki, ideyalar dəyişmə və inkişafı təyin edən məqsədlərdir. Deməli, aitik materializmin

obyektiv reallığı qəbul etməsi xarici aləmdə, təbiətdə obyektiv zərurət və qanunauyğunluğun qəbul edilməsi ilə tamamlanırdısa, Platonun idealizmi də yalnız teleolojiya ilə tamamlanmalı idi.

Platondan sonra da onun xətti ilə Demokrit xətti arasında qanun və qanunauyğunluq məsələsinin şərhində mübarizə getmişdir. Lakin bizim yuxarıda göstərdiyimiz məqsədimiz nöqtəyi-nəzərindən bu mübarizənin tarixini tədqiq etməyə ehtiyac yoxdur. Bundan əlavə, bizim nəzərimizcə, köstərdiyimiz təlimlər qədim dövrün qanun və qanunauyğunluq haqqındakı nöqtəyi-nəzərinin ümumi xarakteristikasını vermək üçün çox səciyyəvi təlimlər olduğundan onlarla kifayətlənə bilərik.

Bundan sonra dini-sxolastikanın hökm sürdüyü orta əsrlər dövrü Doadzrsenin sözlərilə desək, bu bədbəxt dövrdə biz insan əqlinin qalxmış olduğu yüksəklikdən sürətlə aşağı düşdüyünü, nadanlığın vəhşilik və qansızlıq törətdiyini, hər yerdə dağınıqlıq, parçalanma və dəhşət olduğunu görürük¹. Bu dövrdə hər bir hadisə dini pərdə altında baş verdiyindən insan əqlinin yeganə təzahürü teoloji sayıqlamalar, mövhumat və xürafat idi. Azad fikir və ümumiyyətlə hər cür yeni ideya amansızcasına təqib olunduğundan, idraksahəsində (elmlərin ümumi inkişafında), deməli, qanun kateqoriyasının izahında nəinki heç bir yeni şey deyilməmiş, hətta əvvəllər bu sahədə əldə edilmiş nailiyyətlər belə ciddi surətdə təhrif edilmişdir. Antik dövrün fəlsəfəsi, elmi, incəsənəti və s. tamamilə unudulmuş və ən yaxşı halda dinə tabe etdirilmişdi. Buna misal olaraq Aristotel irsinin orta əsrlərdəki taleyini göstərə bilərik. Aristotel fəlsəfəsində olan bütün müsbət cəhətlər atılmış, onda olan idealist momentlər şişirdilərək mütləqə çevrilmiş və beləliklə də o, qədim dövrün hərtərəfli və eisklopedist bir alimindən xristian dininin ruhi atalarından birinə çevrilmişdi. Dövrün universitetlərində hakim olan rəsmi elm Aristotelin birtərəfli şişirdilmiş təliminə əsaslanırdı. heç bir təcrübədən, eksperimental bilikdən söhbət gedə

¹ Вах: Ж.Л.Кондорсз. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. Соцэкгиз, М., 1936, сәһ. 10.

bilməzdi. Aristotelin “avtoriteti”, demək olar ki, mütləq hakim vəziyyətdə idi. Ən yaxşı halda onun əsərləri bu və ya digər şəkildə şərh olunur, onlar əsasında bəzi yeni sxolastik Mühakimələr irəli sürülürdü. Ərəb şərqində bir sıra elmlər sahəsində əldə edilmiş nailiyyətlər dövrün ümumi mənzərəsini əhəmiyyətli dərəcədə dəyişmişdir. Bu nailiyyətlər əsasən antik dövrlə yeni dövr arasında bir keçid yolu oynamışdır. Aptik dövrün elmi və fəlsəfi nailiyyətləri ərəblər tərəfindən mühafizə edilmiş, bəzi nöqtələrdə irəlilədilmiş, sonra isə yeni dövr Avropasına verilmişdir.

Yaxın və Orta Şərq mütəfəkkirləri qanun və qanunauyğunluq haqqında

Dünyanın həyat və mənəviyyatın “hikmətini”, qanunauyğunluğunu araşdırmaq və bunu ehtiva edəcək anlayışlar irəli sürmək meylləri Yaxın və Orta Şərq xalqlarının təfəkkür tarixində özünə məxsus şəkildə təzahür tapmışdır. Məsələn, hələ qədim İranda, Azərbaycanda, Orta Asiyada geniş yayılmış zərdüştləkdə həm kainatın, həm insan həyatının varlığını və inkişafını şərtləndirən ümumi qanunu ifadə etmək cəhdləri müşahidə olunurdu. Doğrudur, zərdüştlük ən çox əsatirin (mifoloji) və dini şüurun məhsulu olduğundan ondakı ümumi anlayışlar, əlbəttə, daha ümumi fəlsəfi anlayışlara bir növ keçid mərhələsi kimi səciyyələndirilməlidir.

Zərdüştlük varlığın təbii və ictimai mövcudluq formasının ümumi ahəngini, mahiyyətini ifadə etmək üçün bir-birini tamamlayan, həm də eyni zamanda inkar edən “nur” və zülmət anlayışlarına əsaslanmışdır. Bunun müəyyən fəlsəfi məna kəsb etdiyini hekel özünün “Tarix fəlsəfəsindən mühazirələr”ində çox yığcam və dolğun şəkildə aydınlaşdırmışdır: “...Farsların dini büt-pərəstlik deyildir, burada təbiətdə mövcud olan ayrı-ayrı predmetlərə deyil, ümumi olana səcdə edirlər. “Nur” eyni zamanda mənəvi başlanğıc mənası daşıyır; o həm xeyir və həqiqətin, həm bilik

və istəyin, həm də təbiətin bütün predmetlərinin obrazıdır. Lakin “nurla” birlikdə gələn onun əksliyi—məhz “zülmət” özünü gestərir, necə ki, xeyirlə şər əks olduğu kimi. Şər olmasaydı, insan üçün xeyir də mövcud ola bilmədiyi kimi və insan yalnız şərə bələd olduğu halda həqiqi xeyirxah ola bildiyi kimi, nur da zülmətsiz mövcud deyildir. Farslarda bu əksliyi hörmüz və Əhrimən təşkil edirlər. Hörmüz nur, xeyir səltənətinin hökmranı, Əhrimən zülm, şər səltənətinin hökmranıdır¹.

Zərdüştlikdən sonra bütün kainatın ən ümumi inkişaf qanununu dualist anlayışlarla deyil, monist, yəni vahid lakin intəhasız dərəcədə geniş tutumlu anlayışlarla ifadə etmək cəhdləri qədim Şərq görüşlərində də özünə yol tapırdı. Məsələn, “zarvançılıq” cərəyanına məxsus olanlar iddia edirdilər ki, aləmi ikili şəkildə deyil, vəhdətdə almaq gərəkdir və aləmin vəhdətini, onun varlığının ümumiyyətlə mahiyyətini, universal qanununu özündə ehtiva edə biləcək anlayış, yalnız “zarvan”, “yəni əvvəli və axırı olmayan “zaman” anlayışı ola bilər. həmin anlayış əsasında “zarvançılar” dünyanın nə başlanğıcı, nə də sonu olmaması haqqında materialist və ateist nəticələrə gəlirdilər. Bu zəmində də qatı zərdüştlərlə onların arasında barışmaz ideya mübarizəsi gedirdi. Zərdüştlik mövqeyindən yazılmış

“İşkənd-kümanink-viqar” (“Şübhələri aradan qaldıran şər») adlı ilahiyyətçi bir əsərdə deyilirdi ki, bəzi zarvançılar materialist və ateist fikirlər söyləyirlər. Əsərdə zarvançıların görüşləri aşağıdakı şəkildə təqlid edilir: “Zarvan tərəfdarları allahın varlığını inkar edirlər və özlərini dini mərasimlərə riayət etməkdən azad sayırlar. Bunu göstərmək üçün biz zarvançıların zəminsiz mülahizələrindən bəzilərini kətirə bilərik. Bunlar göstərir ki, bu aləm, onda baş verən hər nə varsa onlarla birlikdə, onun bütün maddi birləşmələri, ziddiyyətli əşyaları, çulğalaşmış ünsürləri ilə birlikdə—zarvan akerenakın—intəhasız zamanın müxtəlif təzahür seyrangahıdır. Onlar cənnətə və cəhənnəmə, allahın cəzasına və mükafatına, ruhun

¹ Гегель. Соч., т. VIII, сәh. 166-167.

əbədiliyinə inanmırlar, materiyadan başqa heç bir şeyi gərçəklik hesab etmirlər”¹.

Yaxın və Orta Şərq xalqlarının fəlsəfəsində dünyanın qanuna uyğunluğunu və onun dərk olunmasını aydınlaşdırmaq istəyirlər orta əsrlərdə (daha doğrusu, artıq VIII əsrdən başlayaraq qədim yunan elm və fəlsəfi irsini mənimsəmək sayəsində) daha da güclənmiş və rasiyalist baxışların əsas məzmununu təşkil etmişlər.

Orta əsr müsəlman Şərqində dünyanın təbii qanunauyğunluğunu etiraf edən və buna əsaslanaraq ilahiyatçıların hər şeyi allahın iradəsi ilə möcüzələrə bağlayan əhkamlarına qarşı çıxan ilk güclü cərəyan mütəzəllilərin (yəni rəsmi ilahiyatdan ayrılanların) cərəyanı olmuşdur. Bu cərəyan Şərq aristotelizminin intişar və vüsət tapmasına təkən vermişdir. Şərq aristotelizminin banilərindən biri isə Əl-Kindi (800—879) idi. Əl-Kindi özündən sonra gələn başqa Şərq aristotelçilərini, allahın varlığını inkar etməsə də, təbiəti allahla bərabər əzəli varlıq kimi təsəvvür etmiş və təbii səbəblərlə aydınlaşdırılan qanunların elmi surətdə öyrənilməsi lüzumunu irəli sürmüşdür. Məsələn, o yazırdı: “Bu və ya digər elmi öyrənən hər kəs, birinci növbədə həmin elmin tədqiq etdiyi predmetlərin səbəbini özü üçün aydınlaşdırmalıdır. Əgər biz təbiətdəki şeylərin səbəbini araşdırırıqsa, biz bu səbəbi təbiətin təməllərindən üzərə çıxarıq; o təməllərdən ki, hər çürə hərəkəti şərtləndirir. Deməli, hərəkətdə olan hər şey təbiətinkidir...”². həm də Əl-Kindiyə görə, təbii səbəblərdən doğan qanunauyğunluğu cisimlərin mövcudluğu üçün zəruri olan hərəkətin öyrənilməsi zəminində dərk etmək olar: “hərəkət isə cismin hərəkətindən başqa bir şey deyildir. Deməli, cisim mövcuddursa, hərəkət də mövcuddur – əks halda hərəkət ola bilməzdi, hərəkət isə müəyyən dəyişiklikdir. Beləliklə, elə bir hal ola bilməz ki, cisim

¹ «История философии», т. I, М., 1957, səh. 213.

² «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», М., 1962, səh. 64

mövcud olsun, hərəkət isə olmasın. Deməli, cisim mövcud olduqda, zəruri olaraq hərəkət də mövcud olmalıdır”¹.

Hər hansı əşyanın mövcudluğunu şərtləndirən qanunauyğunluğu ərəb filosofu “mühümlük” anlayışı ilə də ifadə etməyə çalışmışdır: “Mühümlük dedikdə mən hər hansı əşyanın mahiyyətini təşkil edən şeyi nəzərdə tuturam; o şeyi ki, onun mövcudluğu həmin əşyanın mövcudluğunu və qərar tutmasını şərtləndirir; onun yox olması ilə də əşya aradan qalxır və məhv olur. Məsələn, canlı varlığın həyatı onun mövcudluğunu və qərarlaşmasını şərtləndirirsə, həyatının sona yetməsi də onun məhv olub aradan çıxmasını şərtləndirir»². Bu qəbildən olan fikirlərə Əl-Fərabinin - İbn-Sinanın, İbn-Röşdün əsərlərində də rast gəlmək olur; Lakin bizi maraqlandıran baxımdan həmin filosoflardan İbn-Röşdün baxışlarının üzərində dayanmağı lazım bilirik. İbn-Röşd öz böyük sələfləri Əl-Fərabî və İbn-Sinanın görkəmli davamçısı olmuş, “Təzkibin təkzibi” (“Təhafüt-üt-təhafüt”) əsərində onların irsini məşhur ilahiyatçı Əl-Qəzalinin “Filosofların təkzibi” (“Təhafüt-əl-fələsife”), habelə bununla əlaqədar olaraq “zərurət”, “səbəbiyyət”, “təbiət” və s. bu kimi anlayışları dünyanın qanunauyğun obyektiv inkişafını əsaslandırmaq məqsədilə fəlsəfi nöqtəyi-nəzərdən işləmişdir. Bu isə onun fəlsəfəsində materialist, rasioialist və ateist meyilərin açıq-aydın özünü göstərməsini şərtləndirmişdir. Onun fəlsəfi sistemi indi də ilahiyatçıların və idealistlərin hiddətinə səbəb olur. Bunu türk filosofu Mübahət Türkerin “Üç əhafüt baxımından fəlsəfə və dip münasibətləri” adlı kitabında da asanlıqla müşahidə etmək olar.

İbn-Röşd belə bir həqiqəti dönə-dönə aydınlaşdırırdı ki, dünyanın obyektiv qanunauyğunluğu əşya və hadisələrin özlərinə daxilin xas olan təbii və zəruri əlaqələrdən doğur ; bu da elmi şəkildə aşkara çıxarılıb ifadə olunmalıdır. O, universal qanun kimi səbəbiyyət qanununu irəli sürür və məhz bunun öyrənilməsi, dərk

¹ Yenə orada.

² Yenə orada, səh. 75.

edilməsi zəminində elm qapunlarının yarandığını söyləyirdi.. Məsələn, Əl-Qəzalinin səbəbiyyəti təbiətin özündə, təbii əlaqələrdə deyil, allahın iradəsində, insanın subyektiv qavrayışında, vərdişində, düşüncəsində axtarmağı təltip edən hökmlərinə əks çıxaraq İbn-Röşd yazırdı: “Əqli fəaliyyət, mövcudatı səbəbləri, ilə idrak etməkdir, odur ki, səbəbləri inkar edən bir adam əqli də inkar etmiş olur. Məntiqdən bəllidir ki, ortada səbəb və nəticə əlaqələri vardır; nəticələri bilmək səbəbləri bilməklə olur; səbəblərin inkarı elmin rədd edilməsi və inkarıdır. Ortada zəruri olan və zəruri olmayan şeylər vardır. İnsan zəruri olmayanı zəruri zənn edə bilər; filosoflar belə halın baş verə biləcəyini inkar etmirlər. Əgər belə bir şey adət deyilsə caizdir.

Əgər mövcudatın adəti nəzərdə tutulursa, bu da mümkün deyildir, çünki adət nəfis sahibinə (subyektə) xasdır; nəfis sahibi olmayanda təzahür etməsi təbiətdir, adət deyildir¹.

Əşyanın varlığını və inkişafını şərtləndirən obyektiv qanunauyğunluğun təbiətin öz daxili fəaliyyətindən irəli gəldiyini və buna görə də təbii fəal səbəblərin inkar edilməsinin ancaq boş “səfsəfə” olduğunu göstərərək, İbn-Röşd yazır: “Əşyanın öz təbiətindən yaranan, ona məxsus olan fəal səbəblərin varlığını inkar etmək səfsəfədir (sofistikadır); əşyanın mahiyyəti və sifətləri (atributları) vardır, bunlar özlərinin fəaliyyətləri sayəsində mövcuddurlar; bu fəaliyyətlər sayəsində əşyanın mahiyyəti və tərifləri olur, əgər bir şeyin özünə məxsus fəaliyyəti olmazsa, o şeyin özünə məxsus təbiəti də olmaz”².

İbn-Röşd özünün böyük sələfləri olan Əl-Fərabî və İbn-Sinanın mütərəqqi fəlsəfi ənənələrinə hücum çəkmiş məşhur ilahiyyatçı Əl-Qəzalinin belə bir müddəasını təkzib edir ki, guya əşya və hadisələrin öz təbiətlərindən, daxili əlaqələrindən, mahiyyətindən heç bir zərurət, qanun, qanunauyğunluq doğmur, bunları filosoflar uydurmuşlar; guya səbəb və nəticə, mahiyyət və hadisə arasındakı bağlılıq heç də

¹ Mübahət Türker. Üç təhəfüt baxımından fəlsəfə və din münasibətləri. Anqara, 1956, səh. 75 (türk dilində).

² Mübahət Türker. Göstərilən əsəri, səh. 75.

zəruri deyildir, vərdiştir, keçici subyektiv təəssüratdır. Hər şeydə allahın iradəsini və yaratdığı möcüzələrini görmək lazımdır. Əl-Qəzalinin və ümumiyyətlə ilahiyyatın əksinə olaraq İbn-Röşd, allahın “möcüzələrini” inkar edir, öz fəlsəfəsinin təməl məfhumlarını – “təbiət”, “təbii zərurət” məfhumlarını buna qarşı qoyaraq dünyanın obyektivliyini və qanunauyğunluğunu əsaslandırır. Onun bu sahədəki fikir və mülahizələrini yekunlaşdıraraq, Mübahət Türker yazır: “Göründüyü kimi, İbn-Röşd varlığı və onun qanunlarını dini anlayışa qarşı müdafiə etməkdədir”¹.

Lakin İbn-Röşd fəlsəfəsində təbiətin obyektiv və qanunauyğun varlığını ifadə edən “təbiət», “təbii zərurət” anlayışlarını Mübahət Türker ilahiyyat və idealizm mövqeyindən “təzkib” edir, Əl-Qəzalinin baxışlarına tərəfdar olduğunu bildirir: “İbn-Röşd burada “təbiət” anlayışı kimi zəatən məzmunuz bir anlayışı işlətmək surətilə sadəcə mövcud olanı təkrar etməkdədir, bu, əslində heç bir şey izah etməməkdir. hər hansı bir hadisəni “təbii zərurət” anlayışı ilə izah etməyə çalışmanın, bu cür aristotelçi səbəb göstərmək tərzinin tutarsızlığı qənaətinə gəldiyi, müasir elm aləmində nə cür etibardan düşmüş olduğu məlumdur”². Mübahət Türker burada “müasir elm aləmi» dedikdə burjua idealist fəlsəfə aləmini nəzərdə tutur. Bunu biz onun belə bir fikrindən də aydın görürük ki, guya təbiət anlayışı fəlsəfədə təməl bir anlayış kimi götürüldükdə və fəlsəfi baxışların əsasında durduqda bu, “kobud, formalist və totalitar bir metafizik sistem çərçivəsinə düşməyə aparır»³.

Ümumiyyətlə varlığın obyektivliyini və qanunauyğunluğunu ifadə edən “təbiət”, “təbii zərurət” anlayışlarının fəlsəfədə işlədilməsi əleyhinə çıxaraq Mübahət Türker qeyd edir: “Təbii zərurət” anlayışı sintetik bilik vermədiyi üçün boş şeydir”⁴. Yaxud: “Aristotelçi

¹ Yenə orada, səh. 273.

² Mübahət Türker. Göstərilən əsəri, səh. 306.

³ Yenə orada.

⁴ Yenə orada, səh.127.

fəlsəfəyə bağlı olanların tez-tez işlətdikləri “təbiət” anlayışı mənası həlli olmayan, yəni aydın olaraq tərif edilməmiş bir anlayışdır”¹.

Təbiətdə obyektiv qanun və qanunauyğunluğun mövcud olduğunu əsas götürən və bunu fəlsəfi anlayışlarla ifadə etməyə çalışan Şərq filosoflarının ziddinə, həm də onlara qarşı Allahın “möcüzələrini” müdafiə edən Əl-Qəzalinin xeyrinə olaraq Mübahət Türker bu cür mülahizə irəli sürür: “Qəzali möcüzələri rədd etməkdə təqsirləndirdiyi filosoflardan cisimlərin hər birinin özünə daxilən xas olan xüsusiyyətə və təbiətə malik olmasının zəruriliyi haqqında iddialarına dəlillər istəməkdədir. Çünki əgər aləmdə mövcud olan səbəb və nəticənin hər birinin özünəməxsus bir fəaliyyət və xassəyə malik olması təbii zərurət kimi qəbul edilərsə, onda peyğəmbərlərin vəhیلə meydana kətirmiş olduqları bəzi biliklərə (yəni ilahiyyətə) qarşı şübhə oyanacaqdır”².

Əl-Qəzalini indeterminizmin», İbn-Röşdü isə “determinizmin” əsasını qoyanlardan hesab etməklə Mübahət Türker Qəzaliyə rəğbət bəslədiyini bildirir.

Şərq aristotelizminin mütərəqqi ənənələri həmişə ilahiyyət tərəfdarlarının hücumlarına məruz qalsa da, təfəkkür tarixində, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfi fikrində rasionalist və materialist meyillərin inkişafına bəhrəli təsir göstərmişdir, xüsusən M.F.Axundovun fəlsəfi materializminin canına hopmuşdur.

¹ Yenə orada.

² Yenə orada, səh.75.

II FƏSİL

YENİ DÖVR FƏLSƏFƏSİNDƏ QANUN ANLAYIŞININ İNKİŞAFI

Elmlərin və fəlsəfənin ümumi inkişaf mənzərəsi

XV əsrdən etibarən feodal istehsal üsulu daxilində kapitalist istehsal münasibətlərinin rüşeymləri inkişaf etməyə başlayır. Əvvəlcə tədrisən gedən bu proses XVI əsrdə xeyli sürətlənir. K.Marks və F.Engels “Kommunist partiyasının manifesti” əsərində bu prosesi belə xarakterizə edirlər: “Amerikanın kəşf edilməsi və Afrika ətrafında dəniz yolu açılması yüksəlməkdə olan burjuaziya üçün yeni fəaliyyət sahəsi yaratdı. Ost-hind və Çin bazarları, Amerikanın məskunlaşdırılması, müstəmləkələrlə aparılan mübadilə, mübadilə vasitələrinin və ümumiyyətlə əmtələrin çoxalması ticarətə, dənizçiliyə, sənayeyə o vaxta qədər misli görünməmiş bir təkan verdi və bununla da dağılmaqda olan feodalizm cəmiyyətində inqilabi ünsürün sürətli inkişafına səbəb oldu.

Sənayenin əvvəlki feodal və ya sex quruluşu yeni bazarlarla birlikdə artmaqda olan tələbi daha ödəyə bilmədi. Bunun yerini manufaktura tutdu. Orta sənaye sildi sex ustalarını sıxışdırıb aradan çıxartdı; müxtəlif korporasiyalar arasındakı əmək bölgüsü ortadan qalxdı və bunun yerini ayrıca bir emalatxana daxilində əmək bölgüsü tutdu.

Lakin bazarlar getdikcə böyüyür, tələb kətdikcə artırdı. Bunu daha manufaktura da ödəyə bilmirdi. Bu zaman buxar və maşın sənayedə inqilab yaratdı. Manufakturanın yerini müasir iri sənaye tutdu, orta sənaye silkinin yerini milyon sənayeçilər, bütöv sənaye ordularının başçıları, müasir burjualar tutdular...

Burjuaziya... öz sinfi hökmranlığı zamanı bütün əvvəlki nəsillərin yaratdıqlarının hamısından sayca daha çox daha əzəmətli məhsuldar qüvvələr yaratmışdır. Təbiət qüvvələri insana tabe edilmiş, maşınlı istehsal yaradılmış, sənaye və əkinçilikdə kimya tətbiq edilmiş, buxar gəmiləri işə salınmış, dəmir yollar, elektrik teleqrafı çəkilmiş, yer üzünün ayrı-ayrı qitələrindən əkinçilik üçün istifadə edilməyə başlanmış, çaylar gəmiçilik üçün yararlı hala salınmışdır, sanki yer altından böyük əhali kütlələri meydana gəlmişdir,—keçən əsrlərdən hansı güman edilərdə bilərdi ki, ictimai əmək daxilində bu qədər məhsuldar qüvvələr vardır!”¹.

Bütün bunlarla bərabər, qeyd etməliyik ki, kapitalist istehsal üsulunun yaranması və inkişafı elmin hərtərəfli inkişaf etməsi zərurətini meydana gətirməli idi. Çünki hər tərəfdən, inkişaf etməkdə olan kapitalist məhsuldar qüvvələri elmin inkişafı üçün zəmin hazırlayır, digər tərəfdən, onun özünün inkişafının elmə ciddi ehtiyacı yaranır. Məhz ona görə də bu dövr elmlərin inkişafında yeni bir mərhələ təşkil edir. Elmi biliyin məzmunu, inkişaf istiqaməti və metodu dəyişir. F. Engels yazır ki: “Təbiətin müasir tədqiqi—qədim insanların naturfəlsəfə dahiyənə ehtimallarına və ərəblərin olduqca mühüm, lakin qeyri-müntəzəm və əksəriyyətlə bir nəticə vermədən itib getmiş kəşflərinə əks olaraq, müntəzəm və mükəmməl bir elmi inkişafa gətirib çıxaran bu yeganə tədqiq də bütün yeni tarix kimi elə bir böyük dövrdən başlanır ki, buna Repessans dövrü deyilir. Bu zaman (XV əsrin ikinci yarısında) – Bizans süqut edərkən xilas edilən əlyazmaları və Roma xərabələrindən qazılıb çıxarılan antik heykəllər heyrətə gəlmiş Qərb qarşısında yeni bir aləm – qədim Yunan aləmini açdı; bu aləmin parlaq obrazları qarşısında orta əsrlərin xülyaları yox olub getdi; İtaliyada incəsənət misilsiz dərəcədə tərəqqi edərək, sanki klassik qədim dövrün inikası oldu və daha heç bir zaman bu tərəqqiyə çatmaq mümkün olmadı. İtaliya, Fransa və Almaniyada yeni, ilk müasir ədəbiyyat yarandı. Az sonra

¹ K.Marks və F.Engels. Kommunist partiyasının manifesti. Seçilmiş əsərləri, I cild, səh. 10, 13-14.

bunun ardınca İngiltərə və İspaniya öz klassik ədəbiyyat dövrünü keçirdi.

Köhnə orbis terraquum çərçivələri dağıldı; əslində yalnız indi yer kürəsi kəşf edildi və sonrakı dünya ticarəti üçün, sənətin manufakturaya keçməsi üçün təməl yarandı, manufaktura da müasir iri sənayenin başlanğıc nöqtəsi oldu. Kilsənin ruhani diktaturası sarsındı; kermar xalqlarının əksəriyyəti bu diktaturanı açıqça öz üzərindən atdı və protestantizmi qəbul etdi, halbuki roma xalqları arasında hələ ərəblərdən keçən və yeni kəşf olunmuş yunan fəlsəfəsindən qida alan şən bir azad fikirlilik getdikcə daha dərin kök salmağa başladı ki, bu da XVIII əsr materializmini hazırladı.

Bu, bəşəriyyətin o vaxta qədər gördüyü bütün çevrilişlər içərisində ən böyük mütərəqqi bir çevriliş idi, dahilərə ehtiyacı olan, təfəkkür, ehtiras və xarakter çəhətdən, kamillik və alimlik cəhətdən dahilər yetirən bir dövr idi”¹.

Elmin inkişafının qarşısını alan, onu ləngidən sxolastik mübahisələrin yerinə təbiəti öyrənmək, həm də sadəcə öyrənmək deyil, insanların onun üzərindəki ağılığını təmin etmək məqsədilə öyrənmək dövrün yaratmış olduğu bu nəhənglərin ilk və əsas şüarı olur. F. Bekon yazır ki, ... “təbiət fəlsəfəsi adı altında mən utonik, yaxud yüksək seyrilər tüstüsündə uçub dağılan fəlsəfəni deyil, həyata tətbiqi olan və insan həyatının fəlakətlərinin yüngülləşməsi üçün fəal işləyən fəlsəfəni başa düşürəm”². Dekart göstərir ki, idrak vasitəsilə həyatda çox əhəmiyyətli olan bilik əldə etmək olar. Mövcud olan fəlsəfənin (sxolastik orta əsr fəlsəfəsi nəzərdə tutulur – Ç.Ə.) əvəzinə elə praktiki fəlsəfə yaratmaq lazımdır ki, onun vasitəsilə biz od, su, hava, ulduzlar, fəza və başqa bizi əhatə edən cisimlərin qüvvə və qanunlarını aydın bilməklə onları bütün məqsədlər üçün istifadə edə bilək və beləliklə də təbiətin, necə deyirlər, ağasına, hökmranına

¹ Bax: F.Engels. Təbiətin dialektikası, Bakı, 1966, səh. 4-5.

² F.Bekon. О достоинствах и усовершенствовании наук. Собр. Соч., пер. Бибикова, т. I, səh. 185.

çevrilək¹. Bu dövrdə insan əqlinin gücünə, qüdrətinə, onun xarici aləmi dərk etmək və hətta insanın mənafeyinə tabe etmək bacarıqına inam alim və filosofların yaradıcılığının əsas xətlərindən birini təşkil edir. Kondorse özünün əsas əsərini² yazarkən sübut etməyə çalışır ki, insan bacarığının inkişafında heç bir hədd yoxdur, bu bacarığın təkmilləşməsi prosesi doğrudan da hədaizdir, bu prosesin nailiyyətləri artıq heç bir qüvvədən asılı deyildir.

Bir sözlə, görürük ki, dövrün elmi və fəlsəfi inkişafındakı başlıca meyl, köhnə sxolastik metodun məhvindən, onun yeni, bilavasitə təbiətin özünü öyrənən təcürbi elm və fəlsəfə ilə əvəz edilməsindən ibarət olmuşdur. İlk zamanlar arzu şəklində meydana çıxan bu meyl getdikcə təkidlə tələb edilir və ən nəhayət elmi inkişafın başlıca prinsipinə çevrilir. Bunu aydın görmək üçün XVI əsrin axırı və xüsusən XVII əsrdə elmlərin vəziyyətinə, müxtəlif sahələrdə irəliyə doğru mühüm addım təşkil edən kəşflərə nəzər salaq.

Cəbr ümumiləşdirilir, sadələşdirilir və təkmilləşdirilir sözün müəyyən mənasında o, əslində yenicə formalaşmağa başlayır. Tənliklər haqqında ümumi nəzəriyyənin əsası qoyulur, müxtəlif dərəcəli tənliklərin həlli yolları araşdırılır, üçüncü və dördüncü dərəcəli tənliklərin həlli yolu tapılır.

Loqarifmlərin dahiyənə surətdə kəşfi bütün hesab əməliyyatlarını son dərəcədə sadələşdirərək, hesablamaların real predmet və hadisələrə tətbiqi işini xeyli asanlaşdırır, elmlərin dərk etdiyi həqiqətlərin xüsusi halı olan bu ədədi tətbiq faktlarla hipoteza və ya nəzəriyyələrin nəticələrini müqayisə yolu ilə təbiət qanunlarının açılmasına kömək edir, həmin elmlərin xeyli genişlənməsinə səbəb olur.

Sərbəst düşmə qanununu kəşf etməklə Qaliley bərabərsürətli artan hərəkət nəzəriyyəsinin əsasını qoymuş, boşluqda müəyyən

¹ Bax: R.Dekart. Рассуждение о методе, М., 1953, səh. 54.

² Bax: Ж.А.Кондорсе. Эскиз историческая картина прогресса человеческого разума, səh. 5.

sürətlə atılmış və paralel istiqamətlərdə təsir edən sabit bir qüvvə ilə itələnen cismin cızdığı əyrini hesablamışdır.

Yerin mərkəzi cisim olduğunu iddia edən Ptolomeyin keosentrik sisteminin tam əksinə olaraq Kopernik Günəşin mərkəz olduğunu əsas götürən heliosentrik sistemi irəli sürməklə dinin və kilsənin əsaslarına öldürücü zərbə endirmişdir. Həmin sistem kilsə xadimləri tərəfindən odda yandırılmış dahi Cordano Bruno tərəfindən müdafiə və inkişaf etdirilmişdir.

Planetlərin hərəkətini dərindən öyrənərək Iohan Kepler onların orbitlərinin formalarını və əsas qanunlarını kəşf etmişdir. Bu qanunların əhəmiyyəti bir də onda idi ki, onlar özlərinin əsasını və səbəbini təşkil edən başqa bir mexaniki qanunun—ümumdünya cazibə qanununun dərk edilməsinə ciddi təkan verdilər. 1609-cu ildə Qaliley tərəfindən əsaslı surətdə təkmilləşdirilmiş müşahidə bürosunun astronomiya elmində tətbiqi çox böyük kəşflərlə nəticələnmişdir. Günəş üzərində müşahidə edilən ləkələr Qalileyin Günəşin öz oxu ətrafında fırlanması fikrinə gəlib çıxmasına, sonra isə bu fırlanmanın vaxtını və qanunlarını müəyyən etməsinə kömək etmişdir. İngilis alimi Cilbertii maqnetizm və elektrik hadisələri üzərində qurduğu təcrübələrdən aldığı nəticələr maqnetizm və elektrik nəzəriyyələrinin yaranması və inkişafı üçün əsas oldu.

1618-ci ildə V. Qarvey tərəfindən qan dövrünün ikiqat dairəsi qanununun kəşfi anatomiyada ciddi bir çevriliş oldu. Bu kəşflə fiziologiya elminin başlanğıcı qoyuldu. havanın çəkisinin, yəni atmosfer təzyiqinin və hava nasosunun kəşfi qazların tədqiqində mühüm bir addım oldu, Jan Rey tərəfindən hava ilə metalların birləşməsi sirrinin açılması kimya elminin inkişafına, bir sıra yeni nəzəriyyələrin yaranmasına, kimyəvi qanunların kəşfinə təkan verdi.

XVII əsr klassik mexanikanın yaradılması və ümumiyyətlə fizika elminin sür'ətlə inkişafı əsridir. Kimya elmi sözün əsil mənasında bu dövrdən inkişafa başlayır. Bunu demək kifayətdir ki, dünya elminin inkişafı tarixində əsas sütunlar rolunda çıxış edən alimlərdən Kopernik, Cordano Bruno, Kepler, Qaliley, Nyuton,

Hüykens, Huk və başqalarının elmi fəaliyyəti məhz bu dövrə təsadüf edir. Qısa desək, XVII əsr insan əqlinin təntənəsi, bəşər fikri tarixində çevrilmiş əsridir.

Təbiətşünaslığın müxtəlif sahələrində—fizika, kimya, biologiya, riyaziyyat və xüsusilə mexanika sahəsində çoxlu qanunlar kəşf edildiyi belə bir zamanda, bu qanunlar arasında olan ümumi cəhətlər mütəfəkkirlərin diqqətini cəlb etməyə bilməzdi. Bu məsələ isə elə məhz qanun kateqoriyasının qoyulması və müxtəlif yollarla həlli demək idi. Məhz bu dövrdə qanun kateqoriyasının dəqiqləşdirilməsi, ona dövrün ümumi ideya səviyyəsilə əsaslandırılmış tərif verilməsi filosoflar qarşısında mühüm vəzifə kimi dururdu. Bu vəzifənin yerinə yetirilməsində XVII—XIX əsr filosoflarının xidmətləri böyükdür.

XVII—XVIII əsr materializminin əp böyük xidməti ondan ibarət olmuşdur ii, bütün nöqsan və çatışmayan cəhətlərinə baxmayaraq, o, teologiya və teleologiyaya, dini sxolaetikaya qarşı qətiyyətlə mübarizə edərək, təbiəti onun özü vasitəsilə izah etmişdir. Məhz bu materialistlər hər cür fəvqəltəbii səbəbi rədd edərək, təbiət özü-özünün Səbəbidir (saiza ziy) prnoppinn əsas tuturlar. Başqa sözlə desək, bu zaman təbiətdə mövcud olan səbəbiyyət, zərurət və qanunauyğunluğun obyektivliyinə əsla şübhə edilmir.

F. Bekonun qanun-forma haqqındakı təlimi

Yeni dövr materializminin bainsi F. Bekonun qanun məsələsinin həllindəki xidməti xüsusi qeyd edilməlidir.

F. Bekonun yaradıcılığına xas olan ən ümdə cəhətlərdən biri ondan ibarətdir ki, o, dövrünün ictimai inkişafının tələblərinə uyğun olaraq elmin əsas vəzifəsini təbiətin dərk edilməsində və insanlara tabe edilməsində görür. Həm də o, sadəcə olaraq təbiəti dərk etməyə çağırışla kifayətlənmir, habelə bunun köhnə metodlardan fərqlənən yeni metodunu yaratmağa cəhd edir. Bekon iddia edir ki, onun kəşf etdiyi metod təbiətin dərk edilməsi və insana tabe edilməsi işini təsadüfilikdən çıxarıb, insanın təbiət üzərindəki ağıllığının

qanunauyğun surətdə, müntəzəm artması prosesinə çevirəcəkdir. Məhz bu cəhətə görə Bekonun adı Qaliley, Dekart, Spinoza və başqaları ilə bir sırada çəkilməlidir.

Bekonun metodunda biz üç ünsürü qeyd etməliyik: induksiya, predmet və şeylərin formalarının, yaxud qanunlarının açılması və kəşfi. Deməli, kəşf etmək üçün ilk əvvəl təbiət hadisələrini xırdalamaq və induksiya yolu ilə şeylərin sadə xassələrini müəyyən etmək, sonra onların Formalarını və əmələgəlmə qanunlarını müəyyən etmək lazımdır. Bu mərhələlər isə, Bekona görə, idrakin son məqsədi olan kəşfi hazırlayır.

Məqsədimizə nail olmaq üçün biz Bekonun forma, yaxud qanun¹ haqqındakı məzmununu açmalıyıq, başqa cür desək, forma, yaxud qanun dedikdə nəyin başa düşüldüyünü və onun hansı yolla dərk edildiyini açıb göstərməliyik. “Yeni orqanon” əsərində Bekon yazır ki: “...şeyin forması elə şeyin özüdür, təzahür mahiyyətdən, yaxud xarici daxildən necə fərqlənirsə, şey də formadan elə fərqlənir”². Aristozelin, Platonun və başqa filosofların bəhs etdikləri formadan fərqli olaraq Bekonun qəbul etdiyi forma maddi formadır və bu mənada o, materiyadan, təbiətdən ayrılmazdır. Formanın konkret məzmununa gəldikdə isə o, şeylərin səthində olan deyil, daxili ünsürləridir, şeylər üçün ümumi olan cəhətlərdir. Onun üzə çıxarılması, dərk edilməsi də şeylərin təfəkkür vasitəsilə parçalanması yolu ilə olmalıdır.

Formaların açılmasından əvvəl, Bekona görə, şeylərin sadə xassələrinin öyrənilməsi zəruridir, bu da fizikanın vəzifəsidir. Formaların, qanunların açılması isə metafizikanın vəzifəsidir. Buradan görüldüyü kimi, Bekon Fizikanın vəzifəsini öz dövrünə görə tamamilə düzgün olaraq, ancaq ağırlıq, səs, işıq, elektrik,

¹ «...təbiətdə qanunamüvafiq surətdə ayrı-ayrılıqda öz hərəkətində olan müstəqil cisimlərdən başqa heç bir varlıq mövcud deyilsə də, elmlərdə həmin qanun və onun axtarılması, tapılması və şərh edilməsi həm biliyin, həm də fəaliyyətin əsasını təşkil edir. Forma adı altında biz həmin qanunu və onun tərəflərini nəzərdə tuturuq» (F.Bekon. Новый органон, Leninqrad, 1935, səh. 198).

² F.Bekon. Новый органон, səh. 223.

maqnetizm və başqa bu kimi “sadə xassələrlə” məhdudlaşdırır. Başqa hərəkət formalarını isə (Qaliley, Dekart və Spinozadan fərqli olaraq) fizikanın obyektini hesab etmir. Bekonun metodunda sadə xassələrin öyrənilməsi elmi təhlilin ancaq ibtidasıdır, belə halda olsa-olsa ancaq bəsit formaların üzə çıxarılmasından söhbət gedə bilər ki, bu da əməli tələbatı ödəyə bilməz. Sadə xassələr əsasən şeylərin ancaq xarici təzahüründən ibarətdir, əsas məqsədə çatmaq üçün isə onların mahiyyətini, formasını, substansiyasını açmaq lazımdır. Formalar özləri də xassələrdən ayrı, onlarsız mövcud olan bir şey deyildir. Onlar xassələrdən ayrılmazdır və müəyyən forma məhz müəyyən qrup spesifik xassələri doğurur və izah edir. “Hər hansı bir təbiətin forması elədir ki, o müəyyən edildikdə, həmin təbiət də daim onu izləyir. Beləliklə, bu təbiət də var olduqda, forma daim var olur. Forma təbiəti tamamilə təsbit edir və bütünlüklə ona xasdır. Lakin yenə həmin forma elədir ki, o kənar olduqda, həmin təbiət də hökmən yox olur. Beləliklə, bu təbiət olmadıqda forma da heç zaman olmur, daim təbiəti hifz edir və ancaq ona xasdır”¹. Forma dedikdə Bekon şeylərdəki “həqiqi fərqi” əmələ gətirən, “yaxud yaradan təbiəti, yaxud yaranış mənbəyini”² başa düşür. Bu isə səbəb deməkdir, çünki səbəb, Bekona görə, konkret şeyləri və onların xassələrini əmələ gətirən şeydir. Lakin bunu demək kifayət deyildir. Məsələnin həllində Bekonun təliminin materialist məzmununu açıb göstərmək üçün biz onun səbəb anlayışını, bir tərəfdən, Aristotelin səbəb anlayışı ilə, ikinci tərəfdən, orta əsr sxolastik fəlsəfədəki səbəb anlayışı ilə, üçüncü tərəfdən, dövrün elmi biliyindəki səbəb anlayışı ilə müqayisə etməliyik.

Məlumdur ki, Aristotel 4 cür səbəbin olduğunu qəbul edir: yaradıcı səbəb, maddi səbəb, formal səbəb və son səbəb və ya məqsəd. Aristotelin son səbəb adı altında qəbul etdiyi və teleoloji istiqamətdə izah etdiyi səbəb haqqında Bekon belə yazır: “Məqsəd,

¹ F.Bekon. Новый органон, səh. 200.

² F.Bekon. Собр. соч. т. I, səh. 171.

yaxud son səbəb, əgər insanın fəaliyyətindən söhbət getmirsə, nəinki mənfəətaizdir, o hətta elmləri təhrif edir”¹.

Orta əsrdəki sxolastik fəlsəfə əsas diqqətini məhz məqsəd və yaxud son səbəb üzərində mərkəzləşdirdiyi üçün buna Bekonun hansı münasibətdə olacağı öz-özündən aydındır. Sxolastik fəlsəfəyə qarşı yönəlmiş yeni dövr elmi son səbəblə bərabər, formal səbəbi də inkar edir. Alimləri artıq hadisələrin ümumi səbəbi deyil, ən yaxın, bilavasitə səbəbi maraqlandırır. Bunu aşkar etməklə onlar dövrün əməli tələbatını da ödəmiş olurlar. Bunun üçün isə bilavasitə yaradıcı səbəbi və maddi səbəbi öyrənməyi kifayət hesab edirlər. Yalnız bəzi mütəfəkkirlər—Dekart, Spinoza və o cümlədən Bekon bu birtərəflilikdən yüksəyə qalxa bilmiş, konkret səbəblərlə yanaşı, ümumi səbəblərin də açılması (həm də bunun daha mühüm olması) zərurətini söyləmişlər. Bekon başa düşmüşdür ki, ancaq hadisələrdəki ən ümumi səbəblərin, formanın öyrənilməsi elmi biliyi təsadüfilikdən çıxarıb təbiət qanunlarının müntəzəm idrakı alətinə çevirər ki, bu- nunla da o, qarşıda qoyulan əməli vəzifələrin öhdəsindən mü- vəffəqiyyətlə kələ bilər. Bekon köstərir ki, “Yalnız bəzi predmetlərin bu və ya digər xassəsinin (məsələn ağılığının, yaxud istiliyinin) səbəbini bilən adamın biliyi mükəmməl deyil. Eləcə də, yalnız bəzi materiyaya dair göstərə bilər (materiyayı qavramağı bacaran adamlardan) adamın qüdrəti mükəmməl deyil. O adam ki, yalnız hərəkət edən başlanğıcı və maddi səbəbi bilir (bu səbəblər keçicidir və bəzi hallarda səbəbin xarici formasının daşıyıcılarından başqa bir şey deyildir), o, müəyyən dərəcədə oxşar və məlum materiyaya aid yeni kəşflərə nail ola bilər, lakin əşyaların dərin hüdudlarına toxuna bilməz. O adam ki, formaları bilir və oxşar olmayan materiyalarda təbiətin vəhdətini əhatə edir, deməli, o, indiyə qədər olmayan bir şeyi kəşf edə və yarada bilər, elə bir şey ki, onu nə təbii hadisələrin gedışı, nə süni təcrübələr, nə təsadüf meydana gətirə bilməzdi, nə də bu heç zaman öz-özünə insan təfəkkürünə aydın

¹ F.Bekon. Новый органон, səh. 198.

olmazdı. Buna görə də formaların kəşfindən sonra müşahidə və azad hərəkət başlanır”¹.

Bu fikri daha da aydın göstərmək üçün Bekon başqa bir yerdə aşağıdakı müqayisəni edir: “...əgər biz qarda və yaxud köpükdə kördüyümüz ağılığın səbəbini axtarıb tapırıqsa, onda ona düzgün tərif verəcəyik və deyəcəyik ki bu, hava ilə suyun ən nazik qarışığıdır; lakin ağılığın əsil forması olmaq üçün bu hələ çox azdır, çünki hava su ilə qarışdığı zaman əmələ gətirdiyi ağılığı lap eyni ilə şüşə və yaxud toza döndərilmiş xrustalla qarışanda da əmələ gətirir; bu, yalnız formanın rüşeymini təşkil edən təsir göstərən səbəbdir. Lakin biz həmin tədqiqatı metafizikada aparmış olsaydıq, onda biz təqribən aşağıdakı nəticəyə gələrdik ki şəffaf cismin sadə və eyni qayda üzrə yerləşmiş, görünən nisbətdə bir-biri ilə qarışması ağ rəngi əmələ gətirir”².

Forma şeylərin ayrı-ayrı konkret xassələri ilə bərabər, onların ümumi xassələrinin də mənbəyi olduğu üçün o, hadisələrdəki qanundur. Doğrudur, təbiətdəki hadisələr ancaq konkret xassələrə malik fərdi hadisələr kimi mövcuddur. Lakin bu fərdilik arxasında onlar üçün ümumi olan forma, səbəb, qanun vardır. Elmin də vəzifəsi hadisələrdə olan bu ümumini, səbəbi, formanı üzə çıxarmaqdan ibarətdir. Məsələn, səma cisimlərinin istiliyi ilə odun istiliyi, qızdırılmış dəmirin istiliyi və s, qızıl külün qırmızı rəngi ilə köy qurşağının qırmızı rəngi, oqalın və ya almazın şüalarındakı qırmızı rəng, suda boğulub ölməklə odda yanıb ölmə, yaxud qılınca zərbəsindən ölmə, yaxud apopleksiyadan, Yaxud atrofiyadan ölmə ilk baxışda müxtəlif cinsli görünür. Lakin “...tamamilə aydındır ki, bu şeylər müxtəlif cinsli və bir-birinə yad görünsələr də onlar istilik, Yaxud qırmızı rəng, yaxud ölümü idarə edən forma və qanunda birləşirlər”³. İnsanın qüdrətini müstəqil etmək, təbiətin ümumi gedişindən azad etmək, genişləndirmək və yeni vəzifələr və fəaliyyət

¹ F.Bekon. Новый органон, səh. 198-199.

² F.Bekon. Собр. соч. т., I, səh. 271.

³ F.Bekon. Новый органон, səh. 235.

üsulları səviyyəsinə qaldırmaq ancaq bu qəbildən olan forma və ya qanunların üzə çıxarılması və kəşf edilməsi Yolu ilə ola bilər¹. Məhz ona görə də Bekon tələb edir ki, “materiyayı, onun daxili vəziyyətini və bu vəziyyətin dəyişməsinə, xalis təsiri və bu təsirin, yaxud hərəkətin qanununu daha çox öyrənmək lazımdır, çünki əgər forma bu təsirin qanunlarına deyilmirsə, onda forma insan ruhunun uydurmasıdır”².

Burada biz iki cəhətə diqqət yetirməliyik. Əvvəlcə, Bekon forma və qanunu hərəkətdə olan materiyanın forma və qanunu hesab edir; ikincini, hərəkətin özünü də materiyaadan ayrılmaz, onun daxili halı hesab edir. Forma dedikdə, Bekon xalis təsirin (hərəkətin – Ç.Ə.) müxtəlif materiallarda istilik, işıq, çəki kimi sadə xassələri yaradan qanun və qaydalarını başa düşür³. Deməli, hərəkət və onun qanunları materiyanın özünə xasdır, materiya aktivdir, bu mənada da özü-özünün formasıdır.

Beləliklə, Bekon qanunun aşağıdakı əlamətlərini göstərir: ən ümumilik (“Formaları bilən adam isə oxşar olmayan materiallarda təbiətin vəhdətini qavrayır”), sabitlik (“Beləliklə,—mənasına və qanunlarına görə—əbədi və hərəkətsiz olan formaların tədqiqi...”), obyektivlik (“...lakin bu forma özü elədir ki, o, aradan qaldırıldıqda həmin təbiət hökmən yox olur”⁴).

Bütün bu deyilənlərlə yanaşı, Bekonun forma haqqındakı təlimi biryanlılıqdan, seyrçilikdən və deməli, metafiziklikdən də azad deyildir. Əvvəlcə, fəlsəfinin ictimai dəyişdirici rolunu başa düşmədiyinə görə Bekon hesab edir ki, insanların təbiət qüvvələrindən azad olması üçün onların qanunlarını dərk etməsi (dərk etmənin özünü də ancaq biryanlı, induktiv yolla başa düşür) və necə deyərlər, təbiətə şüurlu tabe olması kifayətdir, çünki “təbiət ancaq ona tabe olmaqla məğlub edilir”⁵. Öz-özündən aydındır ki, bu

¹ Bax: yenə orada, səh. 235-236.

² Yenə orada, səh. 121.

³ Bax: yenə orada, səh. 235.

⁴ V.N.Qolovanov. Göstərilən əsəri, səh. 13-14.

⁵ F.Bekon. Новый органон, səh. 74.

qanunları bilmək və hətta onlardan olduğu kimi istifadə etmək də bunun üçün kifayət deyildir. Əsas cəhət bu qanunlara fəal təsir etməkdən, şərapətə təsir göstərmək yolu ilə onların fəaliyyət dairəsini məqsədəuyğun surətdə genişləndirmək və məhdudlaşdırmaqdan ibarətdir.

İkincisi, Bekon dövrünün ictimai məşəqqətlərinin mahiyyətini, səbəbini düzgün başa düşmədiyindən, bu məşəqqətləri təbiət qanunları üzərindəki ağılla (dediyimiz mənada) aradan qaldırmağa çalışır. Guya bu yolla insanlar üçün bolluq yaradılar və deməli, azad və xoşbəxt cəmiyyət qurular.

Göründüyü kimi, ictimai münasibətlərin və xüsusən iqtisadi münasibətlərin ictimai inkişafdakı rolu Bekon tərəfindən aşkara çıxarıla bilməmişdir.

Nəhayət, müxtəlif ümumilik dərəcəsi olan qanunlar arasındakı nisbəti Bekon metafizik surətdə, ümumi ilə təkin nisbəti kimi izah etmişdir.

XVII və XVIII əsr materialistlərinin qanun haqqındakı təlimləri təbiət qanunlarının obyektivliyi ideyası üzərində qurulur. Bu ideya isə qısa və aydın şəkildə B. Spinoza tərəfindən formula edilmişdir. O yazır ki, ideyaların qayda və əlaqələri, şeylərin qayda və əlaqələri kimidir.

Lakin təbiət qanunlarının obyektivliyi bəzən son dərəcə şişirdilərək mütləqə çevrilir. Guya bu qanunların təsiri və təzahür etməsi insandan və heç bir başqa qüvvədən asılı olmayaraq qəti zərurətlə baş verir. İnsanlar isə bu qanunlar qarşısında gücsüzdürlər, onlar ancaq həmin qanunlardan özünün tamamilə asılı olduğunu başa düşməli və onlara tabe olmalıdır. Bu cəhətdən C. Pristlinin aşağıdakı sözləri çox xarakterikdir. O yazır ki, təbiətdə olan bütün şeylər kimi, ruhun bütün başqa qabiliyyətləri kimi iradə üçün də müəyyən dəyişməz təbiət qanunu mövcuddur. Deməli, iradə heç vaxt hər hansı həqiqi və ya zahiri kənar səbəb olmadan müəyyən edilmir. Ruhun müəyyən edilməsində zərurətdən danışarkən nəzərdə tutulur ki, o, həmişə əvvəlki motivlərlə müəyyən edilir. Əgər keçmiş, indiki və

gələcəkdə olacaq hadisələr arasında zəruri səbəb və nəticə əlaqəsinin olduğunu nəzərə alsaq, məlum olar ki, təbiətin qanunlarına əsasən baş vermiş hər bir hadisə başqa cür ola da bilməzdi, məhz olduğu kimi olmalı idi. Ona görə də bütün keçmiş, indiki və gələcək hadisələr tamamilə yaradıcı təbiətin düşündüyü kimidir¹.

Hobbs və Lokk da bu məsələdə göstərilən mövqedə dayanmışlar.

B. Spinozanın fəlsəfi sistemində qanun anlayışı. Substansiya və qanun

Holland mütəfəkkiri Spinozanın fəlsəfəsində qanun və zərurət məsələsi mərkəzi yerlərdən birini tutur. Əbədi və sonsuz olan substansiya, təbiət, onun fikrincə, əzü-özünün səbəbidir və ona görə də zəruri surətdə mövcuddur. Zəruri olaraq mövcud olan bu substansiya, onun mahiyyətini ifadə edən çoxlu atributlara malikdir.

Hər bir şey və hadisənin mövcud olmasının səbəbi vardır. Substansiyanın isə səbəbi yoxdur. Onun səbəbi öz daxili zərurətindən doğur, o, öz-özünün səbəbidir.

B. Spinoza zəruri substansiyanın aşağıdakı xassələrini göstərir. Əvvələn, o, əbədidir. Əgər onun mövcudluğu əbədi deyil, keçici olsaydı, onda həmin zaman həddi kənarında onu mövcud olmayan kimi qəbul etməli olardıq. Bu isə mümkün deyildir, çünki substansiyanın mövcud olmasının zəruriliyi prinsipinə ziddir.

İkincisi, o, sonsuzdur. Əgər biz onun sonlu olduğunu iddia etsək, onda həmin məkan hüdudu xaricində substansiyanın olmadığını qəbul etməli olardıq ki, bu da yenə də zəruri mövcud olma haqqındakı müddəamıza ziddir.

Üçüncüsü, substansiya hissələrdən ibarət deyil və hadisələrə² bölünür. Əgər o, hissələrdən ibarət olsaydı, onda bu hissələr ya substansiya kimi zəruri, ya da təsadüfi xarakterdə olmalı idi. Birinci

¹ Вах: Д.Ж.Пристли. Философское учение о необходимости. Избранные философские произведения, səh. 85.

² Burada, əlbəttə, substansiyanın konkret keçici halları nəzərdə tutulmur.

hal mümkün deyil, çünki, o halda substansiyanın hissələri də zəruri olar və heç bir başqa səbəbdən asılı olmazdı. Bu isə substansiyanın vahidliyi fikrinə ziddir. İkinci hal yenə də mümkün deyil, çünki bu, substansiyanın, təbiətin məhv olması deməkdir.

Nəhayət, dördüncüsü, zəruri mövcud olan substansiya tam mükəmməldir, onda baş verən hər bir proses, hadisə onun özü ilə izah edilir¹.

Substansiyanın bütün konkret keçici halları onun yuxarıdakı xassələrindən irəli gələn zəruri qanunauyğunluğa tabedir. “Əmələ gələn hərşey sonsuz təbiətin qanunları əsasında əmələ gəlir və onun mahiyyətinin zərurətindən doğur”².

Bu qanunlar ümumiyyətlə substansiya, təbiətə xas olduğu kimi və məhz ona görə, onun ayrı-ayrı keçici formaları olan hadisələr müxtəlifliyinə də xasdır. Spinozanın fikrincə, hər hansı bir predmet və ya hadisə müəyyən qaydaya əsasən yaradılır, bütün mövcud olduğu müddətdə də həmin qayda və qanunauyğunluğa tabe olur. Xarici aləmdə “aş verən hər şey əbədi qaydaya və təbiətin müəyyən qanunlarına müvafiq surətdə baş verir”³.

Spinozanın determinizmi, necə deyərlər, həddini aşır. Əvvələn, o, təbiətdə hökm sürən qanunların əbədiliyini və bütün sahələr üçün o cümlədən insan cəmiyyəti üçün, mütləq olduğunu iddia etməklə (“...hər şeyin baş verməsi və bir formadan başqa formaya keçməsinin təbii qanun və qaydaları həmişə və hər yerdə eynidir”⁴) metafizik mövqeyə yuvarlanır, tarixilik prinsipinə qarşı çıxmış olur; ikincisi, zərurəti, qanunu mütləqləşdirməklə, səbəbiyyətlə onları eyniləşdirməklə, o, fatalizmə gəlib çıxır. Bu isə təbiət padisələrində təsadüfün obyektivliyinin inkar edilməsi deməkdir.

Səbəbiyyət əlaqəsinin ümumiliyi haqqında, yəni bütün hadisələrin səbəbli olması və hər bir hadisənin eyni zamanda həm

¹ Bax: Spinoza. Perepiska, M., 1934, səh. 141-142.

² Spinoza. Etika, M. – L. 1932, səh. 15.

³ Spinoza. səh. 100.

⁴ Spinoza. Etika, səh. 82.

səbəb, həm də nəticə olması haqqında düzgün fikir söylədikdən sonra Spinoza səhvən səbəbiyyətlə zərurəti eyniləşdirir. Burada da, o, məntiqi olaraq təsadüfə obyektivliyini inkar edir, onu ancaq bizim idrakımızın natamamlığı ilə əlaqələndirir. Guya biz ancaq şey və hadisələrin əsil səbəblərini axıra qədər dərk edə bilmədikdə və ya səbəb haqqında yanlış fikirdə olduqda onları təsadüfi adlandırırıq. Daha dəqiq tədqiq etdikdə və ya biliyimizin sonrakı inkişafında həmin şeylərin səbəbini düzgün müəyyən etməklə biz bu nəticəyə gəlirik ki, təsadüfə adlandırdığımız şey və hadisələr də zəruri adlandırdığımız qədər zəruridir. Təsadüf anlayışı isə bizim biliyimizin naqisliyi məhsuludur, yəni subyektiv bir anlayışdır.

Zərurətlə təsadüfün dialektikasını düzgün izah edə 'bilmədiyindən Spinoza bu kateqoriyaları bir-birini inkar edən kateqoriyalar kimi qiymətləndirir, bununla da o, əslin, də zərurəti təsadüf səviyyəsinə endirmiş olur.

Spinozanın determinizmi aləmin bütün sahələrinə şamil edilir. İnsan təbiətin bir hissəsi olduğuna görə o da, Spinozain fikrincə, təbiətin ümumi qanunlarına tabedir. İnsanın iradə aktı və bütün davranış və hərəkətləri təbiətii zəruri qanunları üzrə baş verir və müəyyən xarici bir səbəbi nəticəsi olur. Ona görə də insanın bədəni və ruhu ancaq təbiətin mahiyyətinin onun müxtəlif atributları nöqtəyinzərindən ifadəsi deməkdir. Ruhun müxtəlif halları olan nifrət, qəzəb, paxıllıq, şadlıq və s. təbiətin zərurəti ilə müəyyən edilən hallardır.

Buradan görürük ki, Spinoza insanın ictimai məzmununu görə bilmədiyindən ona ancaq sırf bioloji varlıq kimi baxır və onun maddi və ruhi fəaliyyətini mexaniki qanunlarla izah edir.

Lakin bunlarla yanaşı, biz onu da qeyd etməliyik ki, Spinoza qanupauyğunluğu, zərurəti, səbəbiyyəti qəbul etməklə bərabər, onların dərk olunmasına əsaslanan azadlığı da qəbul edir. Məhz ona görə də onun fatalizmi başqa filosofların fatalizmindən fərqlənməlidir. Bu sizə göstərir ki, azadlıq dərk edilmiş zərurətdir. Doğrudur, azadlıq onun fəlsəfəsində ancaq dərkətmə ilə də qurtarır,

yəni əməli fəaliyyətə əsaslanmır. Buradan da Spinoza fəlsəfəsinin seyrçiliyi irəli gəlir¹.

Bütün nöqsanlarına baxmayaraq, Spinozanın xidməti qanunların obyektivliyini və ümumi əlaqələrin ifadəsi olmasını qeyd etməsindədir.

P.Holbax fəlsəfəsi, qanun və fatalizm

Yeni dövr fəlsəfəsində qanun anlayışının formalaşması və inkişafında mühüm xidməti olan mütəfəkkirlərdən biri də görkəmli fransız materialisti Pol Holbaxdır.

XVIII əsrin axırı üçün elmin, xüsusən təbiətşünaslığın bir sıra sahələri xeyli inkişaf etmiş, mexanika sahəsində əsas qanunlar kəşf edilmiş və artıq tam hüquqla istifadə edilirdi. Bu qanunların hər birinin ayrılıqda məzmunu, konkret hadisələrlə əlaqəsi və obyektiv xarakteri haqqında bir sıra dəyərli fikirlər söylənmişdi. Bütün bunlardan istifadə edən və bunlara istinad edən Holbax öz qarşısında ümumiyyətlə təbiət qanunlarının xarakteri, onların təsir dairəsi və insanın şüurlu fəaliyyətinə bu qanunların münasibəti məsələsinin izahı vəzifəsini qoyur. Bu vəzifə onun “Təbiət sistemi” adlı əsərində müəyyən dərəcədə yerinə yetirilir.

Mexanikanın inkişafı səbəbiyyət əlaqəsilə sıx bağlı olduğundan holbax da bu kateqoriyanın məzmununun açılmasına, onun bir sıra başqa kateqoriyalarla, xüsusilə zərurət və qanun kateqoriyaları ilə əlaqəsinin müəyyən edilməsinə xeyli yer verir. Onun fikrincə, “hər bir səbəb nəticə törədir, səbəbsiz nəticə ola bilməz. Hər bir impuls onu alan cisimdə az və ya çox dərəcədə hiss edilən hərəkətlə, az və çox əhəmiyyətli dəyişikliklə nəticələnir. Bütün hərəkətlər, bütün təsir üsulları isə... cisimlərin təbiəti ilə, onların mahiyyəti ilə, xassələri ilə, birləşmələri ilə müəyyən edilir. Cisimlərin və varlıqların bütün hərəkətləri, yaxud təsir üsulları müəyyən səbəblərdən asılı olduğuna

¹ Bu məsələnin ətraflı təhlili bizim başqa əsərimizdə verilmişdir. Bax: Дж.Т.Ахмедли. Свобода и необходимость, Bakı, 1960, səh. 25-36.

və bu səbəblərin ancaq öz varlıq üsuluna və ya öz mühüm xassələrinə müvafiq təsir edə bildiyinə görə buradan belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, bütün hadisələr zəruridir və təbiətin hər bir cisim və varlığı mövcud şəraitdə, müəyyən xassələrə malik olduqda təsir etdiyindən başqa cür təsir edə bilməz. Zərurət səbəblərlə onların nəticələrinin daimi və pozulmaz əlaqəsidir”¹. (Kursiv bizimdir — Ç.Ə.).

Təbiət bütövlükdə və onun konkret keçici halları olan hadisələr öz mahiyyətinə müvafiq olaraq mövcuddur və hərəkət edir. Deməli, həm qeyri-üzvi, həm də üzvi aləm hadisələri öz xüsusi mahiyyətlərinə uyğun surətdə yaranır və məhv olur. Təbiətdə olan daimi hərəkət sayəsində hadisələr əbədi səbəb və nəticə əlaqəsinə girir. Beləliklə də, məlum olur ki, aləm ümumi bir əlaqə silsilələri ilə bağlıdır, bu əlaqə də arasıkəsilməz surətdə bir-birindən doğan sonsuz səbəb və nəticə əlaqəsidir. Deməli, “bizim müşahidə etdiyimiz hər şey zəruridir, yəni olduğundan başqa cür ola bilməz..., bizim gördüyümüz, həm də nəzərimizdən qaçan bütün cisim və varlıqlar müəyyən qanunlara müvafiq hərəkət edir”².

Holbaxa görə, təbiətdə heç bir düşünülmüş məqsəd yoxdur. O, zəruri surətdə mövcuddur və onun qanunları dəyişməz olub şeylərin öz mahiyyətinə əsaslanır, təbiətdəki hadisələrin daxili xassələrindən doğur³. O yazır: “Mahiyyət dedikdə mənim nəzərdə tutduğum o şeydir ki, məlum cisim və ya mövcudat nədirsə, onu məhz bundan ibarət etsin, yəni onun elə xassələri və ya keyfiyyətləri məcmusudur ki, o, bunlara müvafiq olaraq, başqa cür deyil, məhz belə mövcud olsun və təsir göstərsin”⁴. Qanunlar cisimlərin mahiyyətindən ayrılmazdır.

Buradan aydın görünür ki, Holbax səbəbiyyət, zərurət, qanun və mahiyyət kateqoriyalarını eyni mənada işlədir, həm də bunlar hamısı cisim və hadisələrin müəyyən daxili xassələrindən törəyir.

¹ Гольбах. Система природы. Избранные произведения, М., 1963, т. I, сәh. 99.

² Yenə orada.

³ Вах: yenə orada, сәh, 493-495.

⁴ Гольбах. Система природы. Избранные произведения, т. I, сәh. 67.

Göstərilən kateqoriyaların bu cür eyniləşdirilməsinin iki tərəfi vardır. Bir tərəfdən, bu onu göstərir ki, Holbax bu kateqoriyaların bir-birinə çox yaxın olduğunu, onların ümumi cəhətlərini görmüşdür. Məhz ona görə də onları bir-biri vasitəsilə təyin edir. Digər tərəfdən, Holbax bu ümumi cəhətləri şişirdərək onlar arasındakı fərqi nəzərdən qaçırılmışdır ki, bu yolla da o, təbiətdə olan başqa əlaqə formasının – təsadüfün inkarına gəlib çıxmışdır. Başqa sözlə desək, Simnozanın determinizminə xas olan nöqsan cəhət Holbax determinizminə daha artıq dərəcədə xasdır.

Təsadüf dedikdə Holbax eyni bir hadisənin iki bir-birinə zidd nəticə verməsi imkanını başa düşür. Lakin bu imkan onun fikrincə abstrakt imkandır, ona görə də heç bir vaxt gerçəkliyə çevrilə bilməz, çünki hər bir hadisənin məhz bu cür nəticə verməsi qanunauyğun, zəruri bir prosesdir. Deməli, təsadüf insanların uydurmasından başqa bir şey deyildir. Bəs təsadüf kateqoriyası nəyə əsasən və nə üçün yaradılmışdır? Bu suala Holbax belə cavab verir. Biz ancaq o hadisələri təsadüfi adlandırırıq ki, onların öz səbəbləri ilə əlaqəsini görmürük. Təsadüf mənası olmayan bir sözdür, biz bu söz altında heç bir konkret məzmun başa düşmədiyimizdən onu həmişə zərurətə qarşı qoyuruq. Deməli, biz təsadüf sözündən ancaq öz biliksizliyimizi, nadanlığımızı pərdələmək üçün istifadə edirik. Müşahidə etdiyimiz hadisələri bizə məlum olmayan üsullarla yaradan, fəaliyyətində heç bir qayda və sistemli əlaqə görmədiyimiz təbii səbəbləri biz adətən təsadüf adlandırırıq¹.

“Buradan belə bir fikir hasil olur ki, təbiətdə təsadüfi heç bir şey yoxdur və ola da bilməz, orada kafi səbəblər öz mühüm xassələrindən habelə səbəblərin daimi və ya müvəqqəti halını təşkil edən rabitələrdən və modifikasiyalardan asılı olan müəyyən, dəyişməz qanunlar üzrə fəaliyyət göstərir... Təbiət hadisələrini təsadüfi hesab etməklə biz sadəcə təbiət qüvvələri və qanunlarını bilmədiyimizi göstəririk”².

¹ Bax: yenə orada, səh, 112,

² Yenə orada, səh. 114-115.

Təsadüf kateqoriyasının obyektivliyini inkar etməklə Holbax əslində zərurətin özünü təsadüf səviyyəsinə endirmiş olur. Mütləq və mexaniki surətdə başa düşülən zərurət isə fatalizmə gətirib çıxarır. Holbaxa görə “fatalizm təbiətdə qurulmuş əbədi, möhkəm, zəruri qaydadır və yaxud hərəkətdə olan səbəblərlə onların törətdikləri nəticələr arasında zəruri əlaqədir”¹. Fatalizm təkcə təbiəti deyil, ictimai həyatı və insan təfəkkürünü belə əhatə edir, çünki “fiziki aləmin hərəkətlərini idarə edən zərurət, həm də ruhi aləmin bütün hərəkətlərini idarə edir”². İnsan təbiətin məhsuludur, o, təbiətdə mövcuddur və mövcud olan bütün başqa cisim və hadisələr kimi, onun qanunlarına tabedir, onların təsirindən qurtara bilməz. Ona görə də insan öz xoşbəxtliyini təbiətdə axtarmalıdır.

O, təbiəti və onun qanunauyğunluqlarını, onun dəyişməz hərəkət tərzini öyrənməli və bunları öz xoşbəxtliyi üçün tətbiq etməlidir, zəruri qanunauyğunluğa sözsüz tabe olmalı və universal bir qüvvə olan təbiətin onun qarşısında əvvəlcədən cızdığı bir xətlə irəliləməlidir.

Holbaxa görə, insanın müxtəlif ruhi halları – ehtiras, arzu və istək, nifrət, sevinc və s. – onun özünün və ona təsir edən xarici səbəbin xassələrindən asılıdır. Bu səbəb bizə məlum olanda, biz onu zərurət adlandırır, insanın o səbəbdən doğan hərəkət və davranışlarını isə ondan asılı hesab edirik; həmin səbəb bizə məlum olmayanda, onu təsadüf adlandırır, insanın hərəkət və davranışlarını isə azad hesab edirik. Deməli, “...biz insanın bütün davranışlarında zərurətə tabe olmasını məcburən qəbul etməliyik, onun iradə azadlığı isə hətta teoloqların sistemlərində belə xülyadır”³. İnsanın fəaliyyətində heç bir nisbi müstəqillikdən belə söhbət gedə bilməz, çünki “...insanlar istər tamamilə lüt halda meşələrdə dolaşsın, özlərinə çətinliklə qida əldə etdikləri zaman, istərsə mədəni, yəni təcrübə cəhətdən daha zəngin cəmiyyətlərdə yaşayıb... hər gün minlərlə yeni tələbat

¹ Гольбах. Система природы. Избранные произведения, л. I, səh. 237.

² Yenə orada.

³ Гольбах. Здравный смысл. М., 1941, səh. 60.

uydurduqları və bunların ödənilməsi üçün minlərlə yeni üsullar kəşf etdikləri zaman təbiət qanunlarına eyni dərəcədə¹ tabedirlər.

Holbaxın qanuni haqqındakı baxışları barədə dediklərimizi yekunlaşdırsaq, aşağıdakı nəticələrə gələrik:

1. Holbax təbiət qanunlarının obyektivliyini, yəni onların təbiətin özünə xas olmasını və onun mahiyyətindən irəli gəldiyini, bu qanunların insanlar tərəfindən dərk olunduğunu qəbul edir.

2. O, qanunlarda ifadə edilən obyektiv əlaqələrin bir sıra əlamətlərini – ümumilik, zərurilik, daxili xarakterdaşıma, mühüm əlaqələnmə – düzgün müəyyən etmişdir, bu da öz növbəsində onu bir sıra kateqoriyalar arasındakı dialektik əlaqəni başa düşməyə yaxınlaşdırmışdır.

3. Səbəbiyyət, zərurət, mahiyyət və qanun kateqoriyalarını eyniləşdirməklə, Holbax dünyada olan təsadüfi əlaqələrin obyektivliyini inkar etmiş olur. Bunun nəticəsində də o, insanların ictimai-dəyişdirici fəaliyyətini – azadlığı inkar etməklə fatalizmə yuvarlanır.

4. Dövrün ümumi elmi bilik səviyyəsinə əsaslanan Holbax materiyanın müxtəlif hərəkət formalarını və onların qanunlarını mexaniki hərəkətə və mexanika qanunlarına münğər edir. Qanundan, o, ancaq mexaniki qanun mənasında bəhs edir.

5. İnsana bir mexanizm kimi baxan Holbax spesifik ictimai inkişaf qanunlarını görə bilmir və ona görə cəmiyyət həyatını da yuxarıda göstərdiyimiz mexaniki qanunlar vasitəsilə izah etməyə çalışır.

Elmin müxtəlif sahələrində olduğu kimi, fəlsəfədə də ümumiləşdirmə kafi əsasa malik olmalıdır. XIX əsrin əvvəllərinə qədər, yuxarıdakı şərhdən görüldüyü kimi, qanun problemi sahəsində atılan addımlar əsasən qanunun obyektivliyini, xarici aləmin özünə məxsus olmasını qeyd etməkdən və ən yaxşı halda onun bəzi səciyəvi cəhətlərini bıryanlı, natamam göstərməkdən ibarət olmuşdur. Təbiətşünaslığın bir sıra sahələrində kəşf edilən konkret

¹ Гольбах. Система природы. Избранные произведения, л. I, səh. 61.

qanunlar bunun üçün zəruri əsas olsa da, kafi deyildir. Ona görə mütəfəkkirlərin fikirləri əsasən mülahizə xarakterli olmuş və bir sıra nöqsanlardan azad olmamışdır. Qanundan ümumi bir kateqoriya kimi danışıldıqda belə (Spinoza, Holbax və b.) o, müəyyən konkret məzmun daşıyırdı, qanun adı ilə mexaniki qanunlar, qanunauyğunluq adı ilə mexaniki qanunauyğunluq ifadə edilirdi. Xarici aləmin bütün sahələri məhz mexaniki qanunauyğunluqla izah edildiyinə görə, ümumiyyətlə, qanun anlayışı da konkret məzmunla malik idi. Lakin XIX əsrin əvvəllərində həm təbiətşünaslıq sahəsində bir sıra mühüm elmi nailiyyətlər, qanunların dərk olunması, həm də bu nailiyyətlərin filosoflar tərəfindən ümumiləşdirilmiş cəhətləri qanun probleminin bütövlüklə öyrənilməsi, qanun kateqoriyasının özünün əsas əlamətlərinin bütöv və əlaqədar şəkildə təhlili, qanun kateqoriyasının ümumiyyətlə kateqoriyalar sistemində tutduğu yerin düzgün müəyyən edilməsi üçün zəruri və kafi əsas təşkil etdi.

Klassik alman fəlsəfəsində qanun kateqoriyası (Hegel və Feyerbax)

Yuxarıda göstərilən vəzifə ilk dəfə aləmin hər şeyi əhatə edən dialektik mənzərəsini vermiş alman idealist filosofu Hegel tərəfindən yerinə yetirilmişdir. Lakin bunu demək kifayət deyildir. Bütün müsbət cəhətlərinə baxmayaraq, hekel də məsələnin düzgün elimaterialist təhlilini verə bilməmişdir, çünki V.İ.Leninin sözləri ilə desək, o, şeylərin dialektikasını ancaq ideyalar dialektikasında görmüş, onu dahiyənə bir surətdə sezmişdir. Ona görə də Hegelin qanun haqqındakı təlimini şərh edərkən iki cəhətin bir-birindən fərqləndirilməsi zəruridir. Onlardan biri qanun kateqoriyası ilə onun əks etdirdiyi obyektiv məzmunun nisbəti, ikincisi isə, qanun kateqoriyasının əsas əlamətlərinin, qanunda ifadə olunan əlaqə və münasibətlərin əsas xüsusiyyətlərinin müəyyən edilməsidir. Birinci cəhətin izahında Hegel obyektiv idealist mövqedən, ikinci cəhətin izahında isə dialektik mövqedən çıxış edir.

Məlumdur ki, Hegel hər şeyin əsasında “mütləq ideyanı” qəbul edir. Bu ideya öz inkişafında üç əsas mərhələ keçir (triada Hegelin həm bütün sisteminə, həm də ideyanın inkişafındakı mərhələlərə, keçidlərə aiddir). Həmin mərhələlərdə ideya təbiət və insan cəmiyyəti şəklində təzahür edir, insan cəmiyyəti ruhunda və ictimai şüurda ideya özünə qayır, müxtəlif formalarda təcəssümləşir. Hegelin nəzərinə, “...beynimizdəki fikirlər gerçək şeylərin və proseslərin az çox abstrakt inikasları deyil, əksinə, şeylər və onların inkişafı... ancaq, hələ dünya əmələ gəlməmişdən əvvəl harada isə mövcud olan “ideyanın təcəssüm etmiş inikasları idi”¹. Mütləq ideyanın özünə xas olan qanunları vardır ki, bu qanunlar ideyanın bütün inkişafı boyu öz təsirini saxlayır. Lakin ideyanın inkişaf mərhələlərindən asılı olaraq bu qanunlar hər bir halda konkret təzahürə malik olur. Başqa sözlə desək, hekelin təbiət və cəmiyyətin inkişafında qəbul etdiyi qanunlar ancaq mütləq ideyanın qanunlarının konkret hallarıdır. Təbiət və cəmiyyət məhz ideyanın öz inkişafı mərhələləri olduğu üçün bu qanunlar əsasında inkişaf edirlər. F.Engelsin dediyi kimi, Hegel təbiət və cəmiyyətin özündəki qanunları axtarıb tapmaq əvəzinə təfəkkürdə müəyyən qanunlar quraşdırır, sonra da istəyib-istəməməsindən asılı olmayaraq, xarici aləmdən bu qanunlarla uyğunlaşmasını tələb edir.

Bu, məsələnin bir tərəfidir. Onun ikinci tərəfi isə qanun kateqoriyasının Hegel tərəfindən necə izah edilməsidir. Hegel özünün “Məntiq elmi” adlı əsərində “hadisənin qanunu” başlığı altında yazdığı hissədə hadisələrdə olan ümumi və təkrar olunan, nisbi daimi cəhətlərlə təsadüfi və fərdi xarakter daşıyan keçici cəhətləri müqayisə edir. Ümumi və təkrar olunan cəhətlər hadisələrdəki vəhdətin əsasında durur, onların fərdi xüsusiyyətləri isə müxtəlifliyi təşkil edir.

Hegelə görə, hər bir hadisənin öz daxilində, onun inkarı yerləşmişdir ki, o da hadisənin sabit varlığıdır. İnkişaf əlaqəsində götürülmüş hər bir əvvəlki hadisə sonrakı hadisə ilə bu cür

¹ F.Engels. Anti-Dürinq, səh. 24.

munasibətdədir. Lakin bundan əlavə, hadisənin özündə də bir müsbət eyniyyət, hadisənin özünün özü ilə eyniyyəti vardır (burada eyni mahiyyətli hadisələr çoxluğu nəzərdə tutulur). Bu eyniyyət “hadisənin mühüm məzmunudur ki, onun da iki tərəfi vardır: birincisi, olma, yaxud xarici bilavasitəlik forması, ikincisi, özü ilə eyniyyət təşkil etmə. Birinci tərəfə görə, bu məzmun öz bilavasitəliyinə görə ötkəmliyə, yaranmaya və keçiciliyə məruz qalan təsadüfi, mühüm olmayan nəgd varlıqdır. İkinci tərəfə görə o məzmunun hadisələrin əvəz edilməsi təsirindən çıxarılmış sadə tərifləndir, bu əvəz edilmədə qalan şeydir”¹. Məhz bu ikinci tərəf hadisələrdəki vəhdətin əsasını təşkil edən qanundur. Qanunla hadisə eyni məzmunla malikdir. Lakin qanun bu məzmunadakı əsas təşkil etdiyi halda, hadisə bu əsasdan əlavə cəhətləri də əhatə edir, yəni öz bilavasitə varlığının qeyri-mühüm məzmununu da əhatə edir. Ümumiyyətlə bilavasitəlik hadisənin əşyalılığı deməkdir, burada biz konkret maddilik və konkret xassələr müşahidə edirik. Hadisələrdə qanun təşkil edən əsas, yəni eyniyyət, onların bir momentidir. Məhz ona görə Hegel yazır ki, qanun hadisədən kənar deyil, onun bilavasitə özündədir, qanunlar səltənəti mövcud olan, bu və ya başqa cür təzahür edən dünyanın sakit inikasındır².

V.İ.Lenin göstərir ki, “...bu çox materialistcəsinə və çox dürüst (“ruhige” – sakitcəsinə sözü ilə verilən) tərifdir”³. Bir qədər də qabağa gedərək Hegel göstərir ki, əslində, qanunla hadisə vahid bir bütövlük təşkil edir və deməli, mövcud olan aləm əslində elə özü-özünün eyni olan qanun aləmidir. Bu, o mənada deyilir ki, hadisə həm öz əsasını, həm də onu başqalaşdıran bilavasitəliliyi əhatə edir. “Mövcudluq öz əsası olaraq qanuna qayıdır; hadisənin özündə bunların hər ikisi, həm sadə əsas, həm də təzahür edən kainatın pozucu hərəkəti vardır ki, onun mühümlüyü əsas təşkil edir. Deməli, qanun mühüm hadisədir... o, özünün və qeyri-mühüm mövcudluğun

¹ Гегель. Соч. т. В, М., 1937, сәh. 599.

² В а х: Yenə orada, сәh. 602.

³ V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, сәh. 150-151.

məzmununun eyniyyətidir”¹. Mövcudluğun qeyri-mühüm hissəsi qanuna daxil olmadığından onunla ancaq xarici surətdə bağlıdır, “...hadisə sonrakı təriflərin müəyyən çoxluğu ki, bu təriflər qanunda yoxdur və “buna”, yaxud konkretə məxsusdur... Qanunlar səltənəti hadisənin sakit məzmunudur; hadisə isə yenə həmin məzmundur, lakin bu, qeyri-sakit əvəz olunmadakı dəyişən və başqasına refleksiya kimi məzmundur... buna görə hadisə qanuna nisbətən bütövlükdür, çünki o, həm qanunu, həm də ondan əlavə bir şeyi, məhz öz-özünü hərəkət etdirən formalın momentini ehtiva edir”².

İlk əvvəl qanunda ifadə edilən əlaqələrin nisbəti ancaq bilavasitəlik xarakterində olur, ona görə qanun özü də konkret bilavasitəliliyi ifadə edir. Lakin bu, hələ həmin nisbətin zəruri xarakter daşdığına göstərmir, ona görə də onun bilavasitəlilik kənarında olduğunu, yəni zəruri xarakter daşdığına sübut etmək lazımdır. Bunun üçün isə konkretliyi sərfnəzər etməli və bu nisbətə yuxarıda göstərdiyimiz vəhdət, sakitlik, ümumilik nöqteyi-nəzərindən yanaşılmalıdır. Ancaq bu halda qanunun zəruriliyi də görünür.

Bütün bu deyilənlərdən aydın olur ki, Hegel qanun anlayışının izahında yeni bir mərhələyə qalxmışdır. Burada biz qədim fəlsəfədəki qanun təlimlərinin bəzi cəhətlərinin təkrarını görürük, lakin bu, yeni əsasda, elmin əldə etdiyi nailiyyətlər əsasında edilir. K.Marks və F.Engels materialist əsasda bu məsələni inkişaf etdirmiş və başa çatdırmışlar.

Bir sıra dahiyənə gəhətlərinə baxmayaraq, Hegelin qanun haqqındakı təlimi öz məzmununa və hətta şərh üsuluna görə son dərəcə mistikdir. Yuxarıda göstərdiyimiz kimi. O, qanuna təbiət və cəmiyyətin insan tərəfindən dərk edilməsinin pillələri kimi deyil, mütləq ideyanın öz inkişafının müəyyən mərhələsi kimi baxır. O, qanuna (bir sıra müsbət cəhətləri olsa da) ümumi və abstrakt tərif

¹ Гегель. Соч. т. В, М., 1937, сәh. 602.

² Бах: Yenə orada, сәh. 602-603.

verməklə, müxtəlif qanunauyğunluqların spesifikasını demək olar ki, təhlil etmir. Bu qanunauyğunluqlar Hegel üçün dəyişməzdir, əvvəldən müəyyən edilmiş şəkildə həmişə sabit qalır. Deməli, qanuna tarixilik nöqteyi-nəzərindən yanaşmaq Hegel fəlsəfəsinə yaddır.

Alman materialist filosofu L.Feyerbaxın qanun və qanunauyğunluq haqqındakı təlimi qanun kateqoriyasının inkişafında diqqətəlayiq yer tutur. Hegel fəlsəfəsinə qarşı qəti çıxış etməsinə baxmayaraq, Feyerbax ona düzgün münasibətdə olmamış, onun idealist sistemi ilə birlikdə dialektikasında olan “səmərəli toxumu”, yəni inkişaf ideyasını da kənara atmışdır. Ona görə də onun qanun haqqındakı təlimi, ümumiyyətlə materializmi kimi, mexanizmdən və metafiziklikdən azad deyildir. Lakin bu cəhətlərinə baxmayaraq, Feyerbaxın qanun haqqındakı təlimi onun materialist idrak nəzəriyyəsiindən doğan materialist təlimdir. İdealizmə qarşı kəskin çıxış edən Feyerbaxın fikrincə, təbiəti allahlar deyil, təbiət qüvvələri, təbiət qanunları, təbiət ünsürləri və varlıqları idarə edir”¹, yəni hərəkət və mövcudluğunda heç bir başqa fəvqəltəbii qüvvədən asılı deyildir, o, öz zəruri qanunları əsasında hərəkət edir, “dünyanın zərurəti dünyanın özündən və özü vasitəsilə əmələ gəlir”².Lakin Feyerbaxın qəbul etdiyi zərurət fransız materialistlərinin və başqalarının qəbul etdiyi təsadüfə tamamilə inkar edən və bununla da fatalizmə aparan zərurət deyildir. Bu zərurət təsadüflə birlikdə mövcud olub, təsadüflə tamamlanır və təsadüf şəklində təzahür edir. Deməli, öz növbəsində təsadüf də, zərurətin təsir göstərməsi və təzahür etməsi də Feyerbaxda şərtsiz deyildir. Ancaq müəyyən şərait daxilində və müəyyən münasibətdə zərurət kimi çıxış edən hadisə şərait dəyişdikdə və başqa münasibətdə zəruri xarakterini itirir.

Qanunla onda ifadə olunan hadisələrin konkret hallarını müqayisə edərək Feyerbax belə nəticəyə gəlir ki, qanun öz formasına görə, əlbəttə, hiss edilməyən və fəvqəlhissi bir şeydir; lakin bu

¹ Л.Фейербах. Избранные философские произведения, т. II, М.,1955, сәh. 645.

² Yəne orada, сәh. 74.

qanunun predmeti və onun məzmunu hissediləndir. Hissi konkretidir. Burada müfəssəl şərh olunmasa da qanunla hadisə arasındakı nisbət əsasən düzgün müəyyən edilmişdir.

Feyerbax qanunları insanın idrak aparatının məhsulu hesab edən subyektivistləri ciddi tənqid edərək yazır ki: “Teizm təbiətdəki qaydanın, məqsədəuyğunluğun və qanunəuyğunluğun təsadüfi olmasından bilavasitə belə bir nəticə çıxarır ki, bunlar özbaşına əmələ gəlir təbiətdən fərqli olan bir vücut vardır və bu vücut özlüyündə (an sich) hərc-mərç (dissolute) olan, heç bir müəyyənliyi olmayan təbiətə qayda, məqsədəuyğunluq və qanunəuyğunluq vermir. Teistlərin zəkası... təbiətə zidd olan təbiətin mahiyyətini qətiyyənlə anlamayan bir zəkadır. Teistlərin zəkası təbiəti iki varlığa bölür; bunlardan biri maddidir, o birisi isə formal və ya mənəvidir”¹.

Feyerbax “Dinin mahiyyəti” adlı əsərində göstərir ki, təbiəti ancaq onun özü vasitəsi ilə anlamaq olar. Təbiət zərurəti öz-özlüyündədə məntiqi, nə riyazi, nə kimyəvi və s. deyil, bütün bunlar bizim sonradan verdiyimiz adlardır. Təbiətə “heç bir insan ölçüsünü tətbiq etmək olmaz, hərçənd biz təbiət hadisələrini onlara bənzər insan hadisələri ilə tutuşdururuq, təbiəti özümüz üçün anlaşılan bir şəkllə salmaq məqsədilə ona, məsələn: qayda, məqsəd, qanun kimi insan ifadə və anlayışlarını tətbiq edirik...”².

Fikrini daha da aydınlaşdırmaq və öz nöqtəyi-nəzərində anlaşılmazlığa yol verməmək üçün Feyerbax yazır: “Bu nə deməkdir? Bununla mən onumu demək istəyirəm ki, təbiətdə heç bir qayda yoxdur və məsələn, payızdan sonra yay, yazdan sonra qış, qışdan sonra payız gələ bilər? Məqsəd yoxdur deməklə onumu demək istəyirəm ki, məsələn, ağ ciyərlə hava arasında, işıqla köz arasında, səsle qulaq arasında heç bir uyğunluq yoxdur? Qayda yoxdur deməklə onumu demək istəyirəm ki, məsələn, yer gah ellips üzrə, gah dairə üzrə hərəkət edir, günəşin ətrafına gah bir ildə, gah da

¹ İqtibas V.İ.Lenin «Materealizm və empiriokritisizm» əsərindən gətirilmişdir. V.İ.Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh, 156-157.

² Yenə orada, səh. 155-156.

15 dəqiqədə dolanır? Nə böyük mənasızlıq! Bəs mən bu parçada nə demək istəmişəm? Mən ancaq, təbiətə aid olan şeylə insana aid olan şey arasında fərq qoymaq istəmişəm; bu parçada deyilmir ki, qayda, məqsəd, qanun sözləri və anlayışlarına uyğun olaraq, təbiətdə heç bir keçək şey yoxdur; bu parçada ancaq fikirlə varlığın eyniliyi inkar edilir, qayda və sairənin təbiətdə də məhz insanın beynində və ya hissində olduğu kimi mövcud olması inkar edilir. Qayda, məqsəd, qanun – sözdən başqa bir şey deyildir və insan təbiətdəki işləri həmin sözlərlə öz dilinə tərcümə edir ki, bunları başa düşsün; bu sözlər mənadan məhrum deyildir, obyektiv məzmunundan məhrum deyildir; lakin buna baxmayaraq, orijinalı tərcümədən fərqləndirmək lazımdır. Qayda, məqsəd və qanun ixtiyari bir şeyi insanın işlətdiyi mənada ifadə edir”¹.

Göstərilən bu parçadan aydın olur ki, Feyerbax obyektivliyi və zəruriliyi qanunun xüsusiyyətləri kimi göstərmir. Onun fikrincə, qanun və zərurət kateqoriyalarının xarici aləmdə obyektiv məzmunu vardır. Aləmdə olan real prosesləri dərk etdikdə isə biz onları müəyyən terminlər və ya ifadələrlə qeyd edirik. Feyerbax obrazlı olaraq göstərir ki, “...təbiət kitabı xaosdan, əyri-üyrü düzülmüş sistemsiz hərflərdən ibarət deyildir ki, guya bu xaosa qayda və qarşılıqlı əlaqəni zəka daxil edir və bu hərflərin başa düşülən cümlədəki əlaqəsi, guya zəka tərəfindən özbaşına və subyektivcəsinə yaradılır. Bu əsla belə deyildir... Biz şeylərin zəka vasitəsilə fərqləndirir və əlaqələndiririk, lakin bunu hisslər vasitəsi ilə bizə bəlli olan fərqlənmə və birləşmə əlamətləri əsasında edirik; biz təbiətin ayırdığı şeyi ayırır, onun əlaqələndirdiyini əlaqələndiririk, təbiət hadisələrini və şeylərini əsas və nəticə, səbəb və təsir münasibətlərində bir-birinə tabe edirik, yalnız ona görə ki, şeylər də faktik, hissi cəhətcə, obyektiv surətdə, həqiqətən bir-birinə tamamilə bu cür münasibətdədir”².

¹ Bax: V.İ.Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 156.

² Людвиг Фейербах. Критические замечания к «Основным положениям философии». Избранные философские произведения, т. 1, М., 1955. səh. 271.

Feyerbax “Spiritualizm və materializm haqqında” adlı əsərində göstərir ki, balacadan böyüyə qədər baş verən hər şey zəruri olaraq baş verir. Zərurət isə müəyyən konkret daxili və xarici şəraitdən doğur, onunla bağlıdır. Bu şərait kənarında zəruri olan hadisə təsadüf, təsadüf olan hadisə isə zəruri ola bilər.

Beləliklə, Feyerbax təbiətdə, insanların qanun, qayda və sərə haqqındakı təsəvvürləri ilə yalnız təqribən doğru əks etdiriləp obyektiv qanunauyğunluq, obyektiv səbəbiyyət olduğunu qəbul edir. Bunların qəbul edilməsi isə öz növbəsində şüurumuz tərəfindən əks etdirilən xarici aləmin, obyektlərin, çisimlərin, şeylərin obyektiv reallığını qəbul etməklə qırılmaz surətdə əlaqədardır. Feyerbaxın baxışları ardıcıl materialist baxışlardır.

III F Ə S İ L

XIX ƏSR RUS MATERIALİST FİLOSOFLARI QANUN VƏ QANUNAUYĞUNLUQ HAQQINDA

F.Engels Y.Papritsə yazdığı 26 iyun 1884-cü il tarixli məktubunda göstərir ki, Rusiyada “...xalis nəzəriyyə sahəsində Dobrolyubov və Çernişevskini yetirmiş olan xalqa layiq tənqadi fikir də, fədakarçasına axtarmalar da olmuşdur. Mən təkcə fəal inqilabçı sosialistlərdən bəhs etmirəm, həmçinin rus ədəbiyyatındakı tarixi və tənqidi məktəbdən bəhs edirəm, bu da Almaniyada və Fransada rəsmi tarix elminin yaratdıqlarının hamısından sonsuz dərəcə yüksəkdə durur”¹. Bu sözlər nə üçün bizim XIX əsr rus materialistlərinin qanun haqqındakı baxışları üzərində xüsusi dayandığımızı aydın izah edir. Əsasən Kertsen, Belinski, Çernişevski və Dobrolyubovun təmsil etdiyi materialist fəlsəfə Hegel və Feyerbax fəlsəfəsinin məhdud və çatışmayan cəhətlərini açıb göstərmiş, onu tənqidi surətdə nəzərdən keçirmiş və bir sıra məsələlərdə onlardan xeyli qabağa getmişdir. V.İ.Leninin Gertsen haqqında dediyi sözləri geniş mənada istifadə etsək (buna bizim haqqımız var), deyə bilərik ki, rus inqilabçı demokratik materializmi dialektik materializmə lap yaxınlaşmış və tarixi materializmin qarşısında dayanıb durmuşdur.

Hegel fəlsəfəsinə münasibətdə Feyerbaxdan xeyli irəliyə getmiş və demək olar ki, marksizm mövqeyinə yüksələ bilmiş Belinski yazır ki, “...yeni dövrün bu ən böyük mütəfəkkirinin ən böyük xidməti onun spekulativ təfəkkür metodundan ibarətdir, o dərəcədə dürüst və möhkəm metoddan ki, yalnız bunun əsasında onun fəlsəfəsinin indi qane etməyən və düzgün olmayan nəticələrini təkzib etmək mümkündür; Hegel öz nəticələrində yalnız özünün

¹ K.Marks və F.Engels. Seçilmiş məktublar, Bakı, 1955, səh. 399.

xüsusi metoduna xəyanət edərəkən yanılırdı. Hegelin şəxsində fəlsəfə özünün yüksək inkişaf mərhələsinə çatdı, lakin sirrli və həyata yabancı bilik kimi onunla da bitdi: onda artıq fəlsəfə yaşa dolmuş və möhkəmlənmiş halda həyata qayıdır, o həyata ki, bir zaman (fəlsəfə) onun cansıxıcı hay-küyündən uzaqlaşmaq tənhalıq və sakitlikdə öz-özünü dərk etməyə məcbur olmuşdu”¹.

Bu fikri daha bariz şəkildə ifadə edən Çernişevski hesab edir ki, “Hegelin prinsipləri son dərəcə güclü və, nəticələri isə dar və cılız idi: onun dühasının bütün nəhəngliyinə baxmayaraq, böyük mütəfəkkirin gücü ancaq ümumi ideyalar söyləməyə çatmışdır, dönmədən bu əsaslara istinad etməyə və onlardan bütün zəruri nəticələri məntiqi surətdə inkişaf etdirməyə isə onun gücü daha çatmadı həm də təkcə prinsiplərdən nəticələr çıxara bilməməsi deyil, bu prinsiplərin özü ona tamamilə aydın deyildi”².

Hegel fəlsəfəsində məntiqlə gerçəklik arasındakı nisbəti çox düzgün başa düşən Gertsen yazır ki, Hegel müəyyən etmişdir ki, “...təbiət, həyat məntiq qanunları üzrə inkişaf edir; bu paralelizmi o addımbaşı izləmişdir, həm də bu tam, mükəmməl, dərin mənalı, mis üzərində həkk olunmuş, sistemidir”³. Lakin Hegel məntiqi təbiətin və tarixin inikası yox, təbiəti və tarixi məntiqin tətbiqi hesab edirdi⁵⁴. Gertsen bu fikri ciddi tənqid edir və bunun tam əksinə olaraq söyləyir ki, təbiət və tarix insan şüurundan asılı olmayaraq mövcuddur, aləmin mövcud olması və inkişafı onun özünə xas olan obyektiv qanunlar əsasında baş verir. “Təbiət... qanunlar səltənətidir”⁵. həmişə gənc olan təbiət onun özünə aydın olmayan mütləq, zəruri qanuna tabedir. Bu qanun insanda aydınlaşır, dərk edilmiş olur⁶.

¹ В.К.Белинский. Избранные философские произведения, т. I, М., 1948, сәh. 501.

² В.К.Белинский. Избранные философские произведения, т. I, М., 1950, сәh. 662-663

³ А.И.Герцен. Письма об изучении природы. Избранный философские произведения, т. I, М., 1946, сәh. 117.

⁴ Yenə orada.

⁵ Yenə orada

⁶ Yenə orada, сәh. 272.

“Təbiəti öyrənməyə dair məktublar” əsərində A.İ.Gertsen göstərir ki, insanın xarici aləmlə ilk münasibətində rast gəldiyi ayrı-ayrı konkret şeylərin xassələri və əlaqələri ilk nəzərdə təsadüfi, keçici, təkrar olunmayan xassə və əlaqələr kimi görünür. Lakin bizim hiss orqanlarımızın verdiyi məlumat təfəkkürdə təhlil edildikdə yuxarıda görünən rəngarənglik arxasında müəyyən ümummliklər, daimi olan, təkrar olunan cəhətlər seçilir. Məhz bu cəhətlər də sözlərdə ifadə edilir. İnsan ancaq ümumi olana ad verir, o, xüsusi, tək, təsadüfi olanı adlandıra bilməz, onu ancaq barmaqla göstərə bilər¹.

İnsan onu əhatə edən xarici aləmi dərk etdikdə nizamsız xüsusi hallar yığını təsadüfilikdən çıxır, vəhdətə malik, ahənkdar tam orqanizm kimi görünür².

“Zaman daxilində mövcud olan hər şey, predmetin mahiyyətindən deyil, onun fəaliyyət göstərdiyi şəraitdən irəli gəlir, zəruri inkişafdən kənarda olan təsadüfi, ixtiyari tərəflərə malikdir; bəzi adamlar yalnız bu tərəfləri, bu keçici təsadüfi görməyə qadirdirlər və sevinirlər ki, kainatda da, onların başında olduğu kimi, qarmaqarışıqlıqdır. Heç bir rəqqas onun amplitudası qanununu ifadə edən ümumi formulu təmin etmir; çünki nə rəqqasın asılmış olduğu lövhəciyin təsadüfi çəkisi, nə də təsadüfi sürtünmə formula daxil edilmir; lakin heç bir mexanik təsadüfi əyintiləri özündə bərtərəf etmiş və amplitudaların əbədi forması olan ümumi qanunun həqiqiliyinə şübhə etməz. Elmin zamanda inkişafı da praktiki rəqqasa bənzəyir; ümumilikdə o normal qanunla inkişaf edir..., xüsusi hallarda isə hər yerdə müvəqqəti və təsadüfi dəyişikliklər görünür. Saatsaz-mexanik öz nöqteyi-nəzərindən, sürtünməni unutmadan, ümumi qanunu nəzərdə tuta bilər, saatsaz-fəhlə isə yalnız tək-tək rəqqasların qanunsuz əyintilərini görür”³. Gertsenin bu sözlərində qeyd edilən iki əsas fikir diqqətəlayiqdir: əvvələn, filosof təbiətin

¹ Бах: Yenə orada. səh. 130-131.

² Бах: Yenə orada, səh. 128.

³ А.И.Герцен. Избранный философские произведения, т. I, səh. 132.

müxtəlif rəngarəng hadisələrini bir-birindən ayıran, fərqləndirən, məhz filan hadisə edən tək, təkrar olunmayan, təsadüfi və keçici xarakter daşıyan cəhətlərlə yanaşı, onları məhz filan qrup və ya sinif hadisələrə daxil edən ümumi, təkrar olunan və nisbi daimi xarakter daşıyan cəhətləri ayırır; ikincisi də, Gertsen çox düzgün tutmuşdur ki, bu ümumi cəhətin özünü mütləq mənada, tam eyniyyət mənasında ümumilik kimi başa düşmək olmaz. Bunu ancaq hadisələrdəki bir sıra mühüm cəhətlərin eyni meyilli, eyni istiqamətli və eyni xarakterli olması mənasında başa düşmək lazımdır. Ona görə də hər bir qanun müəyyən qrup hadisələrin ümumi və zəruri cəhətlərinin idealizə edilmiş şəkildə inikasından ibarətdir. Hər bir konkret təzahür halının qanunda göstərilən əlaqə nisbətindən müəyyən qədər fərqlənməsi qanunun obyektiv məzmununun olmadığı demək deyildir. Bu, ancaq o deməkdir ki, qanunu ifadə edərkən biz konkret hallarda bəzi cəhətləri sərfnəzər edirik və ancaq onların hamısı üçün ümumi olan bir nisbəti ifadə edirik. Gertsenə görə, “öz-özündən aydındır ki, predmetlərin, momentlərin, mərhələlərin nisbəti, onları rabitələndirən ahəngdar qanunlar, onların inkişaf etdikləri sıralar nə təbiətin, nə də fikrin bütün məzmununu ehtiva etmir”¹.

N.P.Oqaryov xarici aləmin qanunauyğunluğunu qəbul edərək, qanun anlayışının da nədən ibarət olduğunu göstərməyə çalışır. Qeyd etməliyik ki, o, məsələni əsasən düzgün izah edir. Oqaryovun fikrincə, “...biz təbiət, həyat, hərəkət üzərindəki müşahidələrimizdən bu həyatın, hərəkətin baş verdiyi üsulu, prosesi anlayır və qeyd edirik, bizim biliyimizi müvafiq ifadələrlə göstəririk; hərəkət və həyat proseslərinin həmin bu ifadələrini də biz təbiətin ümumi qanunları, ümumi dünya qanunları adlandırırıq”².

Təbiət qanunu nədir? sualına N.Q.Çernişevski. məktublarının birində cavab verir ki, təbiət qanunları, hissələrinin qarşılıqlı təsir

¹ А.И.Герцен. Избранные философские произведения, т. I, сәh. 144.

² «Литературное наследие», т. 61, сәh. 547.

üsulu cəhətdən baxılan, maddə özüdür. Həm də qarşılıqlı təsir eyniyyət, eyni nəticəlilik kimi başa düşülməlidir¹.

Xarici aləm ancaq obyektiv qanunlar əsasında inkişaf edir. “Böyük dünya hadisələrinin baş verməsi heç kəsin iradəsindən, heç bir şəxsiyyətdən asılı deyildir. Onlar cazibə qanunu, yaxud üzvi böyümə qanunu qədər sarsılmaz qanun üzrə baş verir”². “Beləliklə də bir tam olan dünya onun bütün hissələrini zəruri surətdə əlaqələndirən tapula tabedir”³. Ona görə də təbiətin müyyən bir hissəsinə təsir etdikdə biz əslində onun bütün hissələrinə təsir etmiş oluruq, çünki kainatın bütün hissələri bir-birilə elə əlaqəlidir ki, onların birində baş verən dəyişiklik çox dəyişilməsinə səbəb olur.

Qanunların obyektivliyini, zərurilik və ümumiliyini təsdiq edərək D.İ.Pisaryev yazır ki, “...təbiətin bütün qanunları sadə və mürəkkəb, tədqiq edilmiş, və tədqiq edilməmiş, fiziki və psixoloji – eyni dərəcədə yenilməz, eyni dərəcədə geniş və eyni dərəcədə istisnaya yol verməyəndir, çünki onlar hamısı hüdudsuz dünya maddəsinin zəruri və əbədə xassələrindən irəli gəlir”⁴.

İctimai qanunlar da təbiət qanunları qədər obyektivdir. insanların şüurundan asılı deyildir. Təbiətdə olduğu kimi, ictimai həyatda və mənəvi aləmdə də labüd qanunlar vardır⁵. Ona görə də N.Q.Çernişevskinin fikrincə ictimai elmlərlə təbiətşünaslıq arasında prinsipcə heç bir fərq yoxdur. Əldə edilmiş dəqiq biliyin miqdarına görə bir-birindən fərqlənən kimya və astronomiya nə həqiqəti dərk etmə yoluna və üsuluna görə, nə də əldə etdikləri biliklərin həqiqiliyinə görə bir-birindən seçilmir. Kimyanın kəşf etdiyi qanunlar da astronomiyanın kəşf etdiyi qanunlar qədər həqiqi və obyektivdir. Eyni sözü hazırda ictimai elmlər haqqında da demək

¹ Вах: Н.Г.Чернишевский. Полная собрание сочинения, т. XV, сәh. 121.

² Yenə orada, IV cild, sәh. 70.

³ Yenə orada, II cild, sәh. 165.

⁴ Д.И.Писарев. Полное собрание сочинений в шести томах, т. 3, 1894, сәh. 339

⁵ Вах. Н.Г.Чернишевский. Полная собрание сочинения, т. II, сәh. 165.

lazımdır, onların da kəşf etdiyi qanunlar kimya və astronomiyanın qanunları kimi həqiqi və obyektivdir¹.

N.Q.Çernışevski “İncəsənətin gərçəkliyə estetik münasibəti” əsərinin müqəddimələrindən birində bizim biliklərimizi subyektiv hesab edən, hissi idrak formalarımızın predmetlərin gərçəklikdəki varlığı ilə oxşarlığını, həqiqətən mövcud olan predmetlərin və onların mahiyyət və keyfiyyətlərinin dərk olunmasını inkar edən, obyektiv aləmin özündə heç bir qanunun və səbəbiyyətin olmadığını və deməli, bizim təfəkkür qanunlarının subyektivliyini qəbul edən Kant və onun sonrakı davamçılarını kəsgin tənqid atəşinə tutaraq (bunu o, Feyerbaxın təsiri ilə edirsə də, ondan xeyli irəli gedir) göstərir ki, təfəkkür qanunları obyektiv aləmin əzəli qanunlarının inikasından başqa bir şey deyildir. Hələ Gertsen göstərdi ki, “təfəkkür qanunları varlığın dərk edilmiş qanunlarıdır”², “... tarixin inkişaf qanunları məntiq qanunlarına əks deyildir”³. O, Oqaryova yazdığı məktublarının birində bu fikri bir qədər də qabarıq göstərir. “Məntiq onunla lovğalanır ki, o, təbiəti və tarixi yaradır. Lakin təbiətin və tarixin böyüklüyü ondadır ki, onların buna ehtiyacı yoxdur, daha artıq, onlar özləri məntiqi yaradırlar”⁴, təfəkkürün qanunları dünyanın qanunlarını nəyidir”⁵.

Rus materialistlərinin fikrincə, qanunlar ümumilik dərəcəsinə görə ümumi və xüsusi qanunlara ayrılır. İdrak və praktiki fəaliyyət üçün ümumi qanunların bilinməsi də xüsusi qanunların bilinməsi qədər əhəmiyyətlidir, çünki bir tərəfdən, bu bölgünün özü nisbi olduğundan, ayrı-ayrı qanunlar müxtəlif şəkildə təzahür edə bilər, digər tərəfdən, “ümumi qanun məlum olduqda siz onu xüsusi halda təkcə başqa hadisələrlə analogiyaya görə yox, məntiqi zərurət əsasında axtarırsınız”⁶. Məntiqi zərurət isə, yuxarıda gördüyümüz

¹ Yenə orada, VII cild, səh. 259.

² А.И.Герцен. Избранные философские произведения, т. I. с. 109.

³ Yenə orada II cild, M., 1946, cəh. 59.

⁴ Yenə orada I cild, cəh. 318.

⁵ Yenə orada, səh. 292.

⁶ А.И.Герцен. Избранные философские произведения, т. I. с. 103.

kimi, gerçək aləmdən zərurətin inikasıdır. Ümumi qanunlarla xüsusi qanunların düzgün uzlaşdırılması, onlar arasındakı nisbətin düzgün müəyyən edilməsi elmi biliyin müvəffəqiyyətli inkişafının əsas şərtlərindəndir. Xüsusi qanunları ümumi qanun altına sala bilmədikdə, təbiət elmlərində hər cür tədqiqat çətinləşir və son dərəcə uzanır¹. N.Q.Çernişevskinin bu fikrini, müsbət cəhətlə yanaşı, məsələni bir qədər bəsit şəkildə izah edir. Ümumi qanunları xüsusi qanunlar məcmusu kimi başa düşmək (əlbəttə, hər bir halda bu adlar altında konkret qanunlar başa düşmək şərtilə) bu iki tip qanunlar sistemi arasındakı dialektikanı mexanikləşdirmək deməkdir.

Təbiət və cəmiyyət qanunlarının hər ikisinin obyektiv xarakterə malik olmasını göstərməklə bərabər, rus materialist mütəfəkkirləri insan cəmiyyətinin spesifik qanunlarını inkar edən, onun da təbiətin başqa hissələri kimi mexaniki, fiziki, kimyəni qanunlara tabe olduğunu söyləyən nöqteyi-nəzəri ciddi tənqid etmişlər.

A.İ.Gertsen oğluna yazdığı məktublardan birində onun kitabçasında rəhbər tutduğu baxışa qarşı çıxaraq yazır: “Sənin kitabçada hər şey çox sadə bir prinsipə əsaslanır: insan bədənsiz hərəkət edə bilməz, bədən isə fiziki aləmin ümumi qanunlarına tabedir. Buradan o nəticə çıxır ki, üzvi həyat onu əhatə edən sonsuz kimyəvi və fiziki laboratoriyada hadisələrin məhdud sırasıdır. Bu sırada isə şüura qədər inkişaf etmiş həyat elə bir cüzi yer tutur ki, təbiətin ümumi qanunlarından istisna hesab etmək və ona qanundan kənarında duran hər hansı subyektiv özbaşınalıq təlqid etmək mənasızlıq olardı².”

A.İ.Gertsenin fikrincə, insan ictimai bir varlıq olmaqla, ümumiyyətlə, canlıların tabe olduğu sırf bioloji qanunlardan başqa spesifik ictimai qanunlara da malikdir. Belinski göstərir ki, “bəşəriyyət həyatı öz-özündən zəruri qanunlar əsasında inkişaf edir. Ona görə də tarixi bir elm kimi inkar etmək, cəmiyyətin inkişafında dəyişməz qanunları rədd etmək və insanın taleyində kor təsadüfün

¹ Вах: Н.Г.Чернышевский. Избранный философские сочинения, т. III., səh. 253-254.

² А.И.Герцен. Избранные философские произведения, т. II., М., 1948 səh. 138.

mənasız özbaşınalığından başqa bir şey görməmək deməkdir”¹. Aydın ki, tarix sahəsində bütün xırda, cüzi, təsadüfi olan şey başqa cür də ola bilərdi; lakin tarixdə, xalqların gələcəyinə təsiri olan böyük hadisələr olduğundan başqa cür (əlbəttə, təzahür müxtəlifliyi cəhətdən yox, onların başlıca mənası cəhətdən) ola bilməz. Məsələn, Böyük Pyotr Peterburqu Şlisselburqun yerində, yaxud bir qədər də yuxarı, yəni dənizdən aralı tikdirər. Peterburqu yox, Reveli, yaxud Rıqanı paytaxt edə bilərdi. Bütün qazbunlarda təsadüflər və müxtəlif şərait böyük rol oynamışdır. Lakin işin mahiyyəti onda idi ki, Rusiya Avropa ilə asan və əlverişli əlaqəyə girmək üçün mütləq dəliiz yerləşən paytaxta malik olmalı idi. Bu, təsadüfi deyil, Rusiyanın inkişafı zərurətindən irəli gələn bir tələb idi². E.Q.Belinski F.Lorensin “Ümumi tarixə dair dərslik” əsərinə yazdığı rəydə yuxarıda şərh etdiyimiz fikirlərini bir növ ümumiləşdirilmiş şəkildə ifadə edir: “Elm kimi, tarixin mahiyyəti bəşəriyyət haqqındakı anlayışı ideal şəxsiyyət səviyyəsinə yüksəltməkdən ibarətdir ki, bu “ideal şəxsiyyətin” xarici tələbində zəruri ağılabatan və əbədi olanın təsadüfi, ixtiyari və keçici olanla mübarizəsi və bu “ideal şəxsiyyətin” irəliyə hərəkətində zəruri, ağılabatan və əbədi olanın təsadüfi, ixtiyari və keçici olan üzərində qələbəsi göstərsin. Bəli, tarixin vəzifəsi bəşəriyyəti bir fərd, bir şəxsiyyət kimi göstərməkdən və bu “ideal şəxsiyyətin” tərcümeyi-halı olmaqdan ibarətdir. Bəşəriyyət məhz “ideal şəxsiyyətdir”: *“şəxsiyyət – bir ona görə ki, onun özünün Məni, özünün şüuru vardır, hərçənd, bu, bir şəxs yox, çoxlu şəxslər tərəfindən ifadə edilir; insan kimi onun da özünün yaşı var, özünün inkişafı, irəliyə hərəkəti var; idealdır ona görə ki, onun mövcud olmasını empirik surətdə, inanmayana barmaqla göstərərək: “budur bəşəriyyət, bax” deməklə sübut etmək olmaz”*³.

Təbiət və cəmiyyət qanunlarının obyektivliyini qəbul etməklə yanaşı, inqilabçı demokratlar bu qanunların insanlar tərəfindən dərk olunmasını və hətta məqsədəuyğun şəkildə istifadə olunmasını da göstərirlər. Bu məsələdə onlar bir-birinə zidd olan iki nöqtəyi-nəzərə

¹ Н.Г.Чернишевский. Избранный философские сочинения, т. II., сәh. 138.

² Yenə orada, сәh. 287.

³ В.Г.Белинский. Избранный философские сочинения, т. I., сәh. 379.

qarşı mübarizə aparmışlar. Onlardan biri fatalizm, digəri isə volyuntarizmdir.

Hegelin Rusiyadakı davamçıları olan Şeviryev, Qreç, Yurkeviç, Poqodin, Katkov və başqaları materializmlə mübarizədə sübut etməyə çalışırdılar ki, aləmdə hər şey gözə görünməz bir qüvvə, “allah”, “dünya ruhu”, “tale” tərəfindən müəyyən edilir, insanlar bu “ilahi qurğu” qarşısında acizdirlər, onlar yer üzündə müəyyən edilmiş həyat tərzini dəyişdirə bilməzlər. Bununla da Şeviryev və K⁰ mövcud ictimai quruluşun və insanlar arasındakı mövcud münasibətlərin allah tərəfindən təyin edildiyini və ona görə də əbədi olduğunu təbliğ edir insanları bu quruluşa sözsüz tabe olmağa və ümidlərini o dünyaya bağlamağa çağırırlar.

Bu cür fatalist təlimin zərərli və mürtəcə mahiyyətini açaraq, N.Q.Çernişevski göstərir ki, tale haqqındakı təlimi adətən fatalizm adlandırırlar. Tale dedikdə isə ümumiyyətlə aləmdə baş verən bütün hadisələri guya idarə edən kor bir zərurət başa düşülür. Müxtəlif fəlsəfi və dini-mistik təlimlərdə tale sözü cürbəcür mənalarda işlənsə də, nəticə etibarlı ilə onların hamısının mahiyyəti hadisələrin qabaqcadan müəyyən edilməsini və ona görə də heç cür dəyişdirilə bilməməsini qəbul etməkdir. Məsələn, bir halda tale dedikdə elə əvvəlcədən təyin edilmə nəzərdə tutulur ki, burada hadisənin baş verməsi üçün səbəbin olub-olmaması, yaxud nə vaxt olması vacib deyildir; ikinci halda tale dedikdə hadisələrin səbəbiyyət qanununa müvafiq surətdə baş verməsi başa düşülür. Bu səbəbiyyət qanunu özü isə allahın iradəsi məhsuludur. Lakin allah bir dəfə təbiəti bu qanuna tabe olmağa məcbur etdikdən sonra həmin səbəbiyyət qanununu o, özü də poza bilmir. Ona görə də hər şey allahın qabaqcadan müəyyən etdiyi yol və üsullu baş verir¹.

Göstərilən bu nöqteyi-nəzərə qarşı çıxaraq, N.Q.Çernişevski yazır ki, aləmi bəzi fəlsəfi məktəblərin iddia etdiyi kimi, tale, yaxud təsadüf yox, şeylər arasındakı daxili əlaqə və bu şeylərin münasibətindən doğan kainat qanunları idarə edir. Guya aləmi idarə

¹ Burada N.Q.Çernişevski təbiətdəki qanunauyğunluğu fatalistcəsinə izah edən, lakin heç bir ilahi qabaqgörənlikdən bəhs etməyən təlimləri (məsələn, fransız materialistləri) nəzərdən qaçırır.

edən tale və təsadüf haqqındakı təlim dünya sistemi haqqında materialist təlimə ziddir.

N.Q.Çernişevski daha sonra göstərir ki, doğrudur, təbiət qüvvələri kor-korana fəaliyyət göstərərək rast gəldiyi hər şeyi süpürüb atır. Məsələn, daşmış çaylar, tufanlar, ildırımlar bu cür təsir edirlər. Lakin insan bütün təbiəti əhatə edən zəruri qanunlarla labüd mübarizəyə girişmir, təbiəti öz tələblərinə uyğun şəkildə dəyişdirmək məqsədilə onun qanunlarının təsirinin nəticəsini müxtəlifləşdirir. Bu isə ancaq onların təsir şəraitini dəyişdirməklə mümkündür. “Əkinçi... daim təbiətlə mübarizə aparır”. Əlbəttə, bəzən quraqlıq, dolu, şaxta, yağış və s. əkinçinin əməyinin nəticəsini məhv edir, lakin burada heç bir zərurət yoxdur, bu ancaq təsadüfdür. Məhz ona görə də əvvələn, bu cür təsadüflər daim təkrar olan deyil, ancaq keçicidir; ikincisi, əkinçinin mübarizəsi nə qədər güclü olarsa, yəni yuxarıda göstərilən təsadüflərə qarşı onun mübarizəsi nə qədər ardıcıl olarsa bol məhsulun əldə edilməsi o qədər zəruri olar. Bu isə öz növbəsində, ancaq təsadüflər arxasındakı zərurəti, qanunu görmək, onu dərk etmək və məqsədlərimiz üçün istifadə etməklə mümkün olacaqdır¹. Deməli, insanlar obyektiv qanunları dərk edə bilər. Onların təsir şəraitini dəyişdirməklə təzahürünü məqsədəuyğun istiqamətə yönəldə bilər. “Təbiətin və ruhun qanunlarına müvafiq və onların köməyi ilə hərəkət etməklə, insan gerçəkliyin onun söylərinə uyğun olmayan hadisələrini tədricən dəyişdirə bilər və beləliklə də öz həyatının yaxşılaşması və öz istəklərinin yerinə yetməsi işində tədricən çox ciddi müvəffəqiyyətlər əldə edə bilər”².

Lakin bu dediklərimizdən Çernişevski o nəticəni çıxarmır ki, insan öz hərəkətlərində tamamilə azaddır, onun davranış və fəaliyyəti iradəsilə, istək və arzuları ilə təyin olunur. Əksinə, bu nəticəyə gələnləri o çox müstəqil edir və hesab edir ki, insanın iradəsi də, ümumiyyətlə mənəvi (ictimai mənada – Ç.Ə.) aləmin bütün hadisələri də müəyyən səbəblər üzündən qanunauyğun surətdə meydana gəlir.

¹ Вах: Н.Г.Чернишевский. Полная собрание сочинения, т. II, сәh. 179-180.

² Н.Г.Чернишевский. Полная собрание сочинения, т. III, сәh. 228.

Kant və Şopenhayerin Rusiyadakı davamçılarından olan subyekpiv (İdealist-volyuntaristlər Drujinin, Botkin, Çiçerin, Kavelin və başqaları təbiət və cəmiyyət qanunlarının obyektivliyini qəti inkar edir, onları insan zəkasının məhsulu hesab edirlər. Zəka dedikdə isə ümumiyyətlə insan zəkası deyil, seçilmiş, tənqidi düşünən şəxsiyyətlərin zəkasını nəzərdə tuturlar. Çiçerin hesab edir ki, bütün içtimai həyat və dövlət onun başında duran çardan asılıdır, onun iradəsilə müəyyən olunur. Ona görə də tarixin uzun yolu da həmin şəxsiyyətlərin fəaliyyətinin inkişafından ibarət olmalıdır¹.

Feyerbax “Fəlsəfədə antropoloji prinsip” adlı əsərində sanki məhz bu cür fikirlərə cavab olaraq yazır ki, məlum olduğuna görə, mənəvi aləmin hər bir hadisəsi bir-birindən və xarici şəraitdən səbəbiyyət qanunu üzrə baş verir. Ona görə də, əvvəlki hadisələrdən və xarici şəraitdən doğmayan səbəbsiz hadisənin olduğunu iddia edən bütün nöqtəyi-nəzərlər saxtadır. İnsanın hər hansı bir hərəkətini sadəcə olaraq onun istəyi ilə izah etmək olmaz. Çünki insanın yaxşı yaxud pis hərəkəti mütləq mənəvi və ya maddi bir səbəbdən bəlkə də onların hər ikisilə birlikdə doğmuşdur, insanın istəyi isə bu səbəbiyyət əlaqəsini müşayiət edən subyektiv bir momentdir. İnsanın iradəsinin tamamilə azad olduğunu göstərmək üçün belə bir misaldan istifadə edirlər ki, yuxudan duranda adamın sağ və ya sol ayağı üstünə qalxması onun öz istəyindən asılıdır.

Lakin bu fikir ancaq səthi düşüncənin məhsuludur. Əslində adamın hansı ayağı üstünə qalxması müəyyən səbəblərdən asılıdır. Əgər heç bir başqa xüsusi səbəb təsir göstərmirsə, onda adam bədəninin anatomik vəziyyətindən asılı olaraq asan və əlverişli tərəfə qalxacaqdır. Xüsusi bir səbəb təsir göstərdikdə isə adam əlverişsiz tərəfə də qalxa bilər. Lakin bu onun iradəsinin tam azadlığına dəlalət etmir. Bu ancaq onu göstərir ki, yaranmış ikinci səbəb birincidən güclü olduğundan insanın fəaliyyəti də onun təsiri altında müvafiq surətdə dəyişmişdir. “Bizim iradə adlandırdığımız hadisə özü səbəbiyyət əlaqəsi ilə bağlı olan hadisələr və faktlar sırasında bir halqadır. Çox tez-tez bizdə müəyyən iradə hərəkətinin yaranmasının

¹ Вах: Б.Цичерин. *Областные учреждения в России*, б. XVII Б., М., 1856, сәһ. 339.

ən yaxın səbəbi fikir olur. Lakin iradənin müəyyən meyli də yalnız müəyyən fikir tərəfindən yaradılır; fikir necədirsə iradə də elədir. Lakin bəs nə üçün başqa bir fikir deyil, məhz bu fikir səbəb olmuşdur? Yenə də hər hansı bir fikirdən, hər hansı bir faktdan, bir sözlə hər hansı bir səbəbdən. Buna bənzər hallarda fizika və kimya nə deyirsə, bu halda psixologiya da onu deyir: əgər müəyyən bir hadisə baş vermişsə, onda onun səbəbini axtarmaq lazımdır, boş cavabla kifayətlənmək olmaz: bu heç bir xüsusi səbəb olmadan öz-özünə baş vermişdir”. Bu cavabla “yalnız əsil səbəbin axtarılmasındakı tənbellik ört-basdır edilir”¹.

V.İ.Lenin “Materializm və empiriokritisizm” əsərində subyektivizmin N.Q. Çernişevski tərəfindən verilən tənqidini çox yüksək qiymətləndirərək yazır ki. “Çernişevskinin və habelə hər bir materialistin fikrincə, təfəkkür qanunlarının əhəmiyyəti təkcə subyektiv əhəmiyyətdən ibarət deyildir, yəni təfəkkür qanunları obyektlərin gerçək mövcudiyət formalarını əks etdirir, bu formalardan fərqli olmaq deyil, bunlara tamamilə uyğundur. Həqiqətdə, bizə səbəbin hərəkətlə rəbitəsi kimi görünən şey vardır, təbiətin obyektiv səbəbiyyəti və ya zərurəti vardır”².

Beləliklə, biz görürük ki, N.Q.Çernişevski həm fatalizmin, həm də volyuntarizmin qeyri-elmiliyini görmüş və onların hər ikisinin əsaslı tənqidini vermişdir. İlk baxışda bir-birinə zidd görünən, bu nöqteyi-nəzərlərin hər ikisi zərurət və azadlıq kateqoriyalarının bir-birini inkar və rədd edən kateqoriyalar kimi qəbul edilməsi məhsuludur. Mütləq zərurəti qəbul edib azadlığı inkar edənlər fatalistlər, əksinə, mütləq azadlığı, özbaşınalığı qəbul edib zərurəti: inkar edənlər volyuntaristlərdir. N.A.Dobrolyubov fatalizmlə volyuntarizmin əsassızlığını və ictimai zərərini çox aydın görmüş, insanların da qanunauyğunluğa tabe olduğunu qeyd etməklə bərabər onların şüurlu fəaliyyətinin rolunu da göstərmişdir. “Tarixi inkişafın dəyişməz qanunlarını qəbul etməklə insanlar düşünmürlər ki, onlar tarixi ixtiyarı surətdə dəyişdirə bilərlər, onlar özlərini şəraitin təsirindən xilas olmuş hesab etmirlər. Lakin eyni zamanda onlar heç

¹ Н.Г.Чернышевский. Избранный философские сочинения, т, III., səh. 211-212.

² V.İ.Lenin əsərləri, XIV. cild, səh. 378.

də fəaliyyətsizliyə və hissizliyə qapanırlar, çünki öz əhəmiyyətlərini də başa düşürlər. Onlar özlərinə məşinin çarxlarından biri kimi, dünya hadisələrinin gedişini idarə edən şərtlərdən biri kimi baxırlar. Dünya hadisələri əlaqədə və müəyyən qarşılıqlı tabelikdə olduqları kimi insanlar da zərurətə, şeylərin gücünə tabedirlər; lakin bu tabelikdən kənarında – onlar heç bir qibləgaha boyun əymirlər, onlar bütün təsadüfi meydana gələn iddialara qarşı öz hərəkətlərinin müstəqilliyini və tam hüquqluğunu qoruyurlar”¹.

N.A.Dobrolyubovun fikrincə, ictimai həyat qanunları öz-özlüyündə əbədi və mütləq deyildir. Keçmiş həyatın qanunları olduqlarına görə biz onları ən kamil qanunlar hesab edib, başqa qanunların olacağını inkar edə bilmərik. Əksinə, biz daha yaxşı qanunların olmasına çalışmalıyıq².

“..Təbiət bizə fakt verir, bizim işimiz onu öyrənməkdən, şüura bəlli etməkdən, onun qanunlarını açmaqdan ibarətdir³”

Beləliklə, biz görürük ki, XIX əsr rus materializmi xarici aləmdəki, xüsusilə ictimai həyatdakı obyektiv zəruri qanunauyğunluğu göstərməklə yanaşı, insanların onları dərk edə bilməsini və hətta məqsəduyğun surətdə istifadə etməsini də qəbul etmişdir. Bu materializmin nümayəndələri azadlıq anlayışını da insanın məhz bu fəalyyəti ilə izah edirlər.

A. İ. Kertsen fransız materialistlərdən və Feyerbaxdan xeyli irəli gedərək insana tək-cə fizioloji varlıq kimi yox, eyii zamanda sosioloji bir varlıq kimi baxır. Fiziologiyanın vəzifəsi hüceyrənin həyatını tədqiq etməkdən ibarətdirsə, sosiologiyanın vəzifəsi insanı heyvan aləmindən ayrıldıqdan sonra tədqiq etməkdir. Sosiologiya üçün “..İnsan, hər şeydən əvvəl, mənəvi, yəni öz şüuru və öz zəkası daxilində öz hərəkətlərini təyin edəcək azadlığa malik ictimai bir varlıqdır”⁴. İnsan təbiətlə mübarizədə inkişaf edir, onun “yenilməz” qüvvələrinin sirrini açıb özünə tabe edir. Ona görə də “tarixin

¹ Н.А.Добролюбов. *Избранные философские сочинения*, 1945, сәh. 278.

² Вах. Н.А.Добролюбов. *Сочинения*, т., II cild, сәh. 100.

³ А.И.Герцен. *Полное собрание сочинений и писем*, т., IX, сәh. 169.

⁴ А.И.Герцен. *Письма к сыну, А.А.Герцену. избранные философские произведения*, т., II., сәh. 280.

inkişafı insan şəxsiyyətinin dalbadal köləlikdən, məhkumluqdan daim azad olmasından başqa bir şey deyildir; bu proses nəticəsində zəka və fəaliyyət arasında tam uyğunluq yaranır və bu uyğunluqda insan özünü azad hiss edir»¹. “Tarix azadlığın zərurətdə inkişafıdır”².

A.İ.Kertsen azadlığın təkcə ictimai tərəfini deyil, eyni zamanda onun əxlaqi tərəfini də müəyyən etmişdir. “Mənəvi aləm nə qədər yetkin, şüurlu olarsa, o qədər xarici zərurətdən azad olar”³, yəni insan öz hərəkət və davranışlarının səbəblərini nə qədər yaxşı bilsə, onun hərəkəti o qədər azad olar.

Rus mütəfəkkirləri azadlığın əldə edilməsində başlıca vasitə olaraq elmin inkişafını göstərirlər, çünki elm “şeylərin əlaqəsini, onların qanunlarını və qarşılıqlı təsirini açır”⁴. Elmi bilik vasitəsilə təbiət və cəmiyyət qanunlarının öyrəndikdən sonra onların birincinin xarakterindən, yəni ictimai mənafeyə nisbətindən asılı olaraq, onlara nəzərən insanlar öz hərəkətlərini tənzim edirlər.

Azadlıq və zərurət kateqoriyalarının qarşılıqlı münasibətini ümumiyyətlə düzgün həll etsələr də, məsələnin başlıca cəhəti - azadlığın tam mənada azadlıq olması üçün qarşılıqlı yardım və birgə fəaliyyət münasibətlərinin yaradılması zərurəti – rus materialistlərinin fəlsəfəsində də axıra qədər düzgün həll edilmir. Bu da öz növbəsində, rus mütəfəkkirlərinin ictimai həyat hadisələrinin izahında soN nəticədə idealist mövqedə durmaları ilə izah edilir. Yuxarıda biz artıq gördük ki, onlar ictimai həyatın qanunauyğun bir proses olduğu fikrini çox ciddi surətdə müdafiə edirdilər. Lakin ictimai həyatın inkişafında həlledici amil olaraq elmin inkişafını, şəxsiyyətin intellektual təkmilləşməsini irəli sürməklə onlar da idealizmdən yaxa qurtara bilmirlər. V.İ.Leninin Çernişevski haqqında dediyi sözləri ümumiyyətlə inqilabçı - demokratik materialistlərə şamil etsək, deməliyə ki, onlar mükəmməl fəlsəfi materializm səviyyəsində duraraq, yeni kantçıların, pozitivistlərin, maxistlərin və başqa dolaşıqçıların cəfənk fikirlərini ata bilmişlərsə

¹ Вак. Yenə orada. səh. 282.

² Yenə orada. səh. 283.

³ Yenə orada. I cild. səh. 272.

⁴ А.И.Герцен. Письма к сыну, А. А.Герцену. Изобрани философию произведения, т., II., səh. 299.

də, rus ictimai həyatının geriliyi üzündən onlar dialektik materializm səviyyəsinə yüksələ bilməmişlər, daha dəqiq desək, yüksələ də bilməzdilər¹.

Marksizmə qədərki fəlsəfədə qanun probleminin qoyuluşu və onun ayrı-ayrı fəlsəfi məktəblər tərəfindən həlli belə idi. Göründüyü kimi, təbiət qanunlarının izahında məsələnin düzgün həllinə az-çox yaxınlaşmış mütəfəkkirlər olmuşsa da, ictimai həyatın izahında, onun bir quruluşdan başqasına keçmə səbəbinin izahında marksizmə qədərki filosofların hamısı istisnasız olaraq idealist mövqedə durmuşlar.

Obyektiv idealistlər (Platon, Hegel və b.) cəmiyyətin inkişafını obyektiv mütləq ideyanın inkişafı nəticəsi kimi izah edirlər. Cəmiyyət əsil aləm olan “ideyalar aləminin” kölgəsindən (Platon), mütləq ideyanın öz inkişafının mərhələsindən (Hegel) başqa bir şey deyildir, onun öz inkişafında tabe olduğu qanunlar, zərurət, səbəbiyyət və s. öz növbəsində “ideyalar aləminə”, mütləq ideyanın öz inkişafına xas olan qanunlar, zərurət və səbəbiyyətdir. Cəmiyyət həmin ideyanın inkişafında bir mərhələ olduğu üçün onun inkişafı da mütləq ideyanın qanunları əsasında baş verir.

Subyektiv idealistlərin (Berkli, Yum, maxistlər) fikri prinsipə obyektiv idealistlərin fikrindən o qədər də fərqlənir. Onlar da xarici aləmi tabe olduqları qanunları şüurun məhsulu hesab edirlər. Lakin bunların “şüuru” insandan ayrılmış, mütləqləşdirilmiş şüur – mütləq ideya deyil, insanın, subyektin şüurudur. Onların fikrincə, xarici aləm insanın duyğularının məcmusudur, biz onu dərk edəndə ancaq özümüzün duyğularımızı dərk etmiş oluruq. Guya insan şüurunun məhsulu olmayan və materiyanın özünə məxsus olan heç bir qanun, zərurət yoxdur. Həmin qanunları, zərurəti materiyyaya insan diktə edir, o, təbiət və cəmiyyət qanunlarının yaradıcısıdır. Bu fikir bütün subyektiv- idealist təlimləri vahid ox ətrafında birləşdirir.

Təbiətan izahında ardıcıl materialist mövqe tutan filosofların (Spinoza, fransız materialistləri, Feyerbax və b.) cəmiyyət həyatının izahındakı idealizmi ictimai inkişafın maddi səbəbini görməmələrindəndir. Onların fikrincə, cəmiyyətin dəyişdirmək,

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 378.

ədalətli və mükəmməl bir quruluş yaratmaq üçün elmi, ictimai biliyi inkişaf etdirmək lazımdır, hər bir insan öz şəxsiyyətinin intellektual təkmilləşməsi ilə məşğul olmalıdır. Ancaq elmin yüksək inkişafı cəmiyyət həyatındakı ədalətsizliyi, geriliyi, bərabərsizliyi aradan qaldırmağa imkan verir.

Gördüyümüz kimi, onlar səbəbi nəticə ilə izah etməyə çalışırlar. F.Engels dəfələrlə qeyd etmişdir ki, elmin, biliyin inkişafı cəmiyyətin maddi tələbatından asılıdır. İstehsal təcrübəsi və onun qarşısında duran tələbat elmin inkişafının başlıca hərəkətverici qüvvəsidir. Aydın ki, öz növbəsində elmin inkişafı da əməli fəaliyyətin dərinləşməsinə və genişlənməsinə kömək edir. Deməli, onlar ideya səbəbini əsas qəbul etdikləri halda ideya səbəbi özü maddi səbəbdən asılıdır. V.İ.Leninin sözləri ilə desək, marksizmə qədər olan sosioloji "...nəzəriyyətlər olsa-olsa, insanların tarixi fəaliyyətinin ancaq ideya səbəblərini nəzərdən keçirib, bu səbəblərin nədən irəli gəldiyini tədqiq etmirdi, ictimai münasibətlər sisteminin inkişafındakı obyektiv qanunauyğunluğu görə bilmirdi, bu münasibətlərin köklərini maddi istehsalın inkişaf dərəcəsində görmürdü"¹.

Bununla belə, göstərmək lazımdır ki, ictimai həyat hadisələrinin izahında belə markoizmə qədər bu və ya digər məsələ haqqında müəyyən düzgün fikir söyləyən mütəfəkkirlər olmuşlar. Lakin bu fikirlər əsasən bıranlı, yarımçıq və qeyri-ardıcıl xarakter daşmış, ictimai həyatın izahında əsas məsələ olan ictimai varlıqla ictimai şüurun münasibətlərinə toxunmamışdır. Məsələn, ingilis iqtisadçıları A.Smit və D.Rikardo cəmiyyətdə olan sinfləri görmüş və onları ictimai istehsaldan alınan gəlirin hissələrinə müvafiq olaraq aşağıdakı üç yerə bölmüşlər: Torpaq rentası götürənlər – torpaq sahibkarları, qoyulmuş kapitaldan alınan gəliri (mənfəəti) götürənlər – sənayeçilər və əmək haqqı alanlar – fəhlələr. D.Rikardo özünün "Siyasi iqtisadın və vergi qoyulmasının əsasları" adlı əsərinin müqəddiməsində yazır: "Torpağın məhsulu, əməyin, maşınların, kapitalın birgə tətbiqi yolu ilə yerin üstündə hasil edilən hər şey cəmiyyətin üç sinfi arasında, yəni – torpaq mülkiyyətçisi, torpağı

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 21-ci cild, səh. 45.

becərmək üçün tələb olunan kapitalın sahibi və öz əməyi ilə torpağı becərən fəhlələr arasında bölünür”¹.

Bərpa dövrünün fransız tarixçiləri Minye, Tyerri, Kizo hətta siniflər arasındakı mübarizəni görmüş və feodal münasibətlərinə qarşı burjuaziyanın mübarizəsini tam qanunauyğun bir hadisə hesab etmişlər. Lakin proletariətlə burjuaziya arasındakı ziddiyyəti onlar düzgün inkişaf xəttindən təsadüfi əyinti kimi qiymətləndirmiş və onun aradan götürülməsini tələb etmişlər. Əlbəttə, bu da onların sinfi mənsubiyyətindən və burjuə məhdudiyətindən irəli gəlir. Məhz bu göstərilən fikirləri nəzərdə tutaraq K.Marks yazmışdır ki: “...nə müasir cəmiyyətdə siniflər mövcud olduğunu açmaq, nə də bunların arasında mübarizə getdiyini açmaq mənim xidmətim deyildir. Burjuə tarixçiləri bu siniflər mübarizəsinin tarixi inkişafını, burjuə iqtisadçıları isə siniflərin iqtisadi anatomiyasını məndən çox əvvəl şərh etmişdir”².

Utopik sosialistlər (Sen-Simon, Ş.Furye — R.Ouen) kapitalizmdə olan bərabərsizliyi, ədalətsizliyi kəsgin tənqid etmiş, bu quruluşun daha mükəmməl bir quruluşla əvəz edilməsini tələb etmişlər. Amma onlar nə bu yeni quruluşu qura biləcək qüvvəni, nə də onu qurmağın yollarını düzgün görə bilməmişlər. Utonistlər ümidlərini kralların, çarların mərhəmətinə və şüurluluğuna bağlamışdılar. Bu oradan irəli gəlir ki, onlar cəmiyyətin inkişaf qanunlarını bilmir, onun inkişafından doğan tələbatı nəzərə almırdılar. Kitablarda yaratdıqları yeni “ictimai quruluşlar” isə onların fantaziyalarının məhsulu idi. V.İ.Lenin yazır ki, “...keçmiş sosialistlər öz baxışlarını əsaslandırmaq üçün müasir rejimdə zülm edildiyini göstərməyi, hər kəsin öz hasil etdiyinə sahib ola biləcəyi bir quruluşun üstünlüyünü göstərməyi, “insan təbiətinə”, düşüncəli-mənəvi həyat anlayışına və sairəyə bu ideal quruluşun uyğun olduğunu göstərməyi kafi hesab edirdilər”³.

“...Marks, böyük utopik sosialistlərin və onların miskin epiqonları olan subyektiv sooioloqların dediyi kimi—insan təbiətinə təkcə sosializm quruluşunun uyğun olduğunu iddia etməklə

¹ Bax: K.Marks və F.Engels. Seçilmiş məktublar, səh. 64.

² Yenə orada.

³ V.İ.Lenin. Əsərləri, 1-ci cild, səh. 152.

kifayətlənməyi də mümkün hesab etmirdi. Marks kapitalizm quruluşunun ...obyektiv təhlili ilə bu quruluşun sosializm quruluşuna çevrilməsi zəruratını sübut edirdi”¹.

Əvvəlki fəsildən görüldüyü kimi, ictimai həyatın bəzi məsələlərinin, xüsusilə bəşər tarixi inkişafının qanunauyğunluğunun, bu qanunauyğunluğun dərk edilməsi zərurətinin və hətta tarixin qanunauyğun prosesinə təsir etməyin və s. məsələlərin həllində bir sıra mütəfəkkirlər məsələnin düzgün həllinə xeyli yaxınlaşmışlar.

Göstərilən bu müsbət fikirlər cəmiyyət hadisələrinin düzgün izahında irəliyə doğru müəyyən addım olsa da məsələnin düyün nöqtəsindən uzaqdır. İctimai həyat hadisələrinin həlli cəmiyyətə görə fəlsəfənin əsas məsələsinin – ictimai şüurun ictimai varlığa münasibəti məsələsinin həllindən asılıdır. Bu axıncı məsələnin izahında isə, deyildiyi kimi, bütün marksizmə qədərki fəlsəfə idealist mövqedə dayanmışdır.

Marksizmin yaranması obyektiv aləm qanunları haqqındakı baxışların inkişafında yeni bir mərhələ təşkil etdi. Ən ümumi şəkildə onun mahiyyəti aşağıdakılardan ibarətdir: 1) qanun və qanunauyğunluq, zərurət, səbəbiyyət və s. materiyadan ayrılmazdır. Materiya bizim şüurumuzdan asılı olmadan, ondan kənar da obyektiv surətdə mövcud olduğu kimi, qanun və qanunauyğunluq, zərurət və s. də bizdən asılı olmadan obyektiv surətdə mövcuddur; 2) obyektiv surətdə mövcud olan qanun və qanunauyğunluq bizim şüurumuzda az-çox düzgün əks etdirilir (az-çox düzgün deyirik, çünki insan idrakı həmişə davam edən nisbi bir prosesdir və o, az biliklilikdən çox biliyə doğru gedir). “Dünya materiyanın qanunauyğun hərəkətidir, təbiətin ən yüksək məhsulu olan idrakımız da bu qanunauyğunluğu yalnız əks etdirə bilər”², 3) materiyanın müxtəlif hərəkət formalarının özünəməxsus spesifik qanunları vardır (əlbəttə, bu, materiyanın bütün hərəkət formalarına aid olan ümumi qanunları inkar etmək deyildir). Bu qanunlar hərəkət formalarının özü kimi aşağıdan yuxarıya, sadədən mürəkkəbə doğru yüksəlmə prinsipinə uyğun olaraq ardıcıl surətdə mövcuddur və həmin ardıcılıqda da

¹ Yenə orada, səh. 153.

² V.İ.Lenin. Əsərləri, 14-cu cild, səh. 172.

tətbiq edilməlidirlər. Hərəkətin hər bir yüksək forması özündən əvvəlki formaların qanunlarını ehtiva edir, lakin onları eyniləşdirmək olmaz; 4) hərəkətin ən yüksək forması olan ictimai həyatın özünün də obyektiv qanunları vardır. Bəşər tarixi, əvvəlki sosiologiyanın göstərdiyi kimi, təsadüflər yığını deyil, qanunauyğun bir prosesdir. Marks bu prosesin materialist anlayışını ilk dəfə vermişdir.

Marks tarixin materialistcəsinə anlaşılmasını kəşf etməklə, yəni materializmi ardıcıl surətdə ictimai hadisələr sahəsinə tətbiq etməklə əvvəlki tarix nəzəriyyələrində olan başlıca nöqsanları aradan qaldırmışdır. “Tarixi materializm ilk dəfə olaraq, kütlələrin ictimai həyat şəraitni və bu şəraitdəki dəyişiklikləri təbii-tarixi bir dürüstlüklə tədqiq etmək imkanı verdi. Marksdan əvvəlki “sosiologiya” və tarixşünaslıq olsa-olsa ora-buradan götürülüb işlənilməmiş faktları toplayır və tarixi proseosi ayrı-ayrı cəhətlərini təsvir edirdi. Marksizm, bütün ziddiyyətli təmayüllərin məcmusunu tədqiq edərək, bunları cəmiyyətin müxtəlif siniflərinin həyat və istehsalının dürüst müəyyən edilə bilən şəraiti kimi götürərək, ayrı-ayrı “üstün” ideyaları seçməkdə və ya bunların təfsirində subyektivizmi və özbaşınalığı aradan qaldıraraq, istisnasız olaraq bütün ideya və təmayüllərin köklərini maddi məhsuldar qüvvələrin vəziyyətində aşkara çıxararaq ictimai-iqtisadi formasiyaların törəməsi, inkişafı və dağılması prosesini mükəmməl. hərtərəfli öyrənmək yolunu göstərmişdir”¹.

Ümumiyyətlə subyektiv sosiologiyaya və xüsusən Marksın tarixi materializmini başa düşməyən, daha doğrusu, başa düşmək istəməyən xalqçı Y.Mixaylovskiyə qarşı mübarizədə V.İ.Lenin Marksın bu sahədəki xidməti haqqında yazır: “Necə ki, Darvin heyvan və bitki növlərinə, heç bir rəbitəsi olmayan təsadüfi, “allahın yaratdığı” və dəyişməz bir şey kimi baxmağa son qoymuş və növlərin dəyişməsinə, onların arasında irsilik olduğunu müəyyən edərək, biologiyanı tam elmi zəmin üzərində qurmuşdur. – Marks da cəmiyyətə başda oturanların (və ya, heç fərqi yoxdur, cəmiyyətin və hökumətin) iradəsi ilə hər cür dəyişilə bilən, təsadüfi törəyən və dəyişən bir mexaniki fərdlər aqreqatı kimi baxılmasına son qoymuş

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 21-ci cild, səh. 45-46.

və müəyyən istehsal münasibətlərinin məcmusu olmaq etibarını ilə ictimai-iqtisadi formasiya anlayışını müəyyən edərək, bu formasiyaların inkişafının təbii-tarixi bir proses olduğunu müəyyən edərək sosiologiyanı ilk dəfə elmi zəmin üzərində qurmuşdur”¹.

Bütün əvvəlki şərhimiz bizə məsələnin Marksizm-Leninizm nöqtəyi-nəzərindən necə həll edildiyinin şərhinə keçmək imkanı verir. Lakin bunu etməzdən əvvəl aşağıdakıları qeyd etmək istərdik:

– birincisi, yuxarıdan göründüyü kimi, qanun kateqoriyasının inkişafındakı başlıca müsbət cəhətləri özündə ehtiva edən Hegel fəlsəfəsi və XIX əsr rus materialist fəlsəfəsi məsələnin elmi materialist həlli üçün lazım olan nəzəri fəlsəfi zəmini hazırlamışdı. Məhz bu nöqtəyi-nəzərdən də Marksizmin qanun haqqındakı təlimini bunlardan ayrılıqda, bunlarla heç bir əlaqəsi olmayan, necə deyirlər, boş yerdə yaradılmış bir təlim kimi təsəvvür etmək düzgün deyildir. V.İ.Lenin qeyd etdiyi kimi, “...Marksizmdə “təriqətçiliyə” bənzər heç bir şey yoxdur, yəni dünya mədəniyyətinin geniş inkişaf yolundan kənarında əmələ gəlmiş məhdud nəzəriyyəyə bənzər heç bir şey yoxdur. Əksinə Marksın bütün dahiliyi məhz ondan ibarətdir ki, bəşəriyyətin qabaqcıl fikrinin irəli sürmüş olduğu məsələlərə o cavab vermişdir. Marksın nəzəriyyəsi fəlsəfə, siyasi-iqtisad və sosializmin ən böyük nümayəndələrinin nəzəriyyəsinin doğrudan-doğruya və bilavasitə davamı olaraq meydana gəlmişdir”²;

İkincisi, bütün bunlara baxmayaraq, marksizmin qanun haqqındakı təlimini əvvəlki təlimlərin sadəcə davamı, onların mexaniki birləşməsi kimi də qələmə vermək olmaz. Qanun haqqında marksizm-leninizm təlimi, əvvəlki fəlsəfi sistemlərə əsaslanarsa da, keyfiyyətə yeni təlimdir. Əsərin sonrakı fəslində məhz bu təlimin ətraflı şərhini verilir.

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, I cild, səh. 135.

² V.İ.Lenin. Əsərləri, 19-cu cild, səh. 3.

IV. FƏSİL

MATERIALİST DİALEKTİKADA QANUN KATEQORİYASI

Qanun aləmin obyektiv, mühüm, zəruri, ümumi, davamlı, və təkrarlanan əlaqələrini ifadə edən kateqoriyadır. Bu əlaqələr müəyyən şərait daxilində həmişə hadisənin inkişaf istiqamətini müəyyən edir.

Verilən bu ilin tərifi qanun anlayışının başlıca xüsusiyyətləri haqqında bizdə ancaq ümumi təsəvvür yaradır. Engelsin göstərdiyi kimi, ümumiyyətlə elmdə bu və ya digər prosesə verilən tərifi hadisəni kobudlaşdırır, kasıblaşdırır, çünki hər bir tərifi ən yaxşı halda hadisənin üzündə xüsusiyyətlərini ifadə edir, onun zənginliyi, rəngarəngliyi və müxtəlifliyi isə diqqətdən kənar qalır. Ona görə də hadisənin dərin dialektik mənzərəsini yaratmaq üçün tərifi göstərilən hər bir xüsusiyyət geniş inkişaf etdirilməlidir.

Qanun obyektiv əlaqələrin ifadəsidir

Aləm və onun qanunauyğunluqlarının obyektivliyi məsələsi fəlsəfi cərəyanları bir-birindən ayıran mühüm idrak nəzəriyyəsi məsələlərindən biridir. V.İ.Lenin yazdığı kimi "...təbiətdəki qayda və zərurəti xarici obyektiv aləmin deyil, şüurun, zəkanın, məntiq və sairənin nəticəsi hesab etmək nəinki insan zəkasını təbiətdən ayırır, nəinki birincinin ikinciyə qarşı qoyur, hətta təbiəti zəkanın bir hissəsi sayır, halbuki, zəkani təbiətin kiçik bir hissəsi saymaq lazım idi". "Zərurəti, səbəbiyyəti, qanunauyğunluğu və sairəni təfəkkürün nəticəsi hesab etmək idealizmdir". "Təbiətin obyektiv qanunauyğunluğunu və bu qanunauyğunluğun insan beynində təqribən düzgün əks etdiyini qəbul etmək...", təbiətin zərurətini qəbul etmək və təfəkkür zərurətini onun nəticəsi hesab etmək materializmdir"¹.

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 157-169.

Fəlsəfənin inkişafı tarixinə ötəri bir nəzər göstərir ki, doğrudan da bir sıra məsələlərin bu və ya başqa şəkildə materialist və ya idealist mövqedən həlli dünya və onun qanunauyğunluqlarının obyektiv xarakterinin qəbul edilib-edilməməsindən asılıdır.

Fikrimizi əsaslandırmaq üçün son dövr fəlsəfi məktəblər tərəfindən məsələnin qoyuluşunu bir daha nəzərdən keçirək.

Qanunların təbiətin özünə xas olduğunu inkar edən Kanta görə “fəhm öz qanunlarını təbiətdən almır. bunları ona buyurur... Təbiətin ali qanunvericiliyi bizim özümüzdə, yəni bizim fəhmimizdə olmalıdır və biz ən ümumi qanunları təcrübə vasitəsi ilə təbiətdə axtarmamalıyıq, əksinə, özünün ən ümumi qanunauyğunluğu halında təbiəti bizim hissiyyat və fəhmimizdə olan yalnız mümkün təcrübə şərtlərindən hasil etməliyik”¹.

Təbiət adlandırdığımız hadisələr aləminə qanunauyğunluğu və qaydanı biz özümüz daxil edirik. Əgər bunları qabaqcadan bizim idrak aparatımız təbiətə daxil etməsəydi, sonrakı hadisələrdə onlar tapılmazdı².

Deməli, “...fəhm tək-cə hadisələrin müqayisəsi yolu ilə özünə qayda yaratmaq qabiliyyətindən ibarət deyildir, o, özü təbiət üçün qanunvericidir, başqa sözlə desək, fəhmsiz heç bir təbiət ola bilməzdi, yəni qaydaya müvafiq olaraq hadisələr müxtəlifliyinin sintetik vəhdəti ola bilməzdi, belə ki, hadisələr özlüyündə bizdən kənar da deyil, yalnız bizim hissimizdə mövcuddur³”.

Sözdə biz bəzən Kantın qanunların obyektivliyindən bəhs etdiyinə rast gəlirik. Məsələn, o yazır ki, qaydalar obyektiv olduğundan qanun adlanır⁴. Kant “subyektivlik sözü altında hadisələr aləminə məxsus olmanı, daxili təcrübədə zəruri olmanı başa düşür. Obyektiv mövcudolma özündəşeylərə aid olan qanunların deyil, hadisələr aləmindəki qanunların atributu sayılır. Ona görə də qanunların əsasını obyektiv əlaqə və münasibətlər deyil, şüurun sintetik fəaliyyəti təşkil edir. Məhz həmin sintetik fəaliyyət fəhmi

¹ И.Кант. Прологомены, М., Л., 1934, сәһ. 202-203

² Вах. И.Кант Критика чистого разума, П., 1915, сәһ. 99.

³ Yenə orada, сәһ. 99-100.

⁴ Yenə orada, сәһ. 99.

apriori transsendental formalarının olması sayəsində hadisələrin hissi müxtəlifliyini qanunlar altına salır.

Kant formal olaraq elmlərin sonsuz təkmilləşmə imkanını inkar etmir. Onun fikrincə, müşahidə və analiz getdikcə daha çox hadisələrin daxilinə nüfuz edir və ona görə də təbiət qanunlarının kəşf edilməsi sahəsində bizim nə qədər uzağa gedəcəyimiz məlum deyildir. Lakin bir şey aydındır ki, elmlər nə qədər inkişaf etsə də, onlar quruluşca həmişə məhdud olacaqdır, çünki onların obyektivi bizdən asılı olmayan özündəşeylər aləmi deyil, daxili təcrübə elementləri olan hadisələr aləmidir. Fəhm heç vaxt mümkün təcrübə formalarından başqa heç şeyə nail ola bilməz. Mümkün təcrübə isə özündə şeylərin mahiyyəti haqqında heç bir məlumat verə bilmədiyindən fəhm hadisələr aləmindən kənara çıxma bilməz.

Kant fəlsəfəsinin bu müddəası sonrakı pozitivist fəlsəfənin əsas müddəalarından biri olduğundan, qanunların, zərurətin obyektivliyinin inkarı məsələsi maxizm fəlsəfi sistemlərində daha qabarıq şəkildə qoyulur.

Empiriokritizmin əsasını qoyan E.Max dəfələrlə göstərmişdir ki, məntiqi zərurətdən, məntiqi qanunauyğunluqdan başqa heç bir təbiət zərurət və qanunauyğunluq yoxdur, onlar hamısı bizim idrak aparatımızın məhsuludur.

Max “Mexanika” adlı əsərində yazır ki, təbiətdə heç bir səbəb və nəticə yoxdur, “...səbəbiyyət qanunun bütün formaları subyektiv cəhdlərdən törəyir; təbiətin bunlara uyğun gəlməsinə ehtiyac yoxdur”¹.

Maxizmin digər nümayəndəsi K.Pirsonun fikrincə, qanun və zərurət ancaq anlayışlar aləmindədir, biz isə onları ancaq kortəbii surətdə müəyyən məqsəd üçün qavrayışlar aləminə köçürürük. Qanun və qanunauyğunluğun gerçəklikdə real məzmunu yoxdur, onların məzmunu insan təfəkkürü ilə müəyyən edilir.

Elm qanunları xarici aləm qanunlarından daha çox insan ağılının məhsullarıdır. Pirson göstərir ki, təbiəti insanın ağısı hesab edən materialistlər (bu fikrin özü də düzgün deyildir – Ç.Ə.) unudurlar ki, hadisələrdə onların qəbul etdikləri müntəzəmlik və

¹ Bax. V.İ.Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 161.

mürəkkəblik insanın idrak qabiliyyətinin məhsuludur. “Elmi qanun insanın qavrama və düşünmə qabiliyyətinin yaratdığı qavrayış və anlayışlara aiddir. Onlarla əlaqəsiz onun heç bir mənası yoxdur. Qanun müəyyən qrup həmin qavrayış və anlayışların qarşılıqlı münasibətlərinin və əvəzlənmələrin xülasəsi və qısa ifadəsidir və ancaq insan onu formula edəndə mövcud olur”¹. Elm qanunlarının insandan kənar olan heç bir şeylə münasibəti yoxdur, onlar ancaq insanın qavrama qabiliyyətinin məhsullarıdır².

Empiriokritisizmiş baniləri olan Max və Avenariusdan fərqli olaraq Pirson bu məsələdə ardıcılıq və açıqlıq göstərir. O, heç bir tərəddüdsüz və rəng-boyasız açıqdan-açığa idealist mövqedən çıxış edir. Özünün “Elmin qrammatikası” adlı əsərinin xüsusi bir paragrafını “İnsan təbiət qanununun yaradıcısıdır” adlandıran Pirson bu hissədə əvvəlki fikirlərini bir növ yekunlaşdıraraq göstərir ki, “...sözün elmi mənasında, qanun, mahiyyət etibarlı ilə insan ruhunun, insandan kənar mənəvi olmayan məhsuludur. O öz varlığı ilə insan aqlının yaradıcı qüdrətinə borcludur. İnsan təbiətə qanunlar verir deyən iddiada buna əks olan və təbiət insana qanunlar verir deyən iddiaya nisbətən daha çox mənəvi var”³. Zərurət fikirləşən, düşünən varlığın təbiətindədir, onun idrak qabiliyyətinin məhsuludur. Qanun məntiqi anlayışsız mövcud ola bilməz; o, ancaq həmin anlayışlar, hadisələrlə əlaqələndirildikdə meydana gəlir. Məsələn, təbiət qanunlarını götürək. Pirsona görə, təbiət özü pismən konkret hissi təəssüratlardan, qismən də əvvəldən toplanmış qavrayışlardan quraşdırıldığından təbiət qanunu insan ruhundan asılı olmayaraq “özün-dəşeylərdə” mövcuddur demək mənasızlıqdır. “Əgər təbiət insan üçün onun qavrama və yadasalma qabiliyyətləri ilə müəyyən edilirsə, təbiət qanunlarının mövcud olması da onlarla müəyyən edilir”⁴. “Elm qanunu da—eyni ilə hissi təəssürat kimi—hər hansı bir xarici, bizdən asılı olmayan aləmdə deyil”⁵, bizim özümüzdədir.

¹ К.Пирсон. Грамматика науки, СПб, 1911, сәh. 106.

² Вах. К.Пирсон. Грамматика науки, СПб, 1911, сәh. 106

³ Yenə orada, сәh. 111.

⁴ Yenə orada, сәh. 106.

⁵ Yenə orada, сәh. 108.

Pirson da, Yumun ardınca, hesab edir ki, qanun ona görə bizdən kənarda mövcud olan kimi görünür ki, biz onu bir-mənalı” bir şey adlandırmağa vərdiş etmişik. Əslində isə bu bizim idrak aparatımızın törətməsidir. “İnsan fikri hadisələri təsnif və təbiət qanunlarını formula edərəkən təbiətə zəka elementi daxil edir və insanın kainatda tapdığı məntiq onun özünün fəhmi fəaliyyətinin yalnız inkasıdır”¹.

Empiriokritisizmin digər nümayəndəsi olan İ.Petsoldt fikirlərində öz medeya sələflərindən çox da uzağa getmir və bunu o heç arzu belə etmir. “Saf təcrübə fəlsəfəsinə giriş” əsərində “birmənalılıq qanunu” adı ilə kəşf etdiyi prinsipi o, təbiətə daxil edir. Təbiətdə olan müxtəlif hadisələrin məhz nə üçün “bu cür” olmasını Petsoldt həmin birmənalılıqla izah edir. Özü də birmənalı: prinsipin təbiətin özündə deyil, onu biz özümüz müəyyən edib sonra da təbiətdən ona uyğunlaşmağı tələb edirik. Petsoldtun fikrincə, “biz fərz edə bilmərik ki, təbiət bu cür qeyri-müəy yeni və özbaşına olsun; biz ondan müəyyənlik, qanunauyğunluq tələb etməliyik”². (Kursiv bizimdir – C.Ə.). “Bizim müddəamızın gücü ayrı-ayrı təcrübələr yekunundan alınmır, əksinə, biz təbiətin bu müddəanı qəbul etməsini tələb edirik. Doğrudan da bu müddəa hələ qanun halını almazdan əvvəl bizim üçün artıq bir prinsip olur, biz kerçəkliyə bu prinsiplə yanaşırıq, yəni bu bir postulat olur. Bu müddəa, necə deyərlər apriori, heç bir ayrıca təcrübədən asılı olmayaraq qüvvəyə minir. İlk nəzərdə elə gəlir ki, aprior həqiqətlər təbliğ etmək, bu surətlə də ən səmərəsiz bir metafizikaya qayıtmaq xalis təcrübə fəlsəfəsinə yaraşmaz. Lakin bizim apriorimiz nə psixoloji, nə də metafizik bir apriori olmayıb yalnız məntiqi bir aprioridir”³.

Ümumiyyətlə empiriokritisizmin, xüsusilə Petsoldtun söylədikləri Kantın fikirlərinin (bir qədər də qabağa getsək Berkli və Yumun fikirlərinin) başqa sözlərlə təkrarından başqa bir şey deyildir. Müxtəlif idealist fəlsəfi sistemlər arasındakı fərq bir qayda olaraq ikinci-üçüncü dərəcəli fərqlərdir, əksər hallarda isə ibarə müxtəlifliyinə əsaslanan fərqlərdir. İbarə müxtəlifliyi arxasında isə

¹ Yenə orada, səh. 446.

² V.İ.Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 165.

³ Yenə orada, səh. 165-166.

məzmun eyniliyi gizlənir. Sözdə, ifadə tərzində, bəzi hallarda isə mühüm olmayan məsələlərin həllində onlar bir-birindən az-çox fərqlənsələr də “...əsas məsələdə: təbiətin obyektiv qanunauyğunluğunu inkar etməkdə... onların fikri birdir...”¹. Məhz ona görə də F.Enkelsin Duruş haqqında dediyi sözlər onların hamısına şamil edilə bilər. Onlar “...xarici aləmdən deyil, təfəkkürdən hasil edilmiş prinsiplərdən, təbiət və bəşəriyyətə tətbiq edilməli olan əsas formal müddəasından bəhs” edirlər və beləliklə, təbiət və insan bu müddəalara uyğunlaşmalıdır. Bəs təfəkkür bu prinsipləri haradan alır? Öz-özündənmi². Bəli, bizim yuxarıda adlarını çəkdiyimiz filosoflara görə öz-özündən alır. İşin əslində isə “...təfəkkür heç bir zaman bu formaları öz-özündən hasil edə bilməz, ancaq xarici aləmdən hasil edə bilər. Beləliklə, məlum olur ki, bütün nisbət tamamilə əksinədir: prinsiplər tədqiqatın çıxış nöqtəsi deyil, onun son nəticəsidir; bu prinsiplər təbiətə və bəşər tarixinə tətbiq edilmir, oradan abstraksiya edilir; təbiət, bəşəriyyət prinsiplərə uyğunlaşmır, əksinə, prinsiplər yalnız təbiətə və tarixə uyğun gəldiyi dərəcədə düzgündür, məsələyə yeganə materialist baxış bundan ibarətdir”³.

Fəlsəfi görüşlərində maxizm mövqeyindən çıxış edən görkəmli fransız fizik və riyaziyyatçısı A.Puankarsnin adı ilə də qismən bağlı olan simvollar və ya heroqlaflar nəzəriyyəsi də nəticə etibarını ilə yuxarıda göstərilən nöqtəyi-nəzərə əsaslanır. Məlumdur ki, bu nəzəriyyənin müəllifləri dialektik idrak nəzəriyyəsinə qarşı çıxır və onun inikas prinsipini təkzib etməyə çalışırlar. İnikas prinsipinə görə qanunlar və kateqoriyalar xarici aləmdə mövcud, olan obyektiv proseslərin düzgün, adekvat inikasındır. Buna görə də biz deyirik ki, elm qanunları ümumiyyətlə subyektiv dialektika obyektiv aləm qanunlarının, obyektiv dealektikanın inikasındır. Simvollar nəzəriyyəsi məhz bu prinsipə qarşı çıxış edərək qanunları, kateqoriyaları xarici aləmin inikası deyil, insanların əməli məqsədlər üçün yaratdıqları simvollar, şərti işarələr hesab edir. Bu işarələrin özlərinin isə ifadə etdikləri obyektlərə uyğun gəlib-gəlməmələri haqqında heç bir müsbət və ya mənfi fikir söyləyə bilmərik. A.Puankare “Elmin

¹ Yenə orada, səh. 167.

² Ф.Энгельс. Анти-Дюринг, səh. 34.

³ А.Пуанкаре. Пеносты Науки, е. 1906, səh. 10.

qiyməti” adlı əsərində göstərir ki, “...elm qanunları süni ixtiralar deyil; bu qanunların təsadüfi olduğunu sübut edə bilməsək də, onları təsadüfi hesab etməyə bizim heç bir əsasımız yoxdur.

Lakin insan zəkasının təbiətdə açmaq niyyətində olduğu bu ahəngdarlıq insan zəkasından kənar da mövcuddurmu? Heç şübhəsiz yox: reallığın onu qavrayan, onu görən, onu hiss edən ağıldan tamamilə asılı olmaması mümkün deyildir. Əgər bu cür xarici aləm mövcud olsaydı belə heç vaxt bizə müyəssər olmazdı. Lakin son təhlildə bizim obyektiv reallıq adlandırdığımız bir neçə düşünən varlıq üçün ümumi olan və hamı üçün ümumi ola bilən şeydir; ...bu ümumi cəhət ancaq riyazi qanunlarla ifadə edilən ahəngdarlıq ola bilər”¹.

Ümumiyyətlə götürdükdə isə simvollar nəzəriyyəsinin tərəfdarları—Helmholts və başqaları materializmlə idealizm arasında tərəddüd edir, gah Kantın aqnostisizminə, oradan da subyektiv idealizmə yuvarlanır, gah da maddi aləmin əzəli mövcudluğunu qəbul edir. Burada aşkar bir ziddiyyət meydana çıxır; əgər qanunların kateqoriyaların və sairənin əzəli mövcud olan maddi proses və hadisələrin düzgün inikası olduğu inkar edilirsə, onda həmin maddə proses və hadisələrin özlərinin mövcud olması fikrini nəyə əsasən söyləmək olar? Xarici aləm və onun qanunauyğunluqlarının obyektiv varlığı fikri ictimai idrakın uzun illər inkişafı nəticəsidir. İdrakın bu rolunu inkar etdikdə xarici aləmin özünün mövcudluğunu qəbul etmək mənasızlıqdır. V.İ.Lenin məhz bu zaddiyyəti təhlil edərək göstərir ki, simvollar və ya heroqliflər nəzəriyyəsi aqnosisizmə, oradan da subyektiv idealizmə gətirib çıxarır.

Subyektiv idealizm rus maxistləri Yuşkeviç. Boqdanov, Bazarov və başqalarının yazdıqları çoxlu əsərlərin hamısından qırmızı xətt ilə keçir. Xüsusilə onlar simvollar nəzəriyyəsinin toruna düşmüşlər. Yuşkeviç “məşhur” “Marksizm fəlsəfəsinə dair xülasələr” məcmuəsindəki məqaləsində göstərir ki, idrak empirio simvolikdir və öz inkişafında getdikcə daha yüksək simvolizasiyalı empirio simvollara doğru gedir. Həmin bu empirio simvollar da guya bizim təbiət qanunu adlandırdığımız şeylərdir. Hadisələrin öz axınında heç

¹ Вак. Марксизм. Очерк марксистской философии, СПб, 1903, сәh. 176.

bir qayda və qanunauyğunluq yoxdur, onları təbiətə bizim idrakımız daxil edir¹. Bir sözlə, onun nəzərində bütün xarici aləm, təbiət və təbiət qanunları və s. bizim idrakımızın simvollarıdır.

Boqdanov da “Empiriomonizm” əsərində Berkli və Yum dövründən başlanan xətdən kənara çıxıb bilmir. Səbəbiyyət məsələsində o demək olar ki, tamamilə Yum və ondan sonrakı subyektivistlərin fikirlərini təkrar edərək yazır ki, səbəbiyyət əlaqəsi insan idrakının ən gözəl məhsuludur, həm də ümumi qanun olan səbəbiyyət insan zəkasının təbiətə verdiyi ən yüksək qanunlardandır. Boqdanovun tək özünün deyil, həm də bütün pozitivizmin (empiriokritisizm də pozitivizmdir) nöqtəyənəzərini açıq göstərən aşağıdakı sözləri çox xarakterikdir. “... Müasir pozitivizmin fikrincə, səbəbiyyət qanunu ancaq hadisələri dərk etmək vasitəsilə qırılmaz bir sıraya düzmək üsuludur, yalnız təcrübənin koordinasiya formasıdır². Nəhayət, o, “Empiriomonizm” əsərində öz fikrini daha aydın şəkildə deyir. Qanunlar bizə heç də təcrübədən bəlli olmur. yəni onların əsasında təcrübənin də əsası olan xarici aləm durmur, onları təfəkkür yaradır, sonra da təcrübəni ahəngdar, səlissəklə salmaq, onu vəhdət halında təşkil etmək üçün ona tətbiq edir³.

Hələ pozitivizmin banilərindən biri olan Oqyust Kontun nəzərincə, elmin əsas vəzifəsi nə mövcuddur məsələsi ilə deyil necə mövcuddur məsələsilə məşğul olmaqdır (əlbəttə, söhbət ancaq hadisələrin – təzahür mənasında – necə mövcudluğundan gedir). Başqa sözlə desək, elm izah etmək məqsədilə ümumiləşdirməklə deyil, ancaq hadisələrin təsvirini verməklə kifayətlənməlidir. Pozitivizm mövcud aləmin mənşəyi və məqsədini tədqiq etməkdən, hadisələrin daxili səbəblərini dərk etməkdən qəti imtina edir⁴. Bizim idrak aparatımız obyektləri özlüyündə olduğu kimi dərk etməyə, onların mahiyyətlərini açmağa qadir deyildir. Ona görə də pozitivist fəlsəfə açıqdan-açığa söyləyir ki, cisimlərin daxili təbiəti ona əsla

¹ Вах. А. Богданов. Из психологии общества. Ситат, səh. 207.

² В.І. Ленин “Materializm və empiriokritisizm” əsərindən tərcümə edilmişdir. В.І. Ленин. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 171.

³ А. Богданов. Эмприомонизм. СПб. 1905, səh. 40.

⁴ Вах. О. Конт. Положительной философии, т. I, СПб. 1899, səh. 4.

məlum deyildir¹. Lakin o biri tərəfdən Kont iddia edir ki, elm “qanunları” dərk etməlidir, o, əsasən hadisələrin tabe olduqları dəyişməz təbii qanunları qəbul etməyə və onların sayını minimuma endirməyə yönəldilməlidir². (Kursiv bizimdir — C.Ə.). “Müsbət fəlsəfənin əsas səciyyəvi cəhəti dəyişməz təbii qanunlara tabe olan bütün hadisələri qəbul etməsindən ibarətdir”³. Qanunları bilməklə biz, Kontun nəzərinə, gələcəkdə müşahidə edə biləcəyimiz hissi hadisələrin istiqamətini qabaqcadan görə bilərik.

Bir çox mütəfəkkirləri dolaşığa salan və hətta onların pozitivizmə meyl etmələrinə səbəb olan da məhz elə bu cəhətdir. İlk baxışda belə görünür ki, Kont elmə, təcrübəyə, qanunlara və onların dərk olunmasına ciddi əhəmiyyət verir. Əslində isə bu anlayışlar Kont sistemində tamamilə idealist və ən yaxşı halda natamam məzmunu malikdir. Məsələn, Kont “qanun” anlayışı altında ancaq hadisələrdə müşahidə edilən funksional münasibətləri, dəyişməz ardıcılıq və oxşarlıq münasibətlərini başa düşür. Bu isə səbəbiyyət əlaqəsini qanun dairəsindən çıxarmaqdır.

Pozitivistlər ümumiyyətlə idrakı ancaq hadisələrlə məhdudlaşdırırlar, şeylərin mahiyyətini isə dərkəlməz sayırlar. Bu fikrin məntiqi davamı qanunların özlərinin dərk olunmasının inkarıdır, buradan isə onların obyektiv mövcud olmasının inkarı nəticəsi çıxır.

T.Ə.Rəsulov “XIX əsrin 90-cı illərində V.İ.Lenin tərəfindən pozitivist sosiologiyanın tənqidi” adlı əsərində haqlı olaraq yazır ki: “Pozitivist mənada qanun hadisələrindəki təkrar olunmanı şərtləndirən obyektiv, ümumi, zəruri mühüm əlaqələr deyil, hadisələr arasındakı xarici keçici əlaqələrdir”⁴.

Empiriokritisizm pozitivizmin növü olduğu kimi, müasir pozitivizm də empiriokritisizmin sonrakı inkişafıdır. Neopozitivizmin tədqiqatçılarından olan alman E.Adberxtin göstərdiyi kimi,

¹ Yenə orada, səh. 35.

² Yenə orada, səh. 8.

³ Yenə orada.

⁴ Т.А.Расулов. Критика В.И.Лениным социологии в 90-е годы XIX в Баку, 1960, səh. 23.

neopozitivizm dedikdə empiriokritisizmin inkişafının son mərhələləri başa düşülür¹.

Neopozitivizmin bir sıra xırda və iri, az və ya çox yayılmış məktəbləri vardır. Lakin biz onlardan ayrı-ayrı danışmayacağıq, çünki bu münasibətlə bizi maraqlandıran bütün “iznləri” bir-birindən fərqləndirən üçüncü-dördüncü dərəcəli cəhətlər deyil, onların hamısını vahid neopozitivizm adı altında birləşdirən ümumi cəhətlərdir.

Müasir pozitivizmin görkəmli nümayəndələri R.Karnap, B.Rassel, O.Neyrat, A.Ayer və başqaları klassik pozitivizmdəki aqnostisizmin, qanunların, səbəbiyyət və zərurətin obyektivliyini, ümumiyyətlə, insan idrakına şübhə ilə yanaşaraq onun şeylərin mahiyyətini dərk edə bilməsini inkar etmək kimi cəhətlərini daha “ustalığ” və “incəliklə” müasir istilahlarda yeridirlər. Məsələn, Bertran Rassel özünün “İnsan idrakı” əsərində qanunları bir sıra instinktiv etiqadlarla bağlayır, səbəbiyyət əlaqəsinə inam, az və ya çox daimi obyektlərin olmasına inam, xatirələrə olan şərti inam, səbəbiyyət qapunlarının məkan-zamanca arasıkəsilməzliyinə inam və sairə² (Yumun səbəbiyyət təlimində “vərdiş” anlayışı ilə müqayisə et) onun fikrincə, qanunun əsasını təşkil edir.

Deməli, elmin müxtəlif sahələrində olan qanunlar bizdən asılı olmayan obyektiv məzmunu malik deyil, ancaq bizim etiqadımızdan, ümumiyyətlə subyektdən asılıdır. Daha sonra “Səbəbiyyət əlaqələri” adlandırdığı başlıqda isə Rassel sübut etməyə çalışır ki, səbəbiyyət obyektiv olaraq mövcud deyil və onun mövcudluğu induksiya yolu ilə təcrübədən çıxarılmır, ancaq bizim buna inanmamıza əsaslanır³. O, təbiətşünaslığın bir sıra naliyyətlərini subyektiv-idealist mövqedən şərh edərək, “Elm üçün mən xristian deyiləm?” adlı əsərində göstərir ki “...bu gün biz müəyyən edirik ki, bizim təbiət qanunları hesab etdiklərimizin çoxu əslində insan şərtlilikləridir”⁴.

¹ Вах. И.С.Нарский. Очерки по истории позитивизма, е. 1960, səh. 140.

² Вах. Бертран Рассел. Человеческое познание, е. 1957, səh. 198-208.

³ Yenə orada, səh. 344-355.

⁴ Б.Рассел. Почему я не христианин, е. 1958, səh. 13-14.

Rassel və bir sıra başqa pozitivistlər hələ Kontdan gələn belə bir ideyanı davam etdirirlər ki, əsil elmi qanunlar ancaq riyazi dəqiqliklə tənliklərdə ifadə edilən qanunlardır.

Rasselə görə səbəbiyyət artıq köhnəlmişdir, hadisələr isə müxtəlif zamanlarda müxtəlif qanunlara—differensial tənliklərə tabe olur.

Qanunların, ümumiyyətlə elmin “riyaziləşdirilməsi” XIX əsrin axırı və XX əsrin əvvəllərində təbiətşünaslıqdakı böhran zamanı idealistlərin istifadə etdikləri üsullardan biri idi. Hal-hazırda da subyektivistlər bu üsuldən məmnuniyyətlə istifadə edirlər. Elim riyaziləşdirmə üsulunun məğzi təkcə qanunların dairəsini məhdudlaşdırmaq deyil, həm də onların obyektiv məzmununu inkar etməklə subyektivləşdirməkdən ibarətdir.

Riyaziyyatın xarici aləmlə hər cür əlaqəsini tamamilə inkar edən V.Cems “Psixologiyanın prinsipləri” əsərində yazır: “İndi mən təsnifatdakı xalis və ya apriori elmlər adlanan elmlərə – Məntiq və Riyaziyyata keçirəm. Bu elmlər bəzəndə mənim tezisim ondan ibarətdir ki, bunlar təbiətdə bizə bəlli olan dünya qaydasının təbii elmlərdən də daha az dərəcədə nəticəsidir... Xalis elmlər təcrübəsinin genezesinə heç bir dəxli olmayan müddəalar sistemi təşkil edir”¹.

Pozitivizmin yeni nümayəndələri qanunların obyektivliyini inkar etmək üçün çox müxtəlif vasitələrdən istifadə edirlər. Onlar, məsələn, qanunun ifadə etdiyi əlaqələri və ya predmetlər arasındakı münasibəti funksional asılılıq kimi izah edirlər. Guya qanunların ifadə etdiyi əlaqələrin bir qütündə duran predmet və hadisələr başqa qütbdə duran predmet və hadisələrə görə funksiya kimi çıxış edir. İkincilər isə birincilərə nəzərən arqument olur. Funksional asılılıq isə bizə məlumdur ki, elə iki kəmiyyət arasındakı asılılığı bildirən riyazi ifadədir ki, həmin kəmiyyətlərdən birinin (arqument) dəyişməsilə digəri də (funksiya) ona müvafiq olaraq dəyişir və əksinə, onlardan birinin (arqument) sabitliyi başqasının da sabitliyi deməkdir.

Göründüyü kimi, funksional asılılıq hələ səbəb-nəticə əlaqəsi deyildir. Məsələn, düzxətli bərabərsürətli hərəkətdə gedilən yol zamandan asılıdır, başqa sözlə desək, yol (z) zamanın (t)

¹ Вах. Г.Е.Уэллс. *Прагматизм* - философия империализма, 1955, сәh. 91.

funksiyasıdır. Lakin bu o demək deyildir ki, zaman yolun səbəbidir. Bir də ki, bu iki anlayışı bir-birilə müqayisə etmək özü düzgün deyildir, çünki onlardan biri səbəbiyyət—əlaqə, digəri isə funksional asılılıq—riyazi ifadədir.

Pozitivistlərin qanunu funksional asılılıqla əvəz etmək cəhdinin mənası tamamilə aydındır: bununla onlar səbəb və nəticə əlaqəsini qanundan kənar etmək, onun ümumi əlaqə forması olmasını inkar etmək məqsədini güdürlər. Digər tərəfdən, onlar qanun anlayışının məzmununu ancaq riyazi surətdə ifadə oluna bilən əlaqə və münasibətlərlə məhdudlaşdırmaqla bütün başqa əlaqələri qanundan kənar edirlər. Əvvələn qanunun funksional asılılıq kimi müəyyən edilməsi ancaq riyazi surətdə ifadə oluna biləcək hadisələrə qanun “hüququ verməklə” qanunun məzmununu daraldır. V.İ.Lenin yazır ki, “... funksiya anlayışı” elementlərin asılılığını” ancaq o zaman dürüst ifadə edə bilər ki, tədqiqatın nəticələrini ölçülən kəmiyyətlərdə ifadə etmək mümkün olsun, – bu isə hətta kimya kimi elmlərdə də ancaq qismən mümkündür”¹. Deməli, pozitivizm bu çərçivədən kənara çıxan sahələrdə qanunun olduğunu inkar edir. İkincisi, funksional münasibətlər qanun kimi ifadə olunsalar da, onlar ümumi əlaqənin müəyyən bir xüsusi halıdır². İki hadisənin, iki kəmiyyətin qarşılıqlı asılılığını ifadə edən funksional asılılıq hadisələrdəki səbəbiyyət əlaqəsini göstərmir, hər bir konkret halda səbəblə nəticə arasında müəyyən zaman və məkan ardıcılığı, birinin yarıdan digərinin yaradılan, birinin təyin edən digərinin təyin edilən olduğu halda, funksional asılılıq riyazi idrak aparatı olduğuna görə ona daxil olan elementlərdə (funksiya və arqument) göstərilən əlamətlər yoxdur, bu elementlər şərtlərdən asılı olaraq yerlərini dəyişə bilər, biri digərini təyin etmir və s.

Özlüyündə, bu, yuxarıda göstərdiyimiz heç də yeni bir fikir deyildir. Hələ pozitivizmin banilərindən biri olan Oqyust Kontun istifadə etdiyi əsas “dəlillərdən” biri də o idi. Kont xarici obyektiv varlığın mövcud olması və onun dərk olunmasını qəbul edən hər bir

¹ V. İ. Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 161-162.

² Səbəb və nəticə münasibəti, funksional münasibətlər və funksional asılılıq anlayışının məzmunu, səciyyəvi əlamətləri və qarşılıqlı əlaqəsi məsələsi bu fəslin “Qanun və səbəbiyyət” başlığında müfəssəl nəzərdən keçiriləcəkdir.

nəzəriyyəni “metafizika” adlandırır. Ümumiyyətlə bu məsələləri o, fəlsəfənin predmetindən kənar edir və deməli, sözün klassik mənasında fəlsəfəni, onun əsas məsələsini və s. inkar edir o, özünü açıqdan-açığa subyektiv idealist də adlandırmır, əksinə, həm materializm, həm də idealizm üzərində kəsilməyi iddia edir. Ona görə də o, “xarici hadisələrin” mövcud olmasını qəbul edir. Lakin əslində Kont fəlsəfəsi xarici aləmdən uzaqlaşmağa və ancaq təzahürlərin qavrayışı ilə məhdudlaşmağa gətirib çıxarır.

Müasir pozitivizmin geniş yayılmış cərəyanlarından olan praqmatizm fəlsəfəsində qanun məsələsindəki subyektivizm xətti daha aydın şəkildə özünü göstərmir. Praqmatizmin əsasını qoyanlardan biri olan V.Cems qanun məsələsində materializmin idealizmə tam əks olduğunu görür və bütün gücü ilə materializmi təkzib etməyə cəhd edir. O yazır ki, materializm spiritualizm və ya teizmin tam əleyhinədir, “...materializm iddia edir ki, hadisələrin gedişində təbiətin fiziki qanunları ilə idarə olunur. – Spiritualizmə görə isə ruh tək cə dünya proseslərinin şahidi və qeydatçısı deyil həm də şeylərin gedişinə fəal təsir edir¹. Subyektivizm praqmatizmin idrak nəzəriysində, xüsusilə həqiqət haqqındakı təkimində daha aydın görünür, praqmatistlər idrakı subyektivləşməsinə izah edilən təcrübə² ilə bağlayaraq, qanun və kateqoriyaları insan fəaliyyətindəki alətlər adlandırırlar. Deməli bu alətlər insanın meyindən və iradəsindən asılı olaraq müxtəlif məzmunlu ola bilər.

Həqiqət praqmatizmə görə heç bir obyektiv məzmunu malik deyildir, o ancaq həm təfəkkürdə, həm də praktikada bizim üçün əlverişli olan şeydir³, başqa sözlə həqiqət insana mənfəətli olan hər bir müddədir⁴. Bu cür müddəalar isə insanların özü tərəfindən yaradılır və dəyişdirilir, öz əhəmiyyətini itirdikdə başqaları ilə

¹ Б.Джемс. Прагматизм, СПб, 1910., səh. 61.

² Бах. В.І.Ленин. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 145-155.

³ Бах. Б.Джемс. Прагматизм, səh. 136.

⁴ Heç şübhəsiz, bu fikri söyləməklə Gems heç də mücərrəd insan mənafeyini deyil, öz sinfinin mənafeyini nəzərdə tutur. Öz özünə aydındır ki, bir-birinə əks qütblərdə dayanan iki sinfin əks mənafeələrinə bir müddə eyni dəcədə uyğun gələ bilməz, onlardan biri üçün mənfəətli olan müddə digərinin mənafeyinə zidd olacaq və əksinə. Deməli Gems mənfəətlilikdən ancaq öz sinfinin mənafeyi nöqtəyi-nəzərdən bəhs edir.

əvəzedilir. Cəmsin fikrincə, “...hər hansı bir fikir ona görə həqiqətdir ki, ona inam bizim həyatımız üçün əhəmiyyətlidir (mənfəətlidir)”¹.

Obyektiv aləmdəki qanunauyğunluğun inkar edilməsi pragmatizmin ən görkəmli nümayəndələrindən olan Con Dyuinin təliminin də məğzini təşkil edir. Dyui bir tərəfdən köhnə klassik mənadakı “xalis zəkani” rədd edərək onu “intellektlə” əvəz edir, o biri tərəfdən, zəka ilə qanunu eyniləşdirməklə qanunu da rədd etmiş olur. Beləliklə, əslində Dyui tərəfindən rədd edilən obyektiv aləm qanunlarının insan başındakı inikasından ibarət zəkadır. Bu ad altında o, zəkanın obyektiv məzmununu da inkar edir².

Hovard Selzam göstərir ki, “Dyui obyektiv reallığı, obyektiv həqiqəti, idrakın mümkünlüyünü, təbiətdə və cəmiyyətdə səbəbiyyət və zərurəti qəbul edən hər bir nəzəriyyəyə hücum edirdi”³. Dyuinin pragmatizmi iki əsas müddədən ibarətdir. Birincisi o, təlimdir ki, obyektiv reallıq yoxdur, kollektiv insan təcrübəsindən kənarında heç bir şey mövcud deyildir, bizim təcrübəmiz özü elə təbiətdir, dünyadır. İkincisi, belə bir əhkamdır ki, bizim seçdiyimiz yolda bizə rast gələn hər bir şey yaxşı və düzgündür.

V.İ.Lenin “Materializm və empiriokritisizm” əsərində pragmatizm fəlsəfəsi cərəyanı ilə digər burjua fəlsəfi cərəyanlarını, xüsusən empiriokritisizm arasındakı ümumi cəhəti, onları birləşdirən vahid xətti xarakterizə edərək yazır: “Geniş yayılmış mürtəcə burjua fəlsəfəsi cərəyanlarının işdə maxizidən istifadə etdiklərinə dair daha bir misal. “Pragmatizm (yunanca praqma – iş, hərəkət sözündəndir; hərəkət fəlsəfəsi) ən yeni amerikan fəlsəfəsinin demək olar, “son dəbidar”. Demək olar ki, fəlsəfə jurnalları ən çox pragmatizmdən danışır. Pragmatizm həm materializmin, həm də idealizmin metafizikasına gülür, təcrübəni və ancaq təcrübəni yüksəldir, yeganə bir meyar olaraq praktikanı qəbul edir, ümumiyyətlə pozitivizm cərəyanına istinad edir, xüsusən Ostvalda, Maxa, Pirsona, Puankareyə, Dühemə əsaslanır, buna əsaslanır ki, elm “reallığın mütləq surəti” deyildir və bütün bunlardan əməli məqsədlərlə, ancaq

¹ Б.Джемс. Прагматизм, сәh. 52.

² Вах. Г.Е.Уэллс. Прагматизм - философия империализма, 1955, сәh. 185-190.

³ Г.Сельзан. Прагматизм философии американского империализма, ВСб: «Прогрессивне дейтели США в Борьбе за передовую идеологию»

praktika üçün, heç bir metafizikaya yol verməyərək. Təcrübə çərçivəsindən əsla kənara çıxmayaraq allahı irəli sürür... Materializm nöqteyi-nəzərinə maxizm ilə İraqmatizm arasındakı fərqlər... cüzi və onuncu dərəcəlidir”¹.

Beləliklə, biz Kant, Hegel, Kont maxistlər və müasir burjuva fəlsəfəsinin müxtəlif məktəblərinin fəlsəfi sistemlərindən qırmızı xətlə keçən vahid fikri müəyyən etdik: təbiətin özünə xas olan obyektiv qanunauyğunluq yoxdur, o, ancaq “mütləq əqlin”, “mütləq ruhun”. “insan şüurunun” məhsuludur.

V.İ.Lenin göstərir ki, bütün bu qəbildən olan fəlsəfi “iznləri” ümumiləşdirən onların hamısının “...şərik, olduğu” əsas ideyanı qəbul etməkdir, yəni təbiətin obyektiv qanunauyğunluğunu inkar etmək və bu ya başqa “təcrübə şəraitini”, bu və ya başqa bir prinsipləri, postulatları, müddəaları təbiətin deyil, subyektin, insan şüurunun məhsulu hesab etməkdir. Enkels haqlı olaraq deyirdi ki, əsil məsələ bu və ya başqa filosofun materializm və ya idealizm sahəsindəki saysız-hesabsız məktəblərdən hansına qoşulmasında deyildir, təbiəti, xarici aləmi, hərəkət edən materiyasını, yoxsa ruhu, zəkani, şüuru və sairəni birici hesab etməsindədir”².

Engelsin dediyi kimi, bütün bu filosofların bəlası ordadır ki, onlar təbiət və cəmiyyətin özündəki obyektiv qanunları açmaqdan, ixtiyari olaraq məntiqi qanunlar sistemi yaradırlar. Təbiət və cəmiyyət istər-istəməz həmin quraşdırmalara “uyğunlaşmalı” olur.

Belə bir sual ortaya çıxa bilər ki, təbiət və cəmiyyət qanunlarının obyektivliyini inkar etməkdə idealistlərin məqsədi nədir? Məsələ burasındadır ki, qanunların obyektivliyinin qəbul edilməsi, əvvələn, dünyanın allah tərəfindən yaradılması fikrini alt-üst edir. V.İ.Lenin deyir ki, elmdən qanunların qovulması əslində dinə yol açmaq deməkdir. Məhz ona görə də dinin incələşmiş forması olan idealizm elmdə qanunların olmadığını və ya onların obyektiv olmadığını canfəşanlıqla “sübut” etməyə çalışır.

Digər tərəfdən, qanunların obyektivliyi kapitalizm cəmiyyətinin labüd məhvini göstərdiyi üçün idealistlər onu inkar etmək

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 359.

² V.İ.Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh. 169.

işində hər bir vasitədən istifadə edirlər. Marks vaxtı ilə yazmışdır ki, “... dialektika burjuaziyanı və onun doktrinyor ideoloqlarını ancaq hiddətləndirir və dəhşətə salır, çünki mövcud hər şeyin pozitiv anlayışına onun inkarı, hökmən, məhv olacağı anlayışını da əlavə edir, vücuda gələn hər bir formanı hərəkətdə kötürür, deməli, onu eyni zamanda keçici hesab edir, o, heç bir şey qarşısında boyun əymir və öz mahiyyətilə tənqidi və inqilabidir”¹.

Lakin gerçəklik mütəfəkkirlərin onu necə izah etmələrindən asılı olmayaraq zaman və məkan daxilində əbədi və sonsuz mövcuddur. Nəinki insan, hətta ümumiyyətlə üzvi aləm olmadıqda belə, o, özünün obyektiv qanunları əsasında inkişaf etmiş, insan isə təbiətin inkişafının müəyyən mərhələsində yaranmışdır. Deməli, insan, onun iradəsi, istək və arzusu, ümumiyyətlə, şüuru xarici aləmin qanunauyğunluğunun yaradıcısı ola bilməz.

Aləm qanunlarının obyektivliyi, əvvələn, onda təzahür edir ki, onlar insan tərəfindən nə məhv edilə nə də yenidən yaradıla bilməz. İnsanlar öz istək və arzularından asılı olaraq mənafeələrinə uyğun gəlməyən qanunları başqa, uyğun gələnlərilə əvəz edə bilməz, yəni qanunlar bizdən asılı olmadan, bizim şüurumuzdan kənar mövcuddur. Bu, elə bir aksiomatik həqiqətdir ki, sübuta o qədər də ehtiyac yoxdur. Gündəlik, həyatımız, ictimai və fərdi insan fəaliyyəti hər addımda bu fikri sübut edən onlarca misal verir. Məsələn, İ.Nyutonun kəşf etdiyi ümumi cazibə qanununun obyektivliyinə şübhə edənlər özlərini qayadan atıb istədikləri qədər arzulasa ki, aşağı, qayanın dibinə yox, yuxarı getsinlər, necə deyərlər, başları daşa dəyəndə o şübhə dağılıb gedər. Qanunları məhv etmək və yeni qanun yaratmaq arzusunda olanlar və ya bunun mümkün olduğunu iddia edənlər Saltıkov Şedrinin təsvir etdiyi, “Amerikalı yenidən bağlamalı” göstərişini verən və bunun mümkünlüyünə şübhə etməyən bürokrata bənzəyirlər.

Eyni fikir tamamilə cəmiyyətin inkişaf qanunlarına da aiddir. Məlumdur ki, insanlar cəmiyyətin hər bir inkişaf mərhələsində öz sələflərindən müəyyən dərəcədə inkişaf etmiş məhsuldar qüvvələr alırlar. Əlbəttə, sonrakı inkişafı ancaq əldə olan səviyyədən başlamaq

¹ K.Marks. Kapital, I. cild, səh. XXIV.

mümkündür. Bunun özü də istehsalın inkişaf qanunlarından biridir. Bu qanunu inkar edərək məhsuldar qüvvələrin mövcud inkişaf səviyyəsindən sərfnəzər etmək və ixtiyari olaraq başqa səviyyəli məhsuldar qüvvələr yaratmaq cəhdində olmaq əməli fəaliyyətdə müvəffəqiyyətsizliyə uğramaq deməkdir.

Digər bir misala nəzər salaq: Marks hələ keçən əsrin ortalarında kapitalizm cəmiyyətinin inkişaf qanunlarını tədqiq edib belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, kapitalizm də, özündən ictimai-iqtisadi formasiyalar kimi, keçici quruluşdur, o da müəyyən inkişaf mərhələsində qanunauyğun surətdə özündən yüksək başqa bir ictimai quruluşla – sosializmlə əvəz olunacaqdır. Marks bu prosesin konkret yollarını və qanunauyğunluqlarını da göstərmişdir. Heç şübhəsiz ki, Marksın bu nəticəsi kapitalistlər və burjua ideoloqları üçün məchul deyildi. Onlar bunu bilir və Marksın şəxsi arzusu hesab edirdilər.

Lakin tarix adamların arzusu və şəxsi rəyi ilə hesablaşmır. 1917-ci ildə Oktyabr inqilabının başlanması ilə Marksın qabaqgörənliyi əməli surətdə həyata keçməyə başlayır. O vaxtdan keçmiş qısa bir müddət ərzində dünyanın bir çox ölkələri sosializm relsinə düşmüş və bu yolda müvəffəqiyyətlə irəliləyir. Soruşulur ki, bəs nə üçün qanunların obyektivliyini inkar edən burjua mütəfəkkirləri kapitalizmin zəruri olaraq sosializmlə əvəz edilməsi qanununu məhv edib, yerinə öz mənafeələrinə uyğun başqa qanun yaratmırlar? Məgər onlar görmürlərmi ki, bu proses ümumiyyətlə kapitalizmin bəhsinə aparır? Bu acı (onlar üçün) həqiqəti onlar çoxdan dərk etmişlər. Lakin əllərindən bir iş gəlmir. Ona görə də suda boğulan saman çöpündən yapışdığı kimi, onlar da öz cəbbəxanalarından köhnə “nəğmələri” oxuyurlar.

İmperializmin dağılmasını sübut edən faktlardan biri də onun müstəmləkə sisteminin son illər ərzində əsaslı-surətdə parçalanmasıdır. Artıq demək olar ki, müstəmləkə əsarətində olan əksər ölkələr istiqlaliyyət əldə etmiş, qalanlar isə müstəqillik uğrunda ciddi mübarizə aparırlar. Bu qanunauyğun bir prosesdir, imperialistlərin onu dayandıрмаğa yönəldilmiş bütün cəhdləri puça çıxır. Ona görə də bir çox burjua ideoloqları isə müasir təftişçilər məsələnin əsil mahiyyətinin üstünü rəndələmək üçün müstəmləkə isə asılı ölkələrin öz müstəqilliyini alması prosesini imperializmin təbiətinin

dəyişməsilə “izah” edirlər. Guya müasir imperializmlə artıq sinfi mənafe əksləyi isə bunun əsasında baş verən hər cür sinfi ziddiyyət aradan qaldırılmışdır. Əslində isə bu, imperializmin təbiətinin dəyişməsi ilə deyil (çünki onun təbiəti dəyişməmişdir), onun bir sistem olaraq dağılması ilə izah edilir.

Qanunların obyektivliyi, ikincisi, ondan təzahür edir ki, həmin qanunların təsiri bizim onları bilib-bilməməyimizdən asılı deyildir. Dərk olunmuş qanunla hələ dərk olunmamış qanun arasında obyektivlik nöqtəyi-nəzərindən heç bir fərq yoxdur. Fərq ancaq dərk edilmiş qanunlarla dərk edilməmiş qanunların insanların əməli fəaliyyətində oynadıqları rolun müxtəlifliyindədir. Əgər insanlar qanunları dərk etmişlərsə, onların təsir dairəsini məhdudlaşdırarsa ya genişləndirər, təsir istiqamətini isə dəyişdirə bilirlər. Beləliklə də həmin qanunlar bir növ “cilovlanır” sa insanın məqsədlərinə xidmət edən bir qüvvəyə çevrilir. Əksinə, əgər qanunlar insanlar tərəfindən dərk edilməmişsə, insanlar onların kortəbii təsirinə məruz qalırlar. Məlumdur ki, böyük çaylar küllü miqdarda enerjiyə malikdir. Bu enerji insan olmamışdan da olmuş, indi də mövcuddur. Cəmiyyətin ilk inkişaf dövrlərində, insanlar bu enerjinin olduğunu bilmədikləri vaxt həmin enerji boş-boşuna sərf olunurdu, çox hallarda isə insanlara böyük zərər verirdi. Hər hansı səbəb üzündən daşib hövzəsindən çıxan çaylar əkinlərin, yaşayış məntəqələrini basır, insanları yemsiz, yurdsuz-yusasız qoyurdu. Lakin zaman keçdikcə insanların biliyi artır, onlar həmin enerjinin sirrini öyrənirlər. Həmin qüvvəni cilovlamaqsa məqsəduyğun istifadə etmək üçün çaylar üzərində bəndlər tikilir, kanallar çəkilir, daha sonralar isə su elektrik stansiyaları tikilir.

Bu isə bu (qəbildən olan başqa misallar göstərir ki, qanunu dərk etməklə biz onun təbiətində heç bir dəyişiklik etmirik, o, obyektiv olaraq qalır, biz isə ancaq onu öz məqsədlərimiz üçün bu isə ya başqa istiqamətdə istifadə edirik.

Bir sıra fəlsəfi iqtisadi əsərlərdə obyektivliklə kortəbiliyin qarışdırılması nəticəsində belə bir səhv nəticəyə gəlmək olur ki, obyektiv qanunlar ancaq insanlar tərəfindən dərk edilməmiş qanunlardır. Elə ki, qanunlar dərk edildi, onların obyektiv təbiəti tamamilə şüurdan asılı vəziyyətə düşür. Burada məsələn, obyektivliklə kortəbilik eyniləşdirilir, hər ikisi isə dərk edilməmiş qanunlara mün-

cər edilir. Kortəbilik dedikdə biz təkcə dərk olunmamış qanunları, zərurəti başa düşməməliyik. Buraya eyni zamanda insanlar tərəfindən dərk edilmiş, lakin fəaliyyətini insanların nəzarət altına ala bilmədikləri qanunlar da daxildir (məsələn, bir sıra meteoroloji hadisələr, vulkanların püskürməsi, bir sıra astronomik hadisələr sə s.); ikincisi də, insanlar tərəfindən dərk edilmiş qanunların obyektivliyi inkar edilir, onlar insanın iradəsindən asılı hesab edilir ki, bu da solyuntarizmə, oradan isə subyektiv idealizmə aparıb çıxarır.

Üçüncüsü, qanunların obyektivliyi onların təsirinin bizim mənafeyimizə uyğun gəlib-gəlməməsindən, bizə xeyirli ya zərərli olmasından asılı olmamasındadır. Əgər qanunlar bu mənada obyektiv olmasaydılar, onda təbiət cəmiyyətdə ancaq bizim mənafeyimizə uyğun olan, öz təzahüründə bizə xeyirli olan qanunlar təsir göstərərdi. Heç olmasa ictimai qanunlar həmişə cəmiyyətin mənafeyinə xeyirli istiqamətdə təsir göstərərdi, çünki o qanunlar ictimai fəaliyyətin məhsulu kimi meydana çıxır. Həqiqətdə isə biz ziddiyyətli bir mənzərə müşahidə edirik. Yuxarıda çayların enerjisi haqqında göstərdiyimiz misaldan görüldüyü kimi, qanunlar insanların həm xeyrinə, həm də zərərinə təsir göstərir. Başqa sözlə desək, qanunun təsir şəraitindən bu şəraitin insanların nəzəri əməli fəaliyyətinə münasibətindən asılı olaraq onun təsirinin nəticəsi ya müsbət, ya da mənfi olur. Subyektiv momentin qanunların təsirində nə dərəcədə iştirak etməsi vəziyyəti dəyişdirmir, bunun az, yaxud çoxluğundan asılı olaraq qanunların obyektiv təbiəti dəyişmir. Dəyişiklik ancaq göstərilən müsbət və mənfi cəhətlərin nisbətinin dəyişməsi istiqamətində ola bilər. Çünki qanunun təzahüründə subyektiv momentin iştirakı nə qədər çox olarsa, təzahürün nəticəsi də insanların mənafeyinə o qədər uyğun olar¹.

Qanunların obyektivliyi, nəhayət, o deməkdir ki, insanlar ancaq həmin qanunların tələbatına uyğun prosesləri həyata keçirə bilərlər.

İnsanların ictimai fəaliyyətləri şüurlu sə şüursuz surətdə obyektiv qanunlara, iki cür münasibətdə olur: bu fəaliyyət ya qanunların tələblərinə zidd olur, ya da uyğun gəlir. Birinci halda, yəni insanlar

¹ Bu fikir, əlbəttə, o hala aiddir ki, qanunların təzahüründə subyektiv amil iştirak edir. Əks halda isə məsələ daha aydındır.

qanunların tələblərinə laqeyd baxdıqda və ya o tələbləri bilməmələri üzündən onlara əməl etmədikdə onlar mütləq praktikada müvəffəqiyyətsizliyə uğrayacaqlar. İkinci halda, yəni əməli fəaliyyətdə insanlar qanunların tələbinə uyğun hərəkət etdikdə müvəffəqiyyət əldə edirlər. Buradan aydın olur ki, insanlar öz nəzəri və əməli fəaliyyətlərində subyektiv arzu və istəklərindən rəhbərlik ala bilməzlər, onlar ancaq obyektiv asılı olan hadisələri onların qanunlarına uyğun şəkildə həyata keçirə bilirlər.

Beləliklə, biz müəyyən etdik ki, qanun kateqoriyasının ifadə etdiyi əlaqə və münasibətlərin əsas xüsusiyyətlərindən biri onların obyektivliyidir. Obyektivlik özü isə yuxarıda göstərilən dörd əsas əlamətlə xarakterizə olunur.

Qanun mühüm əlaqələdir. Qanunla mahiyyət təkcins kateqoriyalardır.

Qanunda ifadə olunan əlaqələrin obyektivliyini göstərmək zəruridir. Çünki bu məsələnin materialist və ya idealist həllinin əsasında obyektiv əlaqələrin qəbul edilib-edilməməsi durur. Lakin məsələnin geniş və tam təhlilinin sekilməsi üçün təkcə həmin əlaqələrin obyektivliyini göstərmək kifayət deyildir. Bunun üçün onların başqa mühüm xüsusiyyətlərini də göstərmək lazımdır, yəni qanunu başqa obyektiv əlaqələrdən fərqləndirən növün əlamətlərini də saymaq lazımdır (bunu məntiqi tərif prinsipi tələb edir).

Hər bir qanun nəticə etibarlı ilə müəyyən tip əlaqədir. Bu əlaqə ya eyni sinfə daxil olan müxtəlif hadisələr arasında, məsələn, Nyutonun cazibə qanununda olduğu kimi, ya müxtəlif sinfə daxil olan predmet və hadisələr arasında, ya da eyni sinfə daxil olan çoxlu hadisələrin müxtəlif tərəfləri, xüsusiyyətləri (xüsusən özü də müəyyən əlaqə və münasibətdə təzahür edir) arasındakı əlaqə ola bilər. Məsələn, istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin xarakterinə uyğunluğu qanunu, Om qanunu və s. Bu cür bölgü, əlbəttə, nisbi xarakter daşıyır, çünki tədqiqat obyektinin dəyişməsi ilə (genişlənməsi və ya kiçilməsi) müxtəlif hadisələr arasındakı əlaqələr bir bütöv sahanın müxtəlif tərəfləri arasındakı əlaqələr kimi çıxış edir və əksinə.

Predmet və hadisələr arasında olan əlaqələr çox müxtəlifdir. Onların bəziləri mühüm, bəziləri isə qeyri-mühüm, bir qismi zəruri, digər qismi isə təsadüfi, keçici və nisbətən daimi əlaqələrdir. Qanun bunların hamısını əhatə etmir. O, ancaq mühüm əlaqələri əhatə edir. V.İ.Lenin “Fəlsəfə dəftərlərində” göstərir ki, “...qanun münasibətdir. Mahiyyətlərin münasibəti və ya mahiyyətlər arasında münasibət”¹. “Qanun mahiyyət yekcins (bir sırada duran) və ya, daha doğrusu,

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh. 153.

eyni dərəcəli anlayışlardır, bu anlayışlar hadisələrin, dünyanın insan tərəfindən dərk olunmasının dərinləşdiyini ifadə edir”¹.

Kant mahiyyətlə təzahürün hələ qədim fəlsəfədən raslamış (Platon, nominalist və realistlər və b.) ayrılmasını qanuniləşdirdi. O, vahid aləmi iki yerə – özündəşeylər və təzahürlər aləminə bölməklə bunlar arasında keçilməz bir sədd çəkdi. Özündəşeylər aləminin bizdən kənar mövcud olmasına ancaq inanmağı tələb etdiyinə görə, Kantın “özündəşeyləri”, əslində, ancaq fikri özündəşey olur və onun təzahürlər aləmi ilə müəyyən əlaqəsinin olduğuna heç bir şey dəlalət etmir. Təzahürlər aləmi qarmaqarışıqlıqdan ibarət olduğuna görə, bizim zəkamıza apriori xas olan trans-sendental ideyaları oraya tətbiq etməklə təbiətdə müəyyən qanunauyğunluq yaradırıq. Özündəşeylər aləmi prinsipcə dərkəilməz olduğundan həmin qanunauyğunluğun mahiyyətlər aləmi ilə əlaqəsinin olub-olmaması haqda heç bir müsbət və ya mənfi fikir söyləyə bilmərik. “Yum və Kant “hadisələrdəki” təzahür edən özündəşeyi görmürlər, hadisələri obyektiv həqiqətdən ayırırlar, idrakın obyektivliyinə şübhə edirlər”² bütün empirik olan hər şeyin özündəyiçəndən ayırırlar. Beləliklə, Kant bu məsələdəki əvvəlki biryanlılığı aradan qaldırmaq istədiyi halda, onu tamamilə “rəsmiləşdirdi”, mahiyyətlər aləmi ilə təzahürlər aləmi keçilməz sədlə bir-birindən ayrıldı.

Bir sıra başqa məsələlərdə olduğu kimi, bu məsələdə də hekel (idealizm mövqeyindən olsa da) Kantı çox ciddi və bütövlükdə götürülsə, düzgün tənqid edir. Hegel göstərir ki, Kant təfəkkürü şeylərlə bizim aramızda yerləşdirir, həm də təfəkkür idrak prosesində insanla təbiəti birləşdirmək əvəzinə onları bir-birindən ayırır. Buna görə də Hegel çox düzgün olaraq hesab edir ki, bizim fikirlərimdən o tərəfdə duran, bizim təfəkkürümüzdə müyəssər olmayan özündəşeylər əslində, fikri şeylərdir, özündəşey deyilən yalnız boş abstraksiyadır³. V.İ.Lenin bu fikri xüsusi qeyd edərək yazır ki, Kantda idraktəbiət ilə insanı bir-birindən kənar edir (ayırır); həqiqətdə o, bunları birləşdirir; Kantda şeylər haqqındakı biliyimizin getdikcə daha artıq dərinləşən

¹ Yenə orada, səh. 151.

² Yenə orada, səh. 207.

³ Вах. Гегель. Сочинения., т. V, səh. 11.

canlı Gang Bewegung (gedişi, hərəkəti – red. əvəzinə özündəşeyin “boş abstraksiyası”¹ vardır.

Hegelə görə, “Tənqidi fəlsəfənin” nöqteyi-nəzərinin başlıca nöqsanı ondan ibarətdir ki, “bu fəlsəfə abstrakt özündəşeydən son bir tərəfi kimi inadla yapışib durur və özündəşeyə refleksiyanı, yaxud xassələrin müəyyənliyini və müxtəlifliyini qarşıya qoyur; həqiqətdə isə özündəşey həmin xarici refleksiya əslən özündə malikdir və özünü öz tərifləri, xassələri olan bir şey kimi müəyyən edir, bunun nəticəsinə isə şeyin onu xalis özündəşey edən abstraksiyası qeyri-həqiqi bir tərif olur”². Digər tərəfdən, Kant iddia edir ki, “biz şeyləri özündə və özü üçün olduğu şəkildə dərk edə bilmirik və həqiqət dərkədicisi zəkaya müəssər deyildir; obyekt ilə anlayışın vəhdətindən ibarət olan həqiqət hər halda yeni hadəsədir, həm də məhz ona əsasən ki, məzmun ancaq seyr müxtəlifliyidir. Əksinə, həmin müxtəliflik Məhz anlayışda bərtərəf olunur, çünki müxtəliflik, anlayışın əksinə olaraq, seyrə məxsusdur və cisim özünün qeyri-təsadüfi mahiyyətinə anlayış vasitəsi ilə qaydır; bu mahiyyət hadisədə meydana çıxır və buna görə də hadisə mahiyyətdən məhrum sadəcə bir şey deyil, mahiyyətin təzahürüdür”³.

Hegel Kantı subyektivizmdə təqsirləndirərək “bilasasitə bəllinin” obyektiv məzmununu qəbul edir. Kant, Yum və onların sonrakı davamçıları mahiyyətini, yoxsa bilasasitə bəllini əsas götürmək haqda mübahisə açdıqları və nəticədə bunları ayırdıqları halda, Hegel həm mahiyyəti, həm də bilasasitə bəllini, zahirini, hadisəni əsas götürməyi tələb edir və bunlar arasındakı əlaqəni açıb göstərir. “...Zahirilik mahiyyətin özüdür, lakin hər hansı müəyyənlik daxilində mahiyyətdir, həm də elə ki, bu müəyyənlik mahiyyətin yalnız momentidir, mahiyyət isə öz-özünün daxilində özünün təzahürüdür. Mahiyyət öz daxilində sonsuz hərəkət olmaq etibarını ilə özü öz daxilində zahiriliyə malikdir”⁴. Mahiyyətin bir momenti olmaq etibarını ilə zahiri, bilasasitə bəlli, səthi, qeyri-mühüm tez-tez yox olur, dəyişir, mahiyyətin özü kimi möhkəm durmur. Lakin təzahür öz for-

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh 84.

² Гегель. Сочинения, т. V, səh. 584.

³ Yenə orada, səh. 21-22.

⁴ Гегель. Сочинения, т. V, səh. 466.

masını nə qədər tez-tez dəyişsə də, yenə mahiyyətin ifadəsi olur. Mahiyyət isə özü-özü ilə sadə eyniyyətdir. Zahirilik mahiyyətin bir müəyyənliyindəki, onun cəhətlərindən birindəki, onun momentlərindən birindəki məhiyyətdir. Mahiyyət təzahürdə aşkar olur. Zahirilik mahiyyətin özünün öz daxilindəki təzahürüdür¹. Mahiyyət mütləq təzahür etməlidir, onun təzahür etdiyi hadisə isə mahiyyətin mövcudluğudur. Deməli, “hadisə zahiriliklə mövcudluğun vəhdətidir”, çünki mövcud olan mahiyyət bizim hiss üzvlərimizə ilk dəfə müəyyən zahirilik şəklində çatır. Lakin bu müxtəlif zahirilik və mövcudluqda müəyyən bir vəhdət vardır ki, o da qanundur. Beləliklə, qanun, təzahür edənin vasitələnməsindəki müsbət olandır. K.Marks məktublarının birində mahiyyətlə onun xarici təzahür formasını qarşıdıran, onları bir-birinə qarşı qoyan, idrakda ancaq xarici təzahürlə kifayətlənən iqtisadçılara qarşı çıxaraq yazırdı ki, “vulqar iqtisadçı güman edir ki, daxili əlaqənin aşkara çıxarılmasına hadisələrdə şeylərin başqa cür görünməsi faktını təkəbbürlə qarşıya qoymaqla böyük bir kəşf edir. Həm də belə çıxır ki, o, zahiri cəhət qarşısında sürünməklə, zahiri cəhəti son cəhət hesab etməklə fəxr edir. Bəs onda ümumiyyətlə elm nəyə lazımdır?”².

Paris akademiyasının katibi Foptenelin obrazlı misalından idrakın həm tarixən, həm də ayrı-ayrı proseslərə nəzərən təzahürdən mahiyyətə, birinci dərəcəli mahiyyətdən ikinci dərəcəli mahiyyətə və i.a. gedən bir proses olduğunu və nəticədə mahiyyətlə yekcins olan qanunların müəyyən edildiyini aydın görmək olar: Təbiət sanki geniş bir teatr tamaşasıdır, səhnədə baş verən bir sıra hadisələrin səbəbi səhnə arxasında olduğundan tamaşaçı onun əsil səbəbini bilməyərək, onu müxtəlif şəkildə izah edir. Təbiətdə də vəziyyət eynilə belədir. Təbiətdəki hadisələrin tamaşaçıları platonlar, pifaqorlar, aristotellər, demokritlər və başqalarıdır. Təsəssüf edək ki, onlar bir faytonun uçduğunu müşahidə edirlər. Onun əsil səbəbini (yəni, bu hadasənin mahiyyətini) bilmədiklərindən oplardan biri deyir ki, fayton hər hansı bir gizli keyfiyyətin təsiri ilə uçur; ikincisinin fikrincə, fayton onu

¹ Bax. Yenə orada, səh. 11.

² K.Marks və F.Engels. seçilmiş məktublar, səh 218.

uçmağa məcbur edən müəyyən ədədlərdən ibarətdir; üçüncüsünün fikrincə, faytonun özünün uçuşa daxili meyli vardır və s. Nəhayət, Dekart və başqaları meydana çıxıb sübut edirlər ki, faytonun uçmasına səbəb ona təsir edən başqa bir qüvvədir. Bu hər hansı bir yükün düşməsi, ya müəyyən yayın təsiri, ya da başqa bir qüvvə ola bilər. Bir sözlə, sübut olundu ki, başqa bir təsir edən qüvvə olmadan cisimlər hərəkət edə bilməz (əlbəttə, təsir edən qüvvə anlayışı hazırda çox geniş bir məzmun kəsb etmişdir. Lakin bu hal məsələni mürəkkəbləşdirsə də onun məğzini dəyişmir). Beləliklə də, elm inkişaf edib xarici təzahürdən, hadisədən mahiyyətin izahına doğru irəlilədi¹.

Kant və kantçılığın, sonra isə maxizmin əsaslı tənqid edilməsinə baxmayaraq, onların köhnə müddəalarını bu gün də, demək olar, olduğu kimi təkrar edən fəlsəfi cərəyanlar, fəlsəfələr və təbiətşünaslar az deyil. Bütün bunların çox qısa və ümumiləşdirilmiş ifadəsini biz C.Cinsin “Fizika və fəlsəfə” əsərində tapırıq: biz real aləmi dərin axan bir çay kimi təsəvvür edə bilərik; hadisələr aləmi onun səthidir ki, biz, ondan o tərəfi görə bilmərik. Çayın dərinliyində hadisələr səthində qovuquqlar sə burağanlar əmələ gətirir. Bu, bizim hissələrimizə təsir edən sə bizim aqlımızı oyadan enerji və radiasiyanın keçiriciləridir. Çayın səthindən dərinlikdəki suyu biz ancaq əqli nəticə vasitəsilə öyrənə bilərik. Qovuquqlar və burağanlar atomikdirlər, lakin çayın dərinliyində biz bu atomikliyə müvafiq olan heç bir şey bilmirik hadisələrlə reallığın bu dualizmi fəlsəfənin mənşəyindən, hələ Platondan başlanır.

Bu fikir yuxarıda təhlilini və tənqidini verdiyimiz fikirlərdən prinsipcə o qədər də fərqlənmədiyindən bunun üzərində ətraflı dayanmağa ehtiyac yoxdur. Bir də ki, sonrakı paraqraflarda da müxtəlif münasibətlərlə biz dəfələrlə bu məsələ üzərinə qayıtmalı olacağıq. Burada isə biz İ.Leninin belə bir fikri ilə kifayətlənə bilərik ki, “...həm hadisələr aləmi, həm də özündə aləm təbiətin insan tərəfindən dərk edilməsi momentləridir, (idrakın) dəyişilməsi və ya dərinləşməsi pillələridir”². “Qanun anlayışı dünya prosesindəki

¹ Вах, П.Кудревич. Историй физики, 1948, səh. 141-142.

² V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh 152.

söhdət və əlaqənin qarşılıqlı asılılıq və bütövlüyün insan tərəfindən dərk edilməsi pillələrindən biridir”¹.

Mahiyət həmişə müəyyən əlaqə və münasibətdə təzahür edir, başqa sözlə desək, mühüm əlaqələr mahiyyətin konkret formalarıdır. Onlar hər bir konkret halda konkret qanunlar vasitəsilə, mühüm əlaqələrin dialektik məcmusundan ibarət olan mahiyyət isə əsas qanunlar vasitəsilə ifadə olunur. Deməli, mühüm əlaqələrin mahiyyətə münasibəti necədirsə, əsas olmayan qanunların əsas qanunlara münasibəti də elədir.

Fikrimizi aydınlaşdırmaq üçün aşağıdakı misalları gətirək: məlumdur ki, üzvi aləmin inkişafının əsas qanunu orqanizmlə mühitin, onun yaşayış şəraitinin vəhdəti qanunudur. Bu qanun üzvi aləmin mahiyyətini əks etdirir, çünki orqanizmlə xarici mühitin əlaqəsinin kəsilməsi canlının məhvi demək olardı. Daha dəqiq desək, maddələr mübadiləsi qanunu həyatın mahiyyətini ifadə edir, bu qanunun qüvvədən düşməsi də həmin mahiyyətin məhv olması deməkdir. Lakin canlılar aləmi bu əsas qanundan başqa bir sıra qeyri-əsas qanunlara da tabedir ki, onların əks etdirdikləri mühüm əlaqələr orqanizmlə mühitin vəhdətinin ayrı-ayrı momentləridir. Məsələn, dəyişkənlik və mühitə uyğunlaşma, irsiyyət, təbii seçmə s. kimi qanunlar buna misaldır.

Eyni münasibəti biz kapitalizm formasiyasının əsas qanunu ilə digər qanunları arasında da görürük. Kapitalizmin əsas iqtisadi qanunu onun iqtisadi mahiyyətini bütövlükdə əks etdirdiyi halda, digər qanunlar, məsələn, istehsalın hərc-mərcliyi, azad rəqabət, dəyər qanunu və s. qanunlar kapitalist istehsal üsulunun müxtəlif mühüm cəhətlərini əks etdirir.

J.Tulenovun² belə bir fikri ilə razılaşmaq olmazki, guya qanun həmişə mahiyyətdən dar anlayışdır, guya hər bir qanun mahiyyətin müəyyən tərəfini ifadə etsə də, onu bütövlükdə əhatə edə bilmir. Bizə belə gəlir ki, bu fikri əsas qanunlar haqqında demək düzgün olmaz. Çünki əsas qanunlar predmet və hadisələrin ayrı-ayrı tərəflərini deyil, onun mahiyyətini ifadə edir. Həm də əsas qanun həmin sahadəki

¹ Yenə orada, səh. 150.

² Bax. J.Tulenov. Göstərilmiş əsərləri. səh. 43.

bütün başqa qanunların mövcudluğunu və təsirini təyin etdiyi kimi, onun ifadə etdiyi mahiyyət də başqa qanunların ifadə etdikləri mühüm əlaqə və münasibətləri təyin edir (mahiyyətin özünü konkret başa düşmək lazımdır). Deməli, söhbət əsas qanunlardan gedəndə göstərmək lazımdır ki, onlar məzmun etibarı ilə mahiyyətlə üst-üstə düşür; əsas olmayan qanunlar isə mühüm əlaqələri ifadə etdikləri üçün mahiyyətdən dar anlayışlardır.

Yeri gəlmişkən qanunla mahiyyətin qarşılıqlı münasibətində indiyə qədər bu problemin tədqiqatçıları tərəfindən nəzərdən qaçırılan bir məsələnin üzərində dayanaq. İş burasındadır ki, qanunun bütün digər əlamətləri ilə onun mühümlüyü müqayisə edildikdə aydın olur ki, bu, onun aparıcı əlamətidir. V.İ.Lenin “Fəlsəfə dəftərləri” əsərində qanunla mahiyyəti yekcins, bərabərtərəfli anlayışlar adlandırmışdır. Əsərin başqa bir yerində dialektikanın məğzindən danışarkən, əsil mənada dialektika kimi şeylərin mahiyyətindəki ziddiyyətləri öyrənməyi elmi tədqiqatın əsas vəzifəsi hesab etmişdir. Bundan başqa, qanunun digər əlamətlərinin subordinasiya prinsipini nəzərdən keçirərkən, bu subordinasiyada bütün digər əlamətlərdə məhz mahiyyətin təzahür etdiyini mahiyyətin isə şeyin əsası olmaqla məntiqi idrakla aşkar edildiyini nəzərə alsaq yuxarıda dediyimiz özlüyündə aydındırlar.

Deməli, qanunda ifadə olunan mühüm əlaqələr (mahiyyət xarakterli) onun bütün əlamətlərinin göstəricisidir və bu mənada qanunla mahiyyət bir-birilə uyğun gələn kateqoriyalar kimi çıxış edə bilər.

Hər bir predmet və hadisə mahiyyətlə təzahürün vəhdətindən ibarətdir. Əgər mahiyyət müəyyən şəkildə təzahür etməsə onu dərk etmək mümkün olmaz, çünki aləmlə bizim tanışlığımız ancaq xarici təzahür vasitəsilə olur (təzahürün bilavasitə və ya dolayı yolla olmasının fərqi yoxdur). Mahiyyətlə təzahür çox vaxt bir-birinə uyğun gəlmir, təzahür aldadıcı olur. Marks yazır ki, əgər şeylərin mahiyyəti ilə təzahür forması bilavasitə bir-birinə uyğun kəlsəydi, üst-üstə düşsəydi heç bir elmə ehtiyac olmazdı¹, çünki insanlar, nəzəri təfəkkürə ehtiyac olmadan, elə hiss üzvləri vasitəsilə şeylərin mahiyyətini dərk

¹ Bax. K.Marks. Kapital, səh. 830.

edirdilər. Elm məhz mahiyyətlə təzahür arasında olan uyğunsuzluq üzərində qurulmuşdur. Məsələn, bizim hiss üzlərimizin verdiyi məlumata görə Günəş Yer ətrafında fırlanır. Əgər bu hadisə mahiyyətin eyni olsaydı onda Kopernik, Nyuton, Qalley və başqa böyük alimlərin uzun illər boyu ağır zəhmətlərinə ehtiyac qalmazdı, belə ki bniiz ilk baxışda gözümüzlə mahiyyəti müəyyən etmiş olardıq.

Dərin elmi-tədqiqat sübut etdi ki, bizim müşahidə etdiyimiz guya Günəşin Yer ətrafında fırlanması hadisəsi nəinki məsələnin mahiyyəti ilə eyniyyət təşkil etmir, hətta onun tam əksidir. Əslində Günəş Yer ətrafında deyil, Yer Günəş ətrafında fırlapır. Mahiyyət gizlindədir, təzahür isə bilavasitə hiss üzlərimiz vasitəsilə əks olunur. Lakin hər bir təzahür bir sıra tək, fərdi xüsusiyyətlərlə birlikdə mahiyyəti də ifadə etməlidir. Ona görə də deməliyik ki, təzahür mahiyyətə nisbətən genişdir, zəngindir, mahiyyət isə dərinidir.

Mahiyyətlə təzahürün dialektik vəhdəti ziddiyyətli bir xarakterdədir. Bu ziddiyyət, məsələn, təklə ümumi arasında ki ziddiyyət şəklində özünü göstərir. Mahiyyət müxtəlif predmet və hadisələr üçün ümumi olan daxili meyli ifadə etdiyi halda, onun təzahürü şəraitdən asılı olaraq müxtəlif tək, fərdi şəkildə olur. Məsələn, istilik hadisəsinin mahiyyəti molekulların hərəkətidir. Lakin bu mahiyyət şəraitdən asılı olaraq müxtəlif formalarda təzahür edir: o, həm sürtünmənin, həm kimyəvi reaksiyanın, həm elektrikin və s. nəticəsi ola bilər. Deməli, bu ziddiyyət nöqtəyindən insan idrakının vəzifəsi təklərin səthi müşahidəsindən onları birləşdirən ümumi, oxşar cəhətlərin tədbiqinə keçməkdən və bununla bərabər ümumidən çıxış edərək hər bir təkin özünün fərdi, spesifik xüsusiyyətlərini konkret şəkildə öyrənməkdən ibarətdir.

Mahiyyətlə təzahür arasındakı ziddiyyət bir də öz ifadəsini şeylərin daxili və xarici tərəfləri arasındakı ziddiyyət şəklində tapır. Biz görürük ki, yuxarı atılmış daş qayıdıb yerin üzərinə düşür; müəyyən şeyləri əlimizə aldıqda biz onun istiliyini hiss edirik. Lakin bunlar yalnız təzahürlərdir. Təkcə bu faktların özlərini bilmək bizə onların mahiyyəti haqqında heç bir şey demir, onların mahiyyəti—Yerin cazibəsi və molokulların hərəkəti isə uzun elmi-tədqiqat nəticəsində müəyyən olunur. Göstərdiyimiz bu təzahür formalarının

bizim idrakımız üçün böyük əhəmiyyəti isə ondadır ki, onların vasitəsilə biz mahiyyətin mövcud olduğunu bilirik.

Nəhayət, mahiyyətlə təzahür arasındakı ziddiyyət özünü real gerçəkliyin nisbi daimi olan və tez-tez dəyişən cəhətləri arasındakı zaddiyyətdə göstərir. Artıq gördüyümüz kimi, hadisə daim dəyişmədədir, lakin bu dəyişmə onun başqa hadisələrlə ümumi olan cəhətlərinə deyil, onu başqalarından fərqləndirən fərdi xüsusiyyətlərinə aiddir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, mahiyyətin dəyişməzliyini biz mütləq mənada başa düşməməliyik, mahiyyət də dəyişilir, amma onun dəyişilməsi təzahürün dəyişməsinə nisbətən ləng olur. Buna görə də biz onun nisbətən daimi olduğunu söyləyirik.

Qanun, mühüm əlaqələr olduğuna görə, o da müəyyən konkret hallarda təzahür edir. Ümumiyyətlə qanun “saf” halda təzahür edə bilməz, o ancaq fərdi hallarda, bir sıra əlahiddə xüsusiyyətlərlə təzahür edə bilər. Deməli, qanunu onun təzahür formaları ilə qarışdırmaq olmaz. Qanun ya kortəbii, ya da dərk edilmiş şəkildə, az və ya çox dərəcədə aydınlıqla təzahür edir. Lakin bunların heç biri qanunda ifadə olunan mühüm əlaqələrə toxunmur, bu əlaqələrdə olan əksliklərin xarakter və intensivliyindən asılı olsalar da, onlar ancaq təzahürə dad hallardır. Çünki təzahür qanuna daxil olan mühüm və zəruri əlaqələrdən başqa mühüm olmayan, təsadüfi əlaqələri də əhatə edir. Məhz ona görə də V.İ.Lenin hegelin “...qanunlar səltənəti hadisəsin sakit məzmunudur; hadisə isə yenə həmin məzmunudur, lakin bu, qeyri-sakit əvəz olunmadakı və başqasına refleksiya kimi məzmunudur. Buna görə də hadisə qanuna nisbətən bütövlükdür, zira hadisədə qanun və daha artıq bir şey məhz özü hərəkət edən forma momenti vardır”¹ sözlərini gətirərək yanında yazır ki, hadisə bütövlükdür, totallıqdır, qanun isə hadisədir. Hadisə qanundan zəngindir”, qanun unisersumun hərəkətində mühümün inikasıdır”.

Qanun obyektiv prosesləri təzahürə nisbətən daha dərin ifadə edir. “Təfəkkür konkretdən abstrakta yüksəlir kən... həqiqətdən uzaqlaşmayıb, ona yaxınlaşır. Materiya, təbiət qanunu abstraksiyası, dəyər və i. a. abstraksiyası, bir sözlə, bütün elmi abstraksiyalar –

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh 151.İ

təbiəti daha dərin, daha düzgün, daha dolğun əks etdirir¹. Məsələn, predmetlər arasındakı cazibənin olması faktını biz sonsuz miqdarda misallarda görə bilərik. Yer üzərindən yuxarıya atılmış hər bir predmet – daş, dəmir, kağız, ağac və s. qayıdıb yerin, üzərinə düşür. Yer üzünü də başqa planetlərlə və Günəşlə qarşılıqlı cazibə əlaqəsindədir, öz növbəsində bizim günəş sistemimiz başqa sistemlərlə bir-birini cəzb edir və s. Göstərdiyimiz halların özləri də müxtəlif şəkildə fərdi misallarda təzahür edir, hər bir hadisə spesifik fərdi xüsusiyyətlərlə xarakterizə olunur. Bir halda konkret bir daş parçası ilə Yer arasındakı cazibəni, digər halda insahla Yer arasında olan cazibəni, üçüncü halda Yerlə quş arasındakı cazibəni və s. Görürük. heç şübhəsiz bütün hallarda biz ən azı iki predmet arasındakı əlaqəni müşahidə edirik. Lakin bu münasibət ayrı-ayrı hallarda onları bir-birindən fərqləndirən xüsusiyyətlərə malik olur. Bununla biz bu qəbildən olan Padisələrdəki müxtəlifliyin əsasını müəyyənləşdirmiş oluruq hadisələrdə isə müxtəliflikdən başqa onları eyni bir sinfə daxil edən və onların vahid qanunla—cazibə qanunu ilə əhatə olunmasını təmin edən mühüm cəhət də vardır. Bizim misalımızda onların bu cəhəti cazibə qüvvələri ilə kütlələri və aralarındakı məsafənin münasibətidir. Böyük Nyutonun xidməti də ondan ibarətdir ki, o, hər bir cazibə misalının spesifik və əlahiddə cəhət və xüsusiyyətlərini sərfnəzər edərək, onların tabe olduqları belə bir qanunu müəyyən etmişdir: hər hansı iki cisim arasındakı cazibə qüvvəsi onların kütlələri hasilinə ilə düz, aralarındakı məsafənin kvadratı) ilə tərs mütənəsbidir. Hadisələrdəki bütün müxtəlifliyə baxmayaraq, bu nisbət həmişə eyni olaraq qalır.

Gördüyümüz kimi, qanuna mühüm əlaqə və münasibətlər daxildir, onun təzahürünə isə mühüm əlaqə və münasibətdən başqa, ikinci dərəcəli, hadisə üçün fərdi olan, onu başqalarından ayıran cəhətlər də daxildir.

İndi isə qanunun əsas əlamətlərindən olan zəruriliyin təhlilinə keçək.

Zərurilik qanunun başlıca əlamətlərindəndir.

¹ Bax. Yenə orada, səh. 171.

Zərurilik qanunda ifadə edilən əlaqələrin xüsusiyyətlərindən biridir. Qanun yalnız zəruri əlaqələri ifadə edir, təsadüfi əlaqələrdən isə o, formula edilərkən sərfnəzər olunur. Obyektiv kerçəklikdə baş verən proseslərdə zərurətlə təsadüfün dialektik əlaqəsi çox mürəkkəb bir əlaqədir. Qanun hər bir halda konkret hadisələrdə təzahür etdiyinə görə zəruri və təsadüfi əlaqələr bir-birilə bağlı olur, bir-birini tamamlayır. Ona görə də demək olmaz ki, gerçəkliyin özündə qanunauyğun zəruri əlaqələr təsadüfi əlaqələri inkar edir. Bunlar arasındakı fərq ancaq ondan ibarətdir ki, zəruri əlaqələr hadisənin bütün əvvəlki inkişafı ilə hazırlanır, ortaya çıxır, onlar hadisənin bu və ya başqa tərəfilə deyil, onun tarixi inkişafı ilə bağlı olur. Bu cür əlaqələr müəyyən şərait daxilində labüd olaraq baş verir.

Təsadüfi əlaqələr isə hadisənin öz daxili inkişafından doğmur, onlar müəyyən xarici səbəblərlə izah edilir. Hekel çox düzgün olaraq göstərir ki, təsadüf o şeydir ki, onun mövcud olmasının əsası özündə deyil, başqasındadır. Bu gerçəkliyin ilk dəfə şüura göründüyü surətdir ki, çox vaxt onu kerçəkliyin özü ilə qarışdırırlar. Təsadüf başqasına birtərəfli refleksiya formasında gerçəklikdir, yaxud, başqa sözlərlə, ancaq hər hansı imkan mənasında kerçəklikdir. “Buna müvafiq olaraq biz təsadüfə elə bir şey kimi baxırıq ki, o ola da bilər, olmaya da bilər, o, bu cür də ola bilər, başqa cür də ola bilər, onun varlığı və ya yoxluğunun bu və ya başqacür varlığının əsası onun özündə deyil, başqasındadır”¹. Burada iki cəhəti bir-birindən hökmən ayırmaq lazımdır: birincisi odur ki, təsadüf zərurətin tamamlanması, başa çatması və təzahür forması olduğuna görə, onun zərurətlə birlikdə mövcud olması özü zəruridir, yəni zərurətin hər hansı bir təsadüf şəklində təzahür etməsi mütləqdir. Lakin zərurətin məhz hansı konkret formada təzahür edəcəyi təsadüfdür. Təzahür etmək dedikdə biz təkcə zərurətin həyata keçdiyi anı deyil, onun mövcud olduğu və inkişaf etdiyi müddətdə məruz qaldığı təsadüfi təsirlərin məcmusunu nəzərdə tuturuq.

Təhlilimizin aydın və ardıcıl olması üçün, şərhimizdə dolaşılığa və məna anlaşılmazlığına yol verməmək üçün bir sıra bir-birinə yaxın olan, bəzən isə ifrata sardıqda öz əksliyinə çevrilən

¹ Гегель. Сочинения, т. I., səh. 243.

anlayışların məzmununu bir-birindən ayırmaq və mümkün qədər düzgün təyin etmək lazımdır. Burada xüsusilə zərurət, labüdlük və fatalizm anlayışlarını bir-birindən ayırmaq lazımdır, çünki fəlsəfə tarixində onların dolaşdırılması başqa nəzəri nöqsanlara gətirib çıxarmışdır. Bu təhlükə hazırda da görünməkdədir.

Fatalizm dedikdə, bircə, elə bir cərəyan nəzərdə tutulur ki, o, aləmdəki hadisələrin qarşısı alınmaz surətdə baş verdiyini iddia edir. Məsələn, bir adamın filan gün, filan saat məhz filan maşının altına düşüb ölməsi guya təbiətdə çoxdan məlum olan hadisədir. Təbiətipən və ya allahın özü tərəfindən bu cür müəyyən edilmiş hadisələrin qarşısı alınmazdır. Fatalistlərin nəzərində az və ya çox əhəmiyyətli, mühüm və ya qeyrimühüm hadisələr yoxdur, çünki onlar hamısı eyni dərəcədə qabaqcadan müəyyən edilmişdir. Beləliklə, bir toz hissəciyinin harada uçması da ictimai istehsal prosesi xarakterdi hadisədir.

Fikrimizcə, fatalizm sözünün etimoloji mənasına baxmayaraq, fatalistlərin (və yaxud fatalizmi) iki yerə—materialist və idealist fatalistlərə ayırmaq lazımdır (sepsualistləri materialist və idealist sensualistlərə ayırdığımız kimi. Heç kəs şübhə etməz ki, fransız materialisti holbaxın fəlsəfəsi ilə alin idealisti Nitsşenin fəlsəfəsi bir-birinin eyni deyildir. Lakin onların fəlsəfəsində hadisələri, qanunları fetişləşdirmək, mütləqləşdirmək meylli ümumidir; aralarındakı fərq isə ondan ibarətdir ki, holbax (eləcə də bütün materialist fatalistlər) qabaqcadan hadisələrin müəyyən edilməsini təbiətin özü ilə, Nitsşe (eləcə də bütün idealist talistlər, yaxud qəza qədər təblifatçıləri) isə ilahi qüссə ilə, allahla bağlayır.

Zərurətlə labüdlüyə gəldikdə isə, bizim fikrimizcə, labüdlük zərurətin inkişafında yüksək, həlledici mərhələdir. Zərurət özünün ilk inkişaf dövrlərində bir neçə imkan şəklində çıxış edir. Lakin sonrakı inkişafı, şəraitlə əlaqədar olaraq, bu imkanların əksəriyyəti sıradan çıxır və ancaq birinin gerçəkliyə çevrilməsi üçün real şərait yaradır. Bu halda zərurət labüd olaraq həyata keçir. 9s

Məhz ona görə də hekel kerçəkliyi inkişaf etmiş zərurət adlandırır.

Qanun kateqoriyasının geniş və dərin təhlilini vermək üçün zərurət və təsadüf kateqoriyalarının dialektikasını, onların hər birinin

ayrılıqda qanun kateqoriyasına münasibətini aydınlaşdırmaq vacibdir.

Zərurətlə təsadüf arasındakı münasibət metafiziklər üçün həlledilməz ziddiyyətlərdən biri olmuşdur. Bu məsələdə marksizmə qədərki fəlsəfədə və müasir burjua fəlsəfəsində üç əsas metafizik nöqtəyi-nəzər görürük:

Birinci metafizik determinizm nöqtəyi-nəzərinin tərəfdarları xariqan aləmdə təsadüfi inkar edərək təbiət və cəmiyyət qanunlarının mütləq zəruriliyini irəli sürürlər. Onların fikrincə, qanunlar elə zərurətlə təsir edir ki, insanlar bu qanunlar qarşısında mütləq mənada gücsüzdür. Təsadüf isə guya səbəbini hələ bilmədiyimiz zərurətlərdir (C.Pristli, B.Spinoza, P.Holbax və s.). Enkels göstərir ki, bu nöqtəynəzərə görə təbiətdə sadə və bilavasitə zərurət hökm sürür. Bunlara rişxənd edərək Enkels yazır ki: “Bu qabıqda dörd və ya altı dənə deyil, beş dənə noxudun olması, bu itin quyruğunun bir xətt uzun və ya qısa deyil, beş düym olması, bu yonca çiçəyini bu il arının mayalaması o birisini isə mayalanması, həm də müəyyən bu arının və müəyyən bu saxtda mayalanması, küləyin apardığı bu müəyyən zəncirotu toxumunun bitməsi, o birisinin isə bitməməsi, keçən gecə səhər saat 3-də svə ya 5-də deyil, məhz 4-də birənin məni dişləməsi, həm də sol baldırımı deyil, sağ çiyrimi dişləməsi—bütün bunlar, səbəb və nəticələrin dəyişilməz halda bitişməsindən, qarşısızalmaz zərurətdən doğan faktlardır, həm də bu elə olmuşdur ki, hələ günəş sisteminin əmələ kəldiyi qaz kürəsinin özü elə bir şəkildə qurulmuşdu ki, həmin hadisələr başqa cür deyil, məhz bu cür baş verməli idi. Bu qəbil zərurətlə biz yenə də. təbiətə teoloji baxış çərçisəsindən kənara çıxmırıq. Beləliklə, təsadüf burada zərurətlə izah olunmur; daha doğrusu, əksinə, zərurət, quru təsadüf doğuracaq dərəcəyə endirilir”¹.

Hər bir hadisə sonsuz miqdarda fərdi xüsusiyyətlərə, cəhətlərə malikdir. Əgər elm bu sonsuz fərdi xüsusiyyətlər arxasında ümumi, təkrar olunan, zəruri əlaqələri, qanunauyğunluğu öyrənmək əvəzinə onların hər birini “araşdırmaqla” məşğul olsa, o, orta əsr sxolastik

¹ F.Engels. Təbiətin dialektikası, Bakı, 1966, səh. 190-191.

“elimə” bənzəyər. Bu nöqtəyi-nəzər hələ saxtı ilə Hegel tərəfindən çox düzgün və kəsgin tənqid edilmişdir.

İkinci nöqtəyi-nəzərin tərəfdarları (əsasın idealistlər, Kait və kantçılar, maxistlər və xüsusən müasir burjua filosofları) təbiət və cəmiyyətdə qanunauyğunluğun, zərurətin olduğunu qəti inkar edirlər. Təbiət və cəmiyyət onların nəzərində bir-birilə əlaqəsi olmayan, təkrar olunmayan təsadüfi hadisələrin mexaniki yığımından ibarətdir. Zərurət, qanunauyğunluq isə xarici aləmdəki qarışıqlığı müəyyən şəkildə nizama salmaq üçün bizim şüurumuzun yaratdığı kəsqorpyalardır. Kanta görə, “zərurət və təsadüf şeylərin özünə (özündəşeylər aləminə – Ç.Ə.) aid edilməməlidir, çünki əks halda, burada ziddiyyət olardı, başqa sözlə desək, bu əsas kateqoriyalardan heç biri obyektiv xarakterə malik deyildir, onlar yalnız zəkanın subyektiv prinsipləri ola bilərlər”¹. Ona görə də elmin məqsədi obyektiv reallığın özündə zərurət, qanunauyğunluq axtarmaq deyil, onu subyektiv kateqoriyalara müvafiq surətdə tənzim etməkdən, sistemləşdirməkdən ibarətdir.

Müasir burjua fəlsəfəsində təqadüf kateqoriyasında olan münasibət tamamilə dəyişmişdir. Əgər marksizmə qədərki fəlsəfədə təsadüf əsasən inkar edilir və bizim bilikaiziyitimizin məhsulu kimi qiymətləndirilirdisə, müasir mürtəcə burjua fəlsəfəsi təsadüfə varlığın əsas kateqoriyası kimi baxır. Bir çox burjua alim və filosofları (B.Rassel S.Heyzenberq, Eddinqton və b.) bir sıra mikroaləm hadisələrinin izahında determinizmi, qanunauyğunluğu inkar edir və hadisələrin təsadüfi olduğunu “sübut” etməyə çalışırlar.

Nəhayət, üçüncü nöqtəyi-nəzər həm zərurətin, həm təsadfün olduğunu qəbul etsə də, onları məzmun etibarı ilə bir- birini inkar edən kateqoriyalar kimi başa düşür. Bu nöqtəyi-nəzərdən əgər biz bir hadisəyə zəruri hadisə deyiriksə, eyni zamanda ona təsadüfi hadisə deyə bilmərik və əksinə. F.Enkels göstərir ki, “adi insan düşüncəsi onunla da birlikdə təbiətşünasların çoxu zərurət və təsadüf, həmişəlik olaraq bir-birini rədd edən təriflər hesab edir... Hər hansı bir münasibət, hər hansı bir proses ya təsadüfidir, ya da zəruri, amma həm o, həm də bu ola bilməz. Beləliklə, bunların hər ikisi təbiətdə yan-yana mövcuddur; təbiətdəki hər cür şeylərdən və proseslərdən

¹ И.Кант. Критика чистого разума, səh. 644.

bəziləri təsadüfidir, bəziləri zəruri...”¹, bizim isə əsas məqsəd və vəzifəmiz bu iki hadisəni bir-birilə qarışdırmamaqdan, hər birini olduğu kimi (zərurini zəruri, təsadüfünü isə təsadüf) öyrənməkdən ibarətdir. Elm ancaq zəruri sayılan hadisələri öyrənir, təsadüfi hadisələrdən isə sərfnəzər edir. Başqa sözlə desək, ancaq o şey və hadisələr elmin tədqiqat obyektinə ola bilər ki, onları insanlar bilir, bütün başqaları isə təsadüflərə aid edilir.

Gördüyümüz kimi, hər üç nöqtəyi-nəzərin tərəfdarları zərurətlə təsadüfün dialektikasını düzgün başa düşməmiş, onlar arasındakı ziddiyyəti mütləqləşdirmiş, vəhdəti isə görməmişlər. Ona görə də nəticədə məsələnin bu və ya digər istiqamətdə bıranlı həllinə gedib çıxmışlar.

Təsadüf də zərurət qədər obyektivdir. Təsadüf kateqoriyasında ifadə edilən əlaqələr də bizim şüurumuzdan kənar və ondan asılı olmadan mövcud olmaqla şüurumuzda öz əksini tapır. Zərurətlə təsadüfü bir-birindən ayırmaq və ya onları eyniləşdirmək olmaz, onlar vahid bir prosesin iki bir-birini tamamlayan tərəfləridir, inkişafın vəhdətdə olan iki momentidir.

Hegel çox gözəl yazmışdır ki, “...real zərurət müəyyən zərurətdir... Zərurətin müəyyənliyi ondan ibarətdir ki, o, özündə öz inkarını, təsadüfə ehtiva edir”².

Təbiət və cəmiyyətdə zərurətlə təsadüfün qarşılıqlı əlaqəsindən bəhs edərək F.Enkels yazır ki, “təsadüf qarşılıqlı asılılığın yalnız bir qütübüdür, onun digər qütübü isə zərurətdir. Sanki eynilə təsadüfün hökm sürdüyü təbiətdə biz hər bir ayrıca sahədə həmin təsadüf içərisindən özünə yol açan daxili zərurət və qanunauyğunluğu artıq çoxdan müəyyən etmişik. Lakin təbiət üçün qüssədə olan şey cəmiyyət üçün də qüssədədir. Müəyyən bir ictimai fəaliyyət, tam bir sıra ictimai proseslər insanların şüurlu nəzarəti altından daha artıq çıxdıqca, onların hökmranlığı altından çıxdıqca, bu fəaliyyət xalis təsadüfün ixtiyarına verilmiş bir şey kimi göründükcə, bu təsadüf içərisindən ona xas olan daxili qanunlar bir qədər artıq dərəcədə təbii zərurət kimi. özünə yol açır”³. “...Tarixdə də hadisələrin zahiri təsadüfliyi

¹ F.Engels. Təbiətin dialektikası, səh. 189.

² Гегель. Сочинения, V, səh. 684.

³ К.Маркс və F.Engels. Seçilmiş əsərləri, II. cild, Bakı, 1953, səh. 324-325.

üzərində hökm sürən eyni dialektik hərəkət qanunları, – insan tərəkürünün inkişaf tarixindən də aydın xətlə keçib gələrək düşünən insanların şüuruna tədricən çatan qanunlar təbiətdə saysız-hesabsız dəyişikliklərin hərc-mərcliyi arasından özünə yol açır”¹.

Zərurət dəyişmə və inkişafın istiqamətini göstərən, inkişafın özündən doğan əlaqələrdir. Lakin bunların həyata keçməsi, baş verməsi təzahürü bu və ya digər dərəcədə əyintilərlə olur. Bu əyintiləri göstərən əlaqələr zərurətin təzahür forması olan təsadüfi əlaqələrdir. Məsələn, müəyyən bir orqanizmin doğulması, inkişafı və nəhayət, ölməsi onun həyatında zəruri bir xətdir. Lakin bu zəruri xətt sonsuz miqdarda təsadüflərlə müşayiət olunur. “Ayrıca bir heyvanın harada doğulması, yaşamaq üçün öz ətrafında nə kimi mühitə rast kəlməsi, hansı düşmənlər və məhz nə qədər düşmən tərəfindən təhdid olunması ondan ötrü təsadüfidir. Ana bitkinin toxumlarını küləyin haraya aparması ondan ötrü təsadüfidir, qız bitkini əmələ gətirən toxumun cücərməsi üçün özünə harada zəmin tapması ondan ötrü təsadüfidir”². Orqanizmin doğulması zəruridir. Lakin onun harada və hansı şəraitdə doğulması tamamilə təsadüfidir. Əgər o, qeyri-münasib bir şəraitdə (qida maddələrinin olmaması, iqlimin çox soyuq və ya çox isti olması və s.) doğularsa, tezliklə məhv olacaqdır. Burada təsadüf (doğulan gənc orqanizmin ölməsi) iki zəruri hadisələr silsiləsinin kəsişmə nöqtəsində baş verir: bir tərəfdən orqanizmin məhz həmin dəqiqədə doğulması, digər tərəfdən isə müəyyən iqlim şəraitinin olması zəruri hadisələrdir. Onların hər biri hadisələrin müəyyən inkişafının məhsuludur. Bu hadisələrin hər biri ayrılıqda da çox müxtəlif təsadüflərlə bağlıdır. Əgər biz onlardan birincisini (orqanizmin doğulması) nəzərdən keçirsək, görürük ki, orqanizmin məhz həmin dəqiqədə doğulması mütləq deyildir. Ana orqanizmin hamiləlik dövründə keçirdiyi həyat tərzindən asılı olaraq gənc orqanizm bir qədər tez və ya bir qədər gec doğula bilərdi. Ana orqanizmin sağlamlığından, onun qidalanmasının yaxşı-pis olmasından, yaşından və s. asılı olaraq doğum ya tezləşir, ya da gecikir. Deməli, yuxarıda göstərilən iki hadisənin kəsişməsi ola da bilərdi,

¹ F.Engels. Antiduring, səh. 11.

² F.Engels. Təbiətin dialektikası, səh. 191.

olmaya da bilərdi, çünki onlardan heç biri digərinin daxili inkişafından irəli gəlmirdi. Lakin buna baxmayaraq, biz, iki hadisənin kəsişməsində müəyyən zərurətin (doğulan hər bir orqanizmin ölməsi) təzahürünü görürük.

Beləliklə, zərurətlə təsadüf bir-birilə elə çulğalanmışdır ki, onları ayırmaq mümkün deyildir. Eyni bir hadisə müəyyən münasibətdə zəruri, digər bir münasibətdə isə təsadüfi hadisə kimi çıxış edir. Zərurət hər bir halda külli miqdar təsadüflər içərisindən özünə yol açır və bütün hallarda bu və ya başqa təsadüf şəklində təzahür edir. Əmtənin dəyərinin müəyyən edilməsindən danışarkən K.Marks göstərir ki, "...məhsul istehsalı üçün lazım olan ictimai zəruri iş vaxtı ancaq, məhsulların arasındakı təsadüfi və daim dəyişən mübadilə nisbətləri daxilində öz təsirini zorla göstərən bir təbiət qanunu kimi meydana çıxır; bu, bir adamın başına uçuqda cazibə anununun özünü göstərməsinə bənzəyir"¹.

Yuxarıda demişdik ki, qanun ancaq zəruri əlaqələri ifadə edir, təsadüfi əlaqələri isə sərfnəzər edir. Buradan belə bir nəticə çıxarmaq olmaz ki, guya təsadüflər inkişafda heç bir rol oynamır, ona görə də onları ümumiyyətlə unutmaq olar. Marks yazır ki, "...təsadüflər" heç bir rol oynamasaydı, tarix çox mistik bir xarakterdə olardı. Bu təsadüflər, əlbəttə, özləri inkişafın ümumi gedişinə bir tərkib hissəsi kimi daxil olaraq, başqa təsadüflərlə tarazlaşır. Lakin hadisələrin sürətlənməsi və ləngiməsi xeyli dərəcədə bu təsadüflərdən asılıdır...² Təsadüflər hadisələrin inkişafında müəyyən və bəzən hətta həlledici rol oynayır. Onları nəzərə almamaq, unutmaq digəri səhvə deyil, əməli fəaliyyətdə böyük məğlubiyətə gətirib çıxarır. Ona görə də bu məsələni aydınlaşdırmağın həm nəzəri, həm əməli əhəmiyyəti böyükdür.

"Elm təsadüfün düşmənidir" müddəasını elə başa düşmək olmaz ki, guya elm təsadüfləri inkar edir və ya nəzərə almır. Məsələ burasındadır ki, zərurət ancaq təsadüflər şəklində təzahür etdiyinə görə, zərurəti, qanunu açmaq istəyən elm ilk növbədə ancaq təsadüflərlə qarşılaşır. Bu təsadüflər arxasında gizlənən zəruri inkişaf

¹ K.Marks. Kapital, I. cild, səh. 37.

² K.Marks və F.Engels. Seçilmiş məktublar, səh. 470.

xəttini müəyyən etmək üçün onların özlərini mümkün qədər ətraflı və dərin öyrənmək lazımdır. Deməli, zərurətin dərk edilməsi həm də onu əhatə edən təsadüfləri mümkün qədər çox öyrənməkdən və nəzərə almaqdan ibarətdir. Hekel yazır: "...tamamilə doğrudur ki, elmin və xüsusilə fəlsəfənin vəzifəsi ümumiyyətlə təsadüflər arxasında gizlənən zərurəti dərk etməkdən ibarətdir; lakin belə başa düşmək olmaz ki, guya təsadüf ancaq bizim subyektiv təsəvvürümüzə aiddir, ona görə də bizim həqiqəti əldə etdiyimiz üçün, o, tamamilə rədd edilməlidir"¹.

Bizim məqsədimiz burada zərurət və təsadüf kateqoriyalarının dialektikasının geniş təhlilini verməkdən ibarət deyildir. Bu geniş bir mövzudur və onun hərtərəfli elmi-təhlili xüsusi böyük tədqiqat işi tələb edir. Biz isə ancaq həmin kateqoriyaların qanun kateqoriyasına münasibətini, onlar arasındakı qarşılıqlı əlaqəni açmaqla kifayətlənirik. Fəslin sonrakı hissələrində bu məsələyə bir neçə dəfə qayıtmalı olacağımızdan burada şərtini tapmamış cəhətlər üzərində yeri kəldikcə sonralar dayanacağıq.

¹ Гегель. Сочинения, т. I., səh. 245.

Qanun və səbəbiyyət

Qanunla səbəbiyyətin münasibəti həm fəlsəfə tarixində, həm də hazırda filosoflar tərəfindən şüurlu və ya şüursuz surətdə dolaşdırılmış məsələlərdən biridir. V.İ.Leninin göstərdiyi kimi, səbəbiyyət problemi mütəfəkkirin fəlsəfi görüşlərinin təbiətini müəyyən edən mühüm problemlərdən biridir. Məlumdur ki, hələ metafizik materializm (Pristli, B.Spinoza, Hobbs, fransız materialistləri və b.) səbəbiyyəti, qanunauyğunluğu və zərurəti eyniləşdirməklə təsadüfün obyektiv xarakterini inkar edirdilər ki, bu da onları nəticədə fatalizmə gətirib çıxarırdı (bu ikinci tərəf Spinozada bir qədər başqa şəkildə qoyulmuşdur)¹. Onların fikrincə, təbiətdə hər bir hadisə özünün zəruri səbəbinə malikdir ki, bu zəruri səbəb və nəticə əlaqəsi də təbiətin qanunauyğun mexanizmini təşkil edir. İnsan təbiətin bir hissəsi olduğuna görə, o da həmin qanunauyğunluğa sonsuz tabe olmalıdır. Deməli, onun təbiətə yönəldilmiş fəaliyyətində heç bir dəyişdiricilik qabiliyyəti ola bilməz.

Bunun əksinə olaraq, idealist-aqnostiklər Kant, Yum, səbəbiyyətin obyektiv təbiətini inkar etmiş, onu bizim idrak aparatımıza apriori xas olan bir ideya, yaxud sadəcə olaraq səbəbiyyəti vərdiş nəticəsi hesab edirlər. Bu məsələdə Kant aqnostisizim ilə Yum aqnostisizmi bir-birindən “fərqlənir”. Kant səbəbiyyəti apriori və dərkedilməz saydığı halda, Yum səbəbiyyətin aqriorluğunu rədd edərək, onu gündə ilk vərdişlərimizlə bağlayır. Yumun fikrincə, bizim səbəbiyyət əlaqəsi haqqındakı biliyimiz apriori düşüncə yolu ilə əldə edilmir, o, ancaq təcrübədən irəli gəlir. Təcrübə isə bizim hər gün bir-birinin ardınca gələn hadisələri müşahidə etməyimizdir ki, onun nəticəsində hadisələr arasında guya səbəb və nəticə əlaqəsi olması haqda vərdiş hasil edirik. Ona görə də “... Biz səbəbiyyət haqqında obyektlərin daim birləşməsi və bir

¹ Вах. Дж.Т.Ахмедли. Свобода и необходимость, Ваки, 1960, səh. 27-36,

obyekt haqqında başqasına əsasən daim nəticə çıxartmaqdan başqa heç bir şey bilmirik”¹.

Müasir burjua fəlsəfi məktəblərin bəzi nümayəndələri təbiət və cəmiyyətdə qanunların olmadığını sübut etmək üçün qanunu müəyyən əlaqə forması olan funksional asılılıqla eyniləşdirirlər. Beləliklə, onlar funksional əlaqədə olmayan hər bir qanunu öz hüququndan məhrum edir, ümumi əlaqə forması olan qanunu onun bir hissəsinə müncər edirlər. Yuxarıda göstərdiyimiz kimi, bir tərəfdən səbəbiyyət əlaqəsini funksional asılılıqla əvəz etmək cəhdi, digər tərəfdən, qanunu ya tək-cə səbəb və nəticə əlaqəsi ilə, ya da tək-cə funksional asılılıqla məhdudlaşdırmaq qətiyyəni düzgün deyildir. Hər bir hadisənin müəyyən səbəbinin olması hələ o demək deyildir ki, səbəbiyyətdən başqa əlaqə formaları qanun şəklində ifadə edilə bilməz.

Praqmatizmin görkəmli nümayəndələrindən olan C. Dyui yazır ki, səbəbiyyət kateqoriyası bir məntiqi forma olaraq predmet haqqında müəyyən problem ortaya çıxdıqda yaranır. Başqa sözlə desək, obyektiv olaraq heç bir səbəbiyyət yoxdur, bizim şüurumuzun fəaliyyətilə əlaqədar olaraq yaranır. Bertran Rassel və səbəbiyyəti keçən əsrin qalığı hesab edir, guya səbəbiyyət elmin, biliyin zəif inkişaf etdiyi keçmişdən bizə irs olaraq gəlmiş qalıqdır ki, xarici səbəbiyyətə inanmaq primitivdir və müəyyən mənada heyvana xasdır². “Səbəb” sözü çox mürəkkəb assosiasiyalarla bağlı olduğuna görə Rassel onun fəlsəfə lüğətindən çıxarılmasını arzu edir. Sitgenşteyn isə hesab edir ki, “... gələcək hadisələri indiki hadisələrdən çıxarıla bilməzlər. Səbəbiyyət əlaqəsinə inam mövhumatdır”³. Sitkenştynin So Rasselin fikirləri qanunların özləripəni inkar etməyə yönəldilmiş və onunla da nəticələnir.

C.Dyui, B.Rassel və başqalarının səbəbiyyət əlaqəsinin obyektiv məzmununu inkar etmək, onu bu və ya başqa şəkildə subyektivcəsinə izah etmək cəhdində ibarələrdən başqa yeni bir şey yoxdur. Bu hələ vaxtı ilə Feyerbaxın “fideizm məsləkinə” aid etdiyi subyektivizmin “müasir” formasıdır. Müasir subyektivistlərin ideya

¹ Д.Юм. Исследование о человеческом разумении, СПб, 1902, сәh. 104.

² Вах. Бертран Рассел. Человеческое познание, е. сәh. 489.

³ Витгенштейн. Логико-философский трактат, 1958, сәh. 641.

sələfləri olan empiriokritiklərin səbəbiyyət haqqındakı təlimindən bəhs edərək V.İ.Lenin göstərir ki, "... səbəbiyyət məsələsində yeridilən subyektivizm xətti, təbiətdəki qayda və zərurəti xarici obyektiv aləmin deyil, şüurun, zəkanın, məntiq və sairənin nəticəsi hesab etmək nəinki insan zəkasını təbiətdən ayırır, nəinki birincini ikinciyə qarşı qoyur, hətta təbiəti zəkanın bir hissəsi sayır, halbuki zəkani təbiətin kiçik bir hissəsi saymaq lazım idi. Səbəbiyyət məsələsindəki subyektivizm xətti fəlsəfi idealizmdir (həm Yumun, həm də Kantın səbəbiyyət nəzəriyyələri də bu qəbildəndir), yəni az-çox zəiflədilmiş, yumşaldılmış bir fideizmdir"¹.

Səbəbiyyət əlaqəsinin özünün nədən ibarət olması haqda burada geniş izahat verməyə ehtiyac yoxdur. Ona görə də biz onun üzərində qısa dayanmaqla əsas diqqətimizi səbəbiyyətlə qanunun münasibətinin açılmasına verəcəyik.

Səbəbiyyət aləmin ümumi əlaqəsinin bir formasıdır. Ona görə də, V.İ.Leninin göstərdiyi kimi, o, ümumi əlaqəni ancaq bilyanlı, natamam ifadə edir. "Səbəb və nəticə hadisələrin ümumdünya qarşılıqlı asılılığının, əlaqəsinin (unisersal əlaqəsinin), qarşılıqlı çəlpəşməsinin ancaq momentləridir, materiyanın inkişafı zəncirində yalnız halqalardır. Kauzallıq dünya əlaqəsinin hərtərəfliliyini və hər şeyi əhatə etmə xarakterini yalnız birtərəfli, rabitəsiz və natamam ifadə edir"².

Səbəb və nəticə əlaqəsi dedikdə biz iki hadisə arasında olan elə əlaqəni nəzərdə tuturuq ki, onlardan biri digərini yaradır və əksinə, ikincisi birinci tərəfdən yaradılır, bunlardan birinci səbəb (yaradan), ikincisi isə nəticə (yaradılan) kimi çıxış edir. Səbəbin daxili fəallığını, onun nəticəyə nəzərən yaradıcı olmasını heklə çox yaxşı ifadə etmişdir. Səbəb özü hərəkət edən şeydir, başqası tərəfindən oyadılmadan gizli başlayır və müstəqil mənbədir, öz-özündən yaradandır; o, mütləq fəaliyyət göstərməlidir³. Nəticə isə müstəqil deyildir; o, oyadılmışdır, başqası tərəfindən yaradılmışdır; onun mənbəyi başqasındadır. Lakin səbəb və nəticə olan iki hadisəni biz ümumi əlaqə sistemində öyrəndikdə isə onların hər biri eyni

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 14-cü cild, səh 157.

² V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh 159.

³ Вак. Гегель. Сочинения, т. V., səh. 676-677.

zamanda, lakin müxtəlif münasibətdə, həm səbəb, həm də nəticə rolunda çıxış edir. Hələ Hegel göstərmişdir ki, eyni bir şey və hadisə bu halda səbəb olur, digər halda nəticə, burada spesifik sabitlik kimi, orada isə bəllilik, bir başqasında təyin edilən kimi olur¹. Məsələn, Yer in və dənizlərin səthindən suyun buxarlanması yağış yağmasına səbəb olur. Burada bir hadisə (suyun buxarlanması) başqa bir hadisənin (yağışın yağmasının səbəbi olur. Lakin bu iki hadisədən hər birini ümumi əlaqə sistemində öyrənsək mənzərə dəyişər. Suyun buxarlanması özü günəşin Yer səthini qızdırmasının nəticəsi, yağışın yağması isə öz növbəsində, bir sıra başqa hadisələrin səbəbi olur. Deməli, səbəb və nəticə əlaqəsini götürdüyümüz iki hadisəyə görə deyil, ümumi əlaqə sistemində tədqiq etdikdə onlar müxtəlif dövr də və müxtəlif münasibətdə qarşılıqlı surətdə bir-birinə keçirlər. “...Səbəb və nəticə elə təsəvvürlərdir ki, bunların özlüyündə ancaq, ayrıca bir müəyyən hadisəyə tətbiq edildikdə əhəmiyyəti vardır. Lakin biz bu ayrıca hadisəyə onun bir tam olan bütün dünya ilə ümumi rəbəsi cəhətdən baxdıqda, dərhal bu təsəvvürlər unisərsal bir qarşılıqlı təsir təsəssüründə birləşib çulğalaşır və bu qarşılıqlı təsirdə səbəblərlə nəticələr bir-birilə daim öz yerlərini dəyişir; burada və ya indi səbəb olan şey orada və ya o zaman nəticə olur və əksinə”².

Səbəb özü mürəkkəb və ziddiyyətli olduğundan onun nəticəni yaratması prosesi, yəni onun fəallığı da mürəkkəb prosesdir, çünki səbəb təkcə başqa bir hadisənin səbəbi deyil, özü-özünün də səbəbidir. Deməli, səbəbin təsiri iki istiqamətlidir: bir tərəfdən, o özünün keyfiyyət müəyyənliyini saxlamağa yönəlmiş daxili hərəkətə, təsirə malikdir, hekelin sözlərilə desək, “özündə hərəkətə” malikdir ki, bu da hadisələrin davamçılığının əsasıdır; digər tərəfdən, o başqa hadisələri yaratmaq fəallığına, öz mahiyyətini başqa hadisələrdə ifadə etmək meylinə malikdir ki, bu daxili hərəkətin səbəbdən kənara çıxması deməkdir. Lakin səbəbdə olan bu iki cəhəti bir-birindən ayrı təsəvvür etmək olmaz. Bu tərəflər vahid bir hadisənin iki meylidir, əslində isə onlar biri, digərsiz mümkün deyildir. Səbəbin özündən fərqlənən nəticəni yaratması üçün onun öz-özünün səbəbi kimi çıxış

¹ Yenə orada, səh. 678.

² F.Engels. Antiduring, səh. 22.

etməsi zəruridir. O biri tərəfdən də aləmdə hər şey daim dəyişmədə və inkişafda olduğuna, müxtəlif yeni hadisə və halların yarandığına görə səbəb özündən seçilən nəticə yaratmalıdır. Yalnız substansiya öz-özünün səbəbi olduğuna və özündən fərqlənən nəticə yaratmadığına görə sonsuzdur, materiyanın konkret keçici halları isə özündən fərqli nəticə yaratdığına görə sonludur.

Burada səbəbiyyət əlaqəsinin iki cəhətini göstərməliyik: əvvələn, səbəb öz nəticəsindən qabaq gəlir, yəni səbəblə onun nəticələri arasında zaman ardıcılığı vardır. Fəlsəfə ədəbiyyatımızda belə bir pöqtəyi-nəzər irəli sürülmüşdür ki, səbəblə nəticə eyni zamanda baş verir, ona görə də guya zaman ardıcılığını səbəbiyyətin əlaməti kimi göstərmək düzgün olmaz. Bizim fikrimizcə, bu nöqtəyi-nəzərlə razılaşmaq olmaz. Birincisi ona görə ki, səbəb mövcud olan bir hadisədir ki, o əvvəldə olmayan başqa hadisəni—nəticəni yaradır; ikincisi də ona görə ki, əgər biz eyni zamanda baş vermənin biri səbəb, digəri nəticə olan iki hadisə haqqında deyə biliriksə, onda həmin fikri səbəbi öz səbəbi ilə, nəticəni isə öz nəticəsilə əlaqədə götürdükdə onlar haqqında da deyə bilərik. Bu fikri ümumiyyətlə səbəb və nəticə əlaqəsi haqqında söylədikdə isə belə çıxar ki, dünyada bütün hadisələr eyni zamanda baş verir. Bu isə inkişaf prinsipinə və zamanın obyektivliyi fikrinə ziddir.

Lakin hər bir zaman ardıcılığı yəni bir hadisənin başqasının ardınca gəlməsi onlar arasında səbəbiyyət əlaqəsinin olduğuna dəlalət etmir. Buradan da səbəbiyyət əlaqəsinin birinci mühüm cəhəti irəli gəlir: səbəbin nəticəni yaratması o deməkdir ki, nəticə səbəbin hesabına yaranır və bunun nəticəsində səbəb özü də dəyişikliyə uğrayır. Səbəb, özü-özünü i məcburidir inkar etməklə nəticəni yaradır, onun mahiyyəti də həm maddi, həm enerji cəhətdən ya qismən, ya bütünlüklə nəticəyə köçürülür¹. Buna baxmayaraq, bir sıra bilavasitə təbiətşünaslar səbəbiyyətin mahiyyətini, onun əsas əlamətlərindən birini müəyyən hadisələrə əsasən başqaları haqqında nəticə çıxarmaq imkanında görməklə, nəticədə subyektisizmə gətirib çıxaran ciddi səhvə yol verirlər. Rassel yazır ki, “Səbəbiyyət qanunu”

¹ Bu məsələnin müfəssəl təhlili Kuznetsovun “Səbəbiyyət prinsipi və onun təbitdə dərk olunmasında rolu” adlı məqaləsində verilmişdir. Vax. “Проблема причинности в современной физике”, 1960, səh. 53-73.

– mənim bu termini işlətdiyim mənada həqiqi olduqda, müəyyən sayda hadisələrdən hər hansı başqa hadisə (yaxud başqa hadisələr) haqqında müəyyən nəticə hasil etməyə imkan verən hər bir qanundur¹. Məsələn, bu tərifdə səbəbiyyətin yuxarıda göstərdiyimiz fəallığı, əzünü inkar etmək yolu ilə özündən fərqli nəticə yaratması kimi xüsusiyyətləri tamamilə atılmış və hadisələrin sadəcə korrelyasiyası, zaman ardıcılığı isə birinci plana çəkilmişdir. Lakin məsələ bununla bitmir. Əsas cəhət odur ki, səbəbiyyətin obyektiv məzmunu inkar edilir və o bir və ya bir qrup hadisəyə əsasən başqa hadisələr haqqında nəticə subyektlə bağlıdır. Biz burada yeni ifadə və ibarələrlə söylənmiş köhnə “mövcud olmaq qavranılmaq deməkdir” (Berkli) fikirdən başqa heç bir şey görmürük.

Səbəblə nəticə arasında zaman ardıcılığının olması fikrindən belə bir nəticə çıxarmaq olmaz ki, guya onlar arasında məkan və zamanca müəyyən bir fasilə olmalıdır. Səbəbiyyət əlaqəsinin başlıca xüsusiyyətlərindən biri də məhz ondan ibarətdir ki, səbəblə nəticə bir-birindən məkan və zamanca nə qədər uzaq görünsələr də onlar həm məkanca, həm də zamanca fasiləsiz bir prosesin mərhələləridir. Onların bir-birindən uzaq görünməsi isə ya bizim idrakımızın yanlışlığının, ya da bir-sıra aralıq mərhələlərin hələlik bizim idrakımızdan gizli qalmasının nəticəsidir.

Səbəbiyyət əlaqəsinin göstərdiyimiz əlamətləri bizə aydın göstərir ki, səbəbiyyət dünyada olan ümumi əlaqə zəncirinin ancaq bir növüdür. Bununla bərabər zaman ardıcılığında olan, eyni zamanda baş verən, məkanda yanaşı mövcud olan, bir səbəbin nəticələri olmaqla bir-bir ilə müəyyən nisbətdə bağlı olan (məsələn, fiziki, kimyəvi xassələr və s.) və bir sıra başqa zəruri əlaqə növləri də vardır ki, onlar səbəb və nəticə əlaqəsi deyildir. Çünki səbəbiyyətin başlıca əlaməti – yaratmaq, səbəbin fəallığı bu əlaqələrin heç birində özünü göstərmir.

Qanun da ümumi əlaqə növlərindən biridir. Ona görə də biz indi qanunla səbəbiyyət əlaqəsinin münasibətini araşdıracağıq.

Bu məsələnin izahında bizim fikrimizcə, müvafiq fəlsəfə ədəbiyyatımızda iki yanlış nöqtəyi-nəzər özünə yer tapmışdır. Birinci

¹ Б. Рассел. Человеческое познание, с. сәһ. 363.

nöqteyi-nəzərin tərəfdarları səbəbiyyətin və qanunun hər ikisinin ümumi və zəruri əlaqə olmasından onların eyni şey olması nəticəsini çıxarırlar. N.B.Bikkenin özünün “Marksizim – Lenin fəlsəfədə qanun kateqoriyası” adlı dissertasiyasında S. P. Tuqarinosun belə bir fikrini tənqid edir ki, “qanunu... səbəbiyyət asılılığı ilə məhdudlaşdırmaq olmaz. Lakin bu məhdudlaşdırma marksist fəlsəfə ədəbiyyatında da yayılmışdır. Səbəbsiz hadisənin olmamasından belə bir nəticə çıxartmaq olmaz ki, bütün qanunlar yalnız səbəbiyyət əlaqəsini ifadə edir”¹. Bikkenin yazır ki, “bizim nəzərimizcə, bütün obyektiv qanunlar səbəb-nəticə münasibətidir. Əks baxış idealizmə şüurlu və ya şüursuz güzəştdir”².

İkinci nöqteyi-nəzərin tərəfdarları səbəbiyyət əlaqəsini zəruri və təsadüfi olmaqla iki yerə ayırır və hesab edirlər ki, zəruri səbəb əlaqəsi qanunda ifadə olunur, təsadüfi səbəb əlaqəsi isə qanunla ifadə olunmur³.

Bu nöqteyi-nəzərlərin heç biri ilə razılaşmaq olmaz. Qanun artıq yuxarıda gördüyümüz kimi, təkcə səbəbiyyət əlaqəsini deyil, bir sıra başqa zəruri əlaqələri də ifadə edir. Şübhəsizdir ki, qanunda ifadə olunan bu əlaqələrin hamısı müəyyən hadisələr arasındakı, yaxud hadisələrin tərəfləri arasındakı əlaqələr olduğundan, onlar da səbəb-nəticə əlaqəsindən kənar da deyildir. Lakin bu halda səbəbiyyətlə yanaşı həmin əlaqələrə bir sıra başqa cəhətlər də xasdır (zərurət sə təsadüf forma və məzmun və s.). Qanun isə nə səbəbiyyəti, nə də başqa cəhətləri deyil, məhz müəyyən əlaqə növünü ifadə edir (söhbət səbəbiyyət kimi çıxış etməyən əlaqələrdən gedir). Bu nöqteyi-nəzərdən deyə bilərik ki, səbəbiyyət qanundan dar məfhumdur, çünki qanun səbəbiyyəti və ondan əlavə əlaqə növlərini də ehtiva edir.

Lakin bu, məsələnin bir tərəfidir. Digər tərəfi ondan ibarətdir ki, qanun səbəbiyyət əlaqəsinin hamısını əhatə etmir. Mövcud səbəblə hər hansı bir nəticə yaranırsa, sonralar lazımı şərait olduqda

¹ V.P.Tuqarinov. Göstərilən əsəri, səh. 49.

² Н.Б.Биккенин. Категорий закона в марксистско-ленинской философии, səh. 81, (Диссертация).

³ Biz də 1963-cü ildə nəşr olunmuş “Materialist dialektikanın qanun kateqoriyası” adlı əsərimizdə bu nöqteyi-nəzərdə olmuşuq. – C.Əhmədli.

həmin səbəb zəruri olaraq bu nəticəni törətməlidir. Ona görə də təsadüfilikdən söhbət gedəndə səbəbiyyədin, yəni konkret səbəblə nəticə əlaqəsinin təsadüfiliyini yox, səbəbin özünün meydana gəlməsinin müəyyən münasibətdə təsadüfiliyini başa düşmək lazımdır. Məsələn. qayadan qopmuş bir daş diyirlənərək aşağıda bir bitkini məhv etmişsə, burada səbəblə onun nəticəsi arasındakı əlaqə zəruri əlaqədir. Lakin həm səbəb, həm də onun nəticəsi bitkinin həyatı və inkişafı üçün təsadüfidir. Doğrudur, bitkinin müəyyən müddətdən sonra inkar ediləcəyi zəruridir, lakin filan daşın təsiri ilə, filan vaxt məhv olaçağı təsadüfidir. Daşın qopub diyirlənməsi özü cazibə qanununa əsasən onun Yerlə əlaqəsi nöqteyi-nəzərindən zəruri bir hadisədir və bu nöqteyi-nəzərdən bu nəticənin öz səbəbilə (məsələn, küləyin əsməsi) əlaqəsi zəruridir. Lakin küləyin əsməsi hadisəsi bir səbəb kimi daşın “taleyı” üçün təsadüfidir. Deməli, hər biri özlüyündə zəruri olan bu iki hadisənin kəsişməsi təsadüfi olduğundan biz bu kəsişməni qanunda ifadə etmirik. Bu kəsişmənin bir dəfə baş verməsi, yəni bir dəfə diyirlənən daşın bitkiyə rast gəlməsi həmişə bu hadisənin təkrar olunacağına dəlalət etmir. Lakin bu kəsişmə baş serəcəyi təqdirdə səbəblə nəticə arasındakı əlaqə zəruri əlaqə olur¹. Beləliklə, bütün dediklərimizdən belə nəticə hasil olur ki, qanun bütün zəruri səbəbiyyət əlaqəsini ifadə edir. Buradan isə ikinci nəticə çıxır: səbəb qanun anlayışına nisbətən daha geniş anlayışdır. Biz I. S. Kuznetsosun belə bir fikr ilə tamamilə razılaşıırıq ki, əgər qanun və s. səbəbiyyət kateqoriyalarının əhatə etdikləri əlaqə növlərini müxtəlifliyinə görə müqayisə etsək, onda qanun səbəbiyyətdən geniş anlayışdır, əgər bu müqayisəni onların əhatə etdikləri hadisələr çoxluğuna görə aparsaq, onda səbəbiyyət qanundan geniş anlayış kimi çıxış edir². Bu birinci dediyimiz fikri əsaslandırmaq üçün bir neçə misal gətirək İohan Keplerin qanunlarına nəzər salaq: birinci qanuna görə hər bir planet ellips üzrə hərəkət edir, bu ellipsin fokus nöqtələrindən birində Günəş dayanır; ikinci qanuna görə hər bir planetin radiusvektoru³ bərabər zamanlarda bərabər sahələr cızır;

¹ Вах: С.Ф.Анисимов. Соотношение категории закона причинности, необходимости и случайности. "Вопрос философии" № 6, 1955, сәh. 50.

² Вах: Принцип причинности в современной физике, сәh. 118.

³ Radius-vektor planetlə günəşi birləşdirən düz xətdir.

üçüncü qanuna görə isə planetlərin günəş ətrafında dolanma kvadratlarının nisbəti onların orbitlərinin böyük yarım oxları kublarının nisbətinə bərabərdir.

Öz-özündən görünür ki, Keplerin hər üç qanunu Günəşlə planetlərin əlaqəsinin müxtəlif tərəflərini ifadə edir. Birinci qanundan çıxan nəticə bundan ibarətdir ki, planetlərin günəşdən olan məsafəsi onların hərəkət etdikləri orbit boyunca daim dəyişir (orbitin Günəşə ən yaxın nöqtəsinə periheli, ən uzaq olan nöqtəsinə isə afeli deyilir). Gördüyümüz kimi, burada söhbət günəşlə planet arasındakı məsafənin müəyyən bir qayda ilə dövrü surətdə dəyişilməsindən gedir. Bu dəyişməni yaradan səbəbdən isə bəhs edilmir, ikinci qanunda planetin günəşdən olan məsafəsi ilə onun hərəkət sürəti arasındakı tərs mütənəsb asılılıq əlaqəsi ifadə olunur. Bu da öz konkret formulasını belə bir ifadədə tapır ki, Günəşə yaxın nöqtədə planetin sürəti ən böyük, ondan uzaq nöqtədə isə ən kiçik olur. Başqa sözlə desək, planetlə Günəş arasındakı məsafə azaldıqça onun orbit boyunca hərəkət sürəti artır və əksinə, bu məsafə artdıqça sürət azalır; nəhayət, üçüncü qanunda planetlərin dolanma dövrləri ilə onların Günəşdən olan orta məsafələri arasındakı müəyyən əlaqə ifadə olunur.

Lakin bu qanunların heç biri Günəşlə planetlər arasındakı səbəbiyyət əlaqəsini göstərmir. Bunlar arasındakı səbəbiyyət əlaqəsini daha sonralar İ.Nyutonun açdığı cazibə qanunu ifadə edir. Ancaq bu qanun açıldıqdan sonra həm Keplerin qanunlarını riyazi surətdə göstərmək həm də onun hər birinin ümumi cazibə qüvvəsindən asılı olduğunu izah etmək mümkün oldu.

Bu fikrimizi sübut etmək üçün yenə də müxtəlif sahələrdən misallar gətirə bilərik. Məhsuldar qüvvələrlə istehsal münasibətləri arasındakı müxtəlif əlaqələri ifadə edən qanunları: istehsal üsulunun iki tərəfi olmaqla onların vəhdəti qanununu, istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin xarakterinə uyğunluğu qanununu və istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin inkişafından asılılığı qanununu təhlil etsək görürük ki, onlardan ancaq biri, yəni istehsal münasibətlərinin məhsuldar qüvvələrin inkişafından asılılığı qanunu səbəbiyyət əlaqəsi ifadə edir, o biriləri isə mstehsal münasibətləri ilə

məhsuldar qüvvələr arasında olan başqa növ münasibətləri əks etdirir.

Gətirdiyimiz bu iki misaldan aydın olan belə bir cəhəti də qeyd etmək lazımdır ki, səbəbiyyət əlaqəsini ifadə edən qanunlar başqalarından daha mürəkkəb olduqlarına görə onların dərk edilməsi də ikincilərdən sonra olur. Əvvəlcə nisbətən daha saf və te aydınlaşan əlaqələri ifadə edən qanunlar dərk olunur, sonra isə idrak mürəkkəbliyə doğru hərəkət edir.

Hadisənin ümumi qanunauyğunluğunun müəyyən edilməsində də səbəbiyyət əlaqələrini ifadə edən qanunların böyük əhəmiyyəti vardır. Keplerin qanunları və ümumi cazibə qanunu misalından gördüyümüz kimi, səbəbiyyət əlaqəsini ifadə edən qanunlar başqa növ əlaqələri ifadə edən qanunların mahiyyətərinin açılmasında, onların özlərinin izah edilməsində açar rolunu oynayır.

Səbəbiyyət kateqoriyasının bir fəlsəfi kateqoriya kimi formalaşması uzun sürən nəzəri və praktiki fəaliyyətin nəticəsində olmuşdur. Bu o deməkdir ki, insanlar elmin müxtəlif sahələrində olan və öz həyatlarında rast gəldikləri hadisələrdəki konkret səbəb və nəticə əlaqələrini ümumiləşdirərək səbəbiyyət kateqoriyasını yaratmışlar. V.İ.Leninin ümumiyyətlə kateqoriyalar haqqında söylədiyi aşağıdakı sözlərini səbəbiyyət kateqoriyasına da tam mənada aid etmək olar ki, kateqoriyalar insanın təbiəti xarici aləmi dərk etməsinin pillələri, insan biliyinin düyün mərhələləridir.

Səbəbiyyət kateqoriyası idrakın nəticəsi olmaqla bərabər¹, idrak vasitəsi kimi də çıxış edir. Bir sıra elmlər, xüsusilə təbabət biologiya, fizika və əslində səbəb və nəticə əlaqələrinin çox geniş surətdə öyrənilməsi sahələridir. Bizə məlum olan müəyyən tip səbəb və nəticə əlaqəsindən çıxış edərək, biz rast gəldiyimiz ayrı-ayrı hadisələrin hansı məlum qrupa daxil olmasını, onların səbəbinin nə

¹ Burada söhbət səbəbiyyət kateqoriyasından gedir. Bunu isə heç vaxt xarici aləmin özündə olan və tamamilə bizdən asılı olmayan obyektiv səbəbiyyət əlaqəsi ilə eyniləşdirmək olmaz, bu idealizmə gətirib çıxara bilər. Biz ancaq həmin əlaqələrin insanlar tərəfindən dərk edilməsinin onların anlayışlarda düzgün əks edilməsindən danışırıq.

olması və məqsədəuyğun olduqda onun aradan qaldırılması yollarını müəyyən edirik.

Göstərdiyimiz kimi, bu kateqoriyanın əhəmiyyəti əməli cəhətdən də böyükdür. Əslində insanlar öz əməli fəaliyyətlərində həyatdan əldə etdikləri səbəb və nəticə əlaqəsindən rəhbərlik alırlar. Onlar bu və ya digər işlə məşğul olduqda onun nəticəsini təsəvvür edirlər. Əkinçi bilir ki, onun səpdiyi toxum gələcəkdə məhsul verməlidir, onu da bilir ki, bitkinin yetişib məhsul verməsi üçün lazım olan şərait yaradılmazsa nəticə əldə edilməyəcəkdir.

Bu qəbildən olan misalları həyatın bütün sahələrində görmək olar. Lakin onlar müəyyən fərqlə iki şəkildə olur; elə hadisələr olur ki, insanlar onları törədən səbəbin özünün mahiyyətini belə bilmədən həmin səbəblərin məhz filan nəticə ilə nəticələncəyini bilirlər. Məsələn, insanlar odun mahiyyətinin nədən ibarət olduğunu bilmədikləri zaman belə onun müəyyən predmetləri yandırıldığını bilirdilər. Bu cür biliklər onların əməli fəaliyyətlərindən aldıkları praktiki biliklərdir. Onların istifadə dairəsi məhdud olsa da əməli fəaliyyətdə, xüsusən cəmiyyətin inkişafının aşağı pillələrində böyük əhəmiyyəti olur: ikinci halda isə insanlar müəyyən növ hadisənin (səbəbin) başqa növ hadisə törədəcəyi ilə bərabər, onların hər birinin mahiyyətini, də bilir. Bu cür biliklər insanların nəzəri təfəkkürdə gedən təhlil prosesindən aldıkları biliklərdir.

Səbəbiyyət kateqoriyasının bu cür böyük nəzəri və əməli əhəmiyyətinin nəticəsidir ki, o həm keçmişdə, həm indi materializmlə idealizmin mübarizə etdiyi mühüm məsələlərdən biridir. İdealizm və idealizmə yuvarlanmış təbiətşünaslar hər vasitə ilə səbəbiyyətin obyektiv məzmununu, onun real gerçəkliyə mənsub olduğunu inkar etməyə, bu və ya başqa şəkildə onu subyektivcəsinə izah etməyə cəhd edirlər; materializm və materialist təbiətşünaslığın fiziologiya, biologiya, kimya, fizika, materialist ictimai elmlər və sairənin isə əsaslandıqları mühüm prinsiplərdən biri də materialist determinizmin, obyektiv səbəbiyyətin qəbul edilməsidir.

Qanun təbiət, cəmiyyət və təfəkkür hadisələrindəki ümumiliyin formasıdır

Bizi əhatə edən aləm həm predmet və hadisələr müxtəlifliyi, həm də onlar arasında olan əlaqələr müxtəlifliyi nöqtəyi-nəzərindən son dərəcə rəngarəngdir. Demək olar ki, mütləq mənada bir-birinə oxşayan iki predmet və ya hadisə göstərmək mümkün deyildir. Hər bir hadisə müəyyən xüsusiyyətlərinə, cəhətlərinə görə başqasından fərqlənir. Lakin bu əlaqələr müxtəlifliyində hadisələr arasında oxşar, ümumi, onları müəyyən sinifə aid edən xüsusiyyətlər də vardır. Məsələn, bütün insanlar bir-birindən bu və ya digər cəhətdən—bədən quruluşu, rəngi, bədən üzvlərinin şəkli və s. cəhətdən fərqlənirlər. Onların hər birini bir fərd kimi müəyyən edən də məhz bu xüsusiyyətlərdir. Lakin bununla bərabər, bütün insanları başqa canlılardan fərqləndirən və onları müəyyən anlayış altında birləşdirən ümumi xüsusiyyətlər də vardır. Bu da Marksın dediyi kimi, insanın ictimai münasibətlərin məcmusu olmasıdır. Başqa bir misal götürək: torpağa səpilən, hər bir buğda dənəsi müəyyən şəraitə düşdükdə bitməlidir. Lakin bitki cücərəndən sonra onlardan bir neçəsi hər hansı bir səbəb üzündən əyri bitir. Bu xüsusiyyət başqalarında olmur, çünki onlar əyri bitkilərin məruz qaldığı səbəbin təsirindən kənar qalmışdır (belə fərz edək ki, həmin səbəb bir daşın bitkilər üzərinə düşüb onları sındırmasıdır). Əyrilik, şübhəsiz, həmin bitkiləri başqalarından fərqləndirən xüsusiyyətdir, lakin bu xüsusiyyət onların mahiyyətini müəyyən etmir. Qeyd etmək lazımdır ki, həmin xüsusiyyət bütün buğdaların bitməsində zəruri, ümumi olan xüsusiyyət deyildir.

Deməli, araşdırılan cəhətdən hadisələrdə iki cür əlaqə növü müəyyən olunur: onlardan biri təsadüfi və əlahəddə əlaqələri, digəri isə ümumi və zəruri əlaqələri ifadə edir. Engels yazır ki, qanun təbiətdə ümumiliyin formasıdır. Qanunun ifadə etdiyi əlaqələrin ümumiliyinin iki cəhəti vardır: biri odur ki, qanun ya xarici aləmdə olan bütün hadisələri (ən ümumi qanunlar) və ya müəyyən sahədəki hadisələrin hamısını müəyyən cəhətdən ifadə edir (ümumi və xüsusi

qanunlar). Bu, əgər belə demək mümkündürsə, məkan nöqtəyindən nəzərdən ümumilikdir; digəri odur ki, qanunun ifadə etdiyi əlaqələr müəyyən qrup hadisələrin inkişafında onların bir-birini əvəz etməsində əvvəldən axıra qədər və həmin hadisələrin hamısında təzahür etsin, yaxud onun müəyyən mərhələlərində mövcud olsun, təkrar olunsun; başqa sözlə, bir-birini əvəz edən eyni çipsli hadisələrin hamısında yaşasın. Bu ümumilik isə zaman nöqtəyindən nəzərdən olan ümumilikdir.

Beləliklə, qanun hər bir halda ancaq ümumi əlaqələri ifadə edir. Lakin qanunun təzahürünə gəldikdə, o, mütləq tək hadisələr şəklində olur, onun ümumi təzahürünü göstərmək mümkün deyildir. Nyutonun ümumi cazibə qanunu bir halda yuxarı atılmış müəyyən daş parçasının Yer üzərinə düşməsi, başqa halda iki planetin və ya iki kütlənin bir-birini cəzb etməsi və itələməsi şəklində təzahür edir. Ona görə də qanunla onun təzahür forması arasındakı dialektikani başa düşmək üçün ümumi ilə təmin dialektikasının ətraflı şərh edilməsi vacibdir.

Ümumi, bir sıra hadisə və proseslərdə təkrar olunan onların dəyişilməsində nisbətən sabit qalan cəhətdir, daim inkişafda olan hadisələrin nisbətən davamlı tərəfidir. hadisələrdə olan və onların birini digərindən fərqləndirən, başqa sözlə desək, hadisələr müxtəlifliyinin əsasını təşkil edən fərdi cəhətlərlə yanaşı, onları təkrar olunan, oxşar xassələradə, əlaqə və münasibətlərinə görə sanki birləşdirən ümumi cəhətlər də vardır. Lakin bu ümumi cəhətlərin olması bizə əsla əsas vermir ki, ümumini tək-tək konkret şey və hadisələrdən kənarında mövcud olan müstəqil keyfiyyət halı kimi başa düşək. Ümumini konkret şeylərdən ayırmaq, onu müstəqilləşdirmək labüd olaraq gətirib idalizmə çıxarmalıdır. Ona görə də ümumi dedikdə, biz onu mütləq konkret tək hallar vasitəsi ilə təzahür edən ümumi kimi başa düşməliyik. Həmin fikri biz tək haqqında da deməliyik, hər bir tək hadisəni də başqa hadisələrlə heç bir əlaqəsi olmayan mütləq tək kimi düşünmək düzgün deyildir, bu və ya digər cəhətdən, o, başqa hadisələrlə ümumi cəhətə malik olmalıdır.

V.İ.Lenin "Fəlsəfə dəftərlərində" ümumi ilə tək dialektikasını belə xarakterizə edir: "... ayrıca ümumiliyə doğru aparən əlaqədən başqa bir halda mövcud deyildir. Ümumi yalnız, ayrıcada, ayrıcanın vasitəsi ilə mövcuddur. Hər bir ayrıca (bu və ya başqa tərzdə)— ümumidir, hər bir ümumi – ayrıcanın (hissəciyi və ya tərəfi, yaxud mahiyyətidir. Hər bir ümumi bütün ayrı-ayrı predmetləri yalnız təqribən əhatə edir. Hər bir ayrıca ümumiyyə natamam daxil olur və i. a. hər bir ayrıca başqa növ ayrıcılarla (şeylərlə, hadisələrlə, proseslərlə) minlərlə keçidlər vasitəsi ilə əlaqədardır və i.a. Artıq burada zərurətin, təbiətin obyektiv əlaqəsinin" əks, ünsürləri, rüşeymləri, anlayışları vardır"¹.

Beləliklə, aydın olur ki, ümumi əlaqə münasibətləri ifadə etməklə, qanun əslində tək hadisələri ifadə edir, lakin onları təklikdə deyil ümumilik əlaqə və münasibətində ifadə edir. Fikrimizi daha aydın şərh etmək üçün Marksın "Kapital" əsərində dəyər qanununun və bununla əlaqədar olaraq əmtəənin təhlilinə nəzər salaq.

Marks göstərir ki, əmtəə öz xassələri ilə insanların müxtəlif tələbatını ödəyən xarici predmetdir, şeydir. Həm də tələbatın nə xarakterdə olmasının və nədən doğmasının, onun bilavasitənin. yoxsa dolayı yolla ödənilməsinin fərqi yoxdur. Tələbatın ödənilməsində əmtəə birbaşa, yəni istehlak vasitəsi kimi və ya bilavasitə, yəni istehsal vasitəsi kimi çıxış edə bilər. Hər iki halda əmtəə olan şeylər öz konkret tək formalarında istehlak dəyərləridir (məsələn, stol, stul, avtomaşın, kombayn və s.). Lakin həmin bu şeylər istehlak dəyəri olmaqla bərabər, eyni zamanda mübadilə dəyərinə malikdir. Mübadilə dəyəri istehlak dəyərlərinin mübadilə nisbətidir. Ona görə də o, ilk baxışda tam təsadüfi, ümumi olmayan tək hal kimi nəzərə çarpır. Məsələyə bir qədər dərinədən baxaq: fərz edək ki, bir traktor x top pambığa, u top taxılı z top almaya mübadilə olunur. Deməli, onların hər biri traktorun mübadilə dəyəridir. Mübadilə dəyəri olmaqla, pambıq, taxıl və alma elə bir ümumi cəhətə malik olmalıdır ki, bu ümumi cəhət onların üçüncüdə traktorla mübadilə olunması

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 38-ci cild, səh 383.

üçün əsas təşkil etsin. Bu ümumi cəhəti müəyyən etmək üçün biz həmin predmetlərin istehlak dəyərindən, yəni onların konkret əməyin məhsulu olmasından sərfinəzər etməliyik. Bu halda onların konkret formalarından, istehlak dəyərlərindən heç bir şey qalmır, onlar ancaq mücərrəd bir əməyin nəticəsi kimi çıxış edirlər. İstehlak dəyərlərindən sərfinəzər etdikdə, biz əmtəələri xarakterizə edən tək keyfiyyətlərdən də sərfinəzər etmiş oluruq. Bizim qarşımızda artıq pambıqçı əməyinin nəticəsi olan pambıq yox, əkinçi əməyinin nəticəsi olan taxıl yox, bağban əməyinin nəticəsi olan alma yox, insan əməyinin nəticəsi olan əmtəə durur. K.Marks yazır: "Əmtəə cisimlərinin istehlak dəyərindən sərfinəzər edilərsə, onların birçə xassəsi qalar ki, bu da əmək məhsulu olmalarıdır. Lakin bu nöqtəyi nəzərdən əmək məhsulunun özü də tamamilə yeni bir şəkil alır. Doğrudan da, biz onun istehlak dəyərindən sərfinəzər etdikdə, deməli onun, bütün maddi tərkib hissələri və formalarından, yəni onu istehlak dəyəri edən cəhətlərindən də sərfinəzər etmiş oluruq... Əmək məhsulunun faydalı olmaq xassəsi ilə bərabər, onun təmsil etdiyi işlərin də faydalı olmaq xassəsi aradan qalxır, deməli, bu işlərin müxtəlif konkret, müəyyən formaları yox olur; daha onların arasında fərq qalmır və hamısı eyni insan əməyinə, mücərrəd insan əməyinə, ümumiyyətlə insan əməyinə münqər olur... Burada əmək məhsullarından qalan ancaq odur ki, bunların hamısı öz müəyyən şəklini eyni dərəcədə itirmiş şeylərdir, ancaq fərqsiz insan əməyi birkintisidir, yəni insan iş qüvvəsinin hər hansı bir şəkildə məsrəfidir. İndi bu şeylər ancaq onun ifadəsidir ki, bunların istehsalına insanın iş qüvvəsi sərif edilmişdir, burada insan əməyi toplanmışdır. Onlar, özlərinin hamısına xas olan həmin ictimai substansiyanın kristalları olmaq etibarı ilə dəyərdir, əmtəə dəyərləridir... Beləliklə, mübadilə nisbətində və ya əmtəənin mübadilə dəyərində ifadə olunan ümumi cəhət (kursiv bizimdir – C.Ə.) məhz onun dəyəridir"¹. Deməli, bizim misalımızda pambıq, taxıl və almanın traktora mübadilə olunmalarının səbəbi onların ümumi əsası olan (tək bunlar deyil,

¹ K.Marks. Kapital, I. cild, səh. 3-4.

mübadilə edilə biləcək başqa əmtəələrdir. Əmtəənin dəyəri isə onun istehsal üçün də ümumi olan) əmsalına sərf edilmiş ictimai zəruri vaxtla ölçülür. Məhz bu ümumi cəhət də dəyər qanununda ifadə edilir.

Əmtəələrin qanunda ifadə edilən bu ümumi zəruri cəhətlərinin olmasına baxmayaraq, onlar heç vaxt ümumi şəkildə yox, konkret əmtəə, konkret istehlak dəyəri şəklində təzahür edir (stol, maşın, çörək və s.). Lakin bu konkret istehlak dəyərlərinin hər biri eyni zamanda yuxarıda göstərilən ümumi cəhətə – dəyəərə malikdir.

Beləliklə, ilk nəzərdə təsadüfi görünən mübadilə münasibətləri, yəni əmtəələrin bir-birinə mübadilə nisbəti, əslində, zəruri, ümumi, qanunauyğun əlaqə və münasibətlərin təzahür formalarıdır. Deməli, qanun abstrakt ümumini deyil, "xüsusi, fərdinin, ayrıcanın bütün zənginliyini özündə təcəssüm etdirən ümumini"¹ ifadə edir.

Qeyd etmək lazımdır ki, ümumi ilə təkin və zərurətlə təsadüfün qarşılıqlı münasibəti məsələsinin izahında fəlsəfə ədəbiyyatımızda iki yanlış nöqtəyi-nəzər mövcuddur. Onlardan birinin tərəfdarları iddia edirlər ki, ümumi ancaq zərurətdə, tək isə təsadüfdə öz ifadəsini tapır. Əgər biz bu nöqtəyi-nəzərə V.İ.Leninin yuxarıda göstərdiyimiz fikri səpkisində baxsaq onun mənasızlığı aydın olar. Məsələnin bu cür qoyuluşunun özü düzgün deyildir, çünki bu halda biz hadisələrin hansı tərəfinə isə zərurət, başqa tərəfinə təsadüf möhürü vurmuş oluruq. Əslində isə yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, hər bir hadisə müəyyən konkret münasibətdə, müxtəlif əlaqə sistemlərinə görə götürüldü. Eyni bir cəhət ilə həm zəruri, həm də təsadüfi kimi çıxış edir. Hər bir hadisə özünün bir sıra ümumi cəhətlərinə görə zəruri, başqa ümumi cəhətlərinə görə təsadüfi, bir sıra fərdi, xüsusi cəhətlərinə görə zəruri, digər fərdi, xüsusi cəhətlərinə görə təsadüfi hadisə kimi çıxış edə bilər. Göstərilən nöqtəyi-nəzərin tərəfdarları isə məsələnin bu cür izahından uzaqlaşaraq, bir yerdə ümumini, başqa yerdə isə ancaq tək axtarırlar: ikinci nöqtəyi-nəzərin tərəfdarları iddia edirlər ki, zərurət təkə ümumi deyil, həm də təkə ifadə

¹ В.И.Ленин. Философские тетради, сәh. 73.

olunur, ona görə də bütün təklər təsadüfə deyillər. Ümumi ilə təkin dialektikası düzgün başa düşülsə, bu müddəə səhv deyildir, çünki ümumi ilə təki bir-birindən ayırmaq da zərurətlə təsadüfi bir-birindən ayırma; kimi səhvdır. Belə düşünmək düzgün olmaz ki, zərurət bütünlüklə ümumiyə aiddir, tək isə həmişə təsadüf şəklində çıxış edir.

Əslində zərurət özünün tam ifadəsini ümumidə tapmaqla tək hadisələrdə təzahür edir. Ümumi də müxtəlif münasibətlərdə həm təsadüfi, həm zəruri elementləri ehtiva edir. Göstərdiyimiz ikinci nöqteyi-nəzərin tərəfdarları isə təki bəzən mütləqləşdirdiklərinə və ümumidən ayrılıqda təsəvvür etdiklərinə görə yanlış nəticəyə gəlirlər. Fikirlərini sübut etmək üçün onlar aşağıdakı qəbilli hadisələrdən istifadə edirlər: belə fərz edək ki, suya salınmış müəyyən cisim 20 ton qüvvə ilə itələnir. Bu hadisə zəruri olsa da qanun zirvəsinə yüksəltmək olmaz. Arximed qanunu isə guya bu cür tək hadisələri deyil, onlara xas olan ümumi cəhətləri ifadə edir. Bu hadisə isə özlüyündə zəruri və təkdir, deməli qanundan kənar qalır.

Burada qanun elm tərəfindən dərk edilməsi ilə onun obyektiv surətdə təsir etməsi qarışdırılır. Tamamilə doğrudur ki, elm ayrı-ayrı hadisələrə əsaslanaraq qanun müəyyən edə bilməz, bunun üçün prosesin hadisələr silsiləsində təkrar olunması və elm tərəfindən öyrənilməsi tələb olunur. Ancaq bundan sonra elm müəyyən edə bilər ki, filan qəbildən olan hadisələr öz inkişafında filan qanuna tabedir. Lakin bu, məsələnin bir tərəfidir, yəni qanunun insanlar üçün müəyyən edilməsidir. Məsələnin digər tərəfini qanun bizim bilib-bilməməyimizdən asılı olmayaraq onun obyektiv surətdə fəaliyyət göstərməsi təşkil edir. Gerçəklikdə biz qanunu təkrar kənar da sırf ümumi təzahürünü görə bilmərik. O, həmişə ancaq tək hadisə şəklində, həm də şəraitdən asılı olaraq çox müxtəlif şəkildə təzahür edir. Yuxarıda göstərilən misalda da cismin sudan 20 ton qüvvə ilə itələnməsi tək hadisə olsa da, o ancaq maye ilə onun içərisinə salınmış cismin qarşılıqlı təsirini ifadə edən ümumi qanunun təzahürüdür. Deməli, bu tək hadisə həmin sinifə daxil olan başqa hadisələrə aid olan ümumi cəhəti – mayeyə salınmış hər hansı bir cismin müəyyən qüvvə ilə itələnməsini özündə əks etdirir. Məhz bu

cür tək hadisə, həm ümumi, zəruri və qanunauyğun cəhdlərin, həm də onu başqalarından ayıran fərdi, təsadüfi, təkrarolunmayan cəhətlərinin vəhdətidir¹.

Qanun nisbi, Sabit və təkrarolunan əlaqələrin ifadəsidir

Qanunda ifadə edilən əlaqələrin ümumiliyini göstərən cəhətlərdən biri də onların nisbətən davamlı olması və təkrar olunmasıdır. V.İ.Lenin yazır ki, qanun hadisələrdə möhkəm olan, qalan cəhətləri qanun hadisələrində identik olandır.

Lakin hadisələrdəki hər bir təkrar hələ onların zəruri və qanunauyğun olması demək deyildir, çünki təkrarolunma həm zəruri, həm də təsadüfi ola bilər. Əgər hadisənin təkrarolunan xüsusiyyəti kənar səbəblərin nəticəsi kimi çıxış edirsə, hadisə üçün mühüm olmayan kənar əlaqələri ifadə edirsə, o, təsadüfi xarakterli təkrardır və heç vaxt qanunun əlaməti ola bilməz. Belə təkrarın hadisənin mahiyyəti ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Məsələn, ola bilər ki, bir-neçə hadisə forma etibarilə tam təsadüfi olaraq bir-birinə oxşaması və ya müxtəlif mahiyyətə malik olan bir neçə kimyəvi proseslər partlayışla nəticələnsin. Bu heç də o demək deyildir ki, təkrarolunan həmin xüsusiyyətlərə görə onları müəyyən qanunata bə hadisələr kimi qələmə vermək olar. Qanun ancaq hadisələrin öz mahiyyəti ilə bağlı olan zəruri surətdə təkrarlanan əlaqə və xüsusiyyətləri təkrar edir.

Məlumdur ki, kimyəvi elementləri sistemləşdirmək hələ böyük rus alimi D.İ.Mendeleyevə qədər də olmuşdur. Lakin onların hamısı nəticəsiz qalmışdır. Çünki bu cəhddə olan alimlər öz sistemlərini kimyəvi elementlərin xarici, təsadüfi oxşarlığı əsasında qururdular. Ona görə də nəticədə mahiyyət etibarilə bir-birindən aralı olan elementlər eyni qrupa daxil edilirdi. Təbiidir ki, bu halda heç bir qanunauyğunluğun kəşfindən söhbət gedə bilməzdi.

Lakin D.İ.Mendeleyev kimyəvi elementlərin xassələrini müəyyən edən elə bir başlıca xüsusiyyətə gətirmişdir ki, o, bunun elementlərdə və bütün hallarda təkrar olunur və deməli ümumi və

¹ Вак. Д.И.Дубровский. К вопросу об определении категории случайности, сәh. 217-220.

zəruri xarakter daşıyır. D.İ.Mendeleyev öz yazdığı kimi, atomlarda fərdilərin öz başınalığa tabe olması kimi zahirilik arxasında təbiətin ahəngdar qayda və qanunauyğunluğu olduğu aşkara çıxır. Bütün təbiət qanunları kimi bu qanun da istisnasızdır¹. D.İ.Mendeleyev kəşf etdiyi qanunun ümumi və zəruri olduğuna, burada heç bir təsadüfə yol verilmədiyinə şübhə etmirdi. V.İ.Lenin yazır ki, marksizməqədərki “sosioloqlar” ictimai hadisələrin dolaşmaq kələfində mühüm hadisələri mühüm olmayan hadisələrdən ayırmaqda çətinlik çəkirdilər (bu sosiologiyada subyektivizmin kökünü təşkil edir) və bunları bir-birindən ayırmaq üçün obyektiv bir ölçü tapa bilmirlər. Materializm, “istehsal münasibətlərini cəmiyyətin quruluşu kimi ayırmaqla və sosiologiyaya tətbiq ediləbiləcəyi obyektivistlər tərəfindən inkar edilən ümumelmi təkrarlama ölçüsünü bu münasibətlərə tətbiq etmək imkanı verməklə, tam obyektiv ölçü vermiş oldu”².

Hadisələrin təkrar olmasını, metafizik anlayışını, belə bir mühüm cəhəti odur ki, hər bir hadisədəki təkrarolunan hadisələr onun fərdi, təkrar olunmayan xüsusiyyətləri ilə birlikdə mövcuddur. İnsan idrakının əsas vəzifəsi də məhz fərdi xüsusiyyətlər arxasında olan ümumi, təkrarlanan xüsusiyyətləri üzə çıxarmaqdan, onların ifadə olunduğu qanunauyğunluğu açmaqdan ibarətdir. Digər tərəfdən, metafizik təkrarı sırf kəmiyyət təkrarı kimi, yəni hadisənin bir neçə dəfə təkrar olunması kimi başa düşürlər. Bu halda təbiidir ki, onlar məsələni ən yaxşı halda biryanlı, yarımçıq həll edə bilirlər; əsasən isə bu cür baxış qanunların olmaması nəticəsinə gətirib çıxarır. V.P.Tuqarinov³ tamamilə düzgün göstərir ki, məsələn hadisələrin təkcə kəmiyyətə təkrar olunmasında deyil, çünki əslində bir hadisənin mövcud olması onun öz-özünü təkrar etməsi deməkdir. Hər bir fərdin yaşaması onun hüceyrələrinin və sərf etdiyi enerjinin təkrarən Yaratması deməkdir; kapitalist istehsal prosesi kapitalın və fəhlə sinfinin təkrar istehsalı deməkdir. Ancaq bununla

¹ Д.И.Менделеев. Периодический закон, 1958, səh. 323.

² В.И.Ленин. Əsərləri, 1-ci cild, səh 133.

³ Вак. В.П.Туқаринов. Göstərilən əsəri, səh. 74.

kifayətlənmək bizi hələ metafizik baxışdan uzaqlaşdırmır. Bir hadisənin inkişafında olan kəmiyyətə təkrarlanmadan başqa, müxtəlif hadisələrin inkişafında, ümumiyyətlə dialektik inkişaf prosesində olan təkrarlanmanı da qəbul etməliyik. Bu ikisinin vəhdətini qəbul etmək bizi subyektivizmdən saxlayır.

Qanun əhatə etdiyi hadisələrdə baş verən bütün dəyişikləri ifadə etmir, hadisələrlə yanaşı olaraq dəyişmir¹. Əgər belə olmasaydı heç bir qanunun açılmasından danışmaq olmazdı. Hadisələr sürətlə dəyişir, çox müxtəlif formalarda (hər bir halda konkret fərdi surətdə) təzahür edir. Maye ilə ona saləşmiş cisim arasındakı əlaqə cismin böyük-kiçikliyindən, ağırlığından, sıxlığından, mayenin sıxlığından, təzyiqindən və bir sıra başqa xüsusiyyətlərdən asılı olaraq müxtəlif cür təzahür edə bilər. Yuxarıdakı əlaqəni ifadə edən Arximed qanunu isə bütün hallarda qalan və təkrarlanan bu halların hamısı üçün ümumi olan cəhəti ifadə edir.

Başqa bir misal götürək: məlumdur ki, sosializmin əsas iqtisadi qanununun mahiyyəti yüksək texnika əsasında, istehsalın daim təkmilləşdirilməsi yolu ilə xalqın artmaqda olan maddi və ruhi tələbatını maksimum ödəməkdən ibarətdir. Bu əsas cəhətlər Marks və Leninin əsərlərində dəfələrlə öz əksini tapmışdır. Ölkəmizin təcrübəsindən görürük ki, bu ümumi qanun sosializmin inkişafının müxtəlif mərhələlərində müxtəlif şəkildə təzahür edir. həm istehsalın səviyyəsi, həm də tələbatın maksimum ödənilməsi müxtəlif dövrlərdə müxtəlif olur. Göstərilən bu qanun ölkəmizdə həm 30-cu illərdə, həm də hal-hazırda təsir göstərir. Lakin 30-cu illərdə sənaye və kənd təsərrüfatının inkişaf səviyyəsi ilə indiki səviyyəni müqayisə etsək qanunun təzahürünün müxtəlifliyi daha aydın şəkildə görünər. Qanun bu təzahür müxtəlifliyindən düz xəttlə keçən əlaqələrin ifadəsidir.

¹ Bunu qəti surətdə qanunun mütləq dəyişməzliyi kimi başa düşmək olmaz. Qanunun özünün şəraitindən asılı olaraq qüvvədən düşməsi və yeni şəraitə uyğun qanunlarla əvəz olunması haqda bir qədər sonra danışılacaqdır.

Gətirilən misallar bir daha sübut edir ki, hadisələrdəki təkrarlanmanı təkcə kəmiyyət və ya keyfiyyət təkrarlanması kimi başa düşmək düzgün deyildir. Kəmiyyətlə keyfiyyət ümumiyyətlə vəhdət təşkil etdiyinə görə, təkrarlanmanı da onların vəhdəti halında başa düşmək lazımdır.

Beləliklə, biz fəslin əvvəlində qanuna verdiyimiz tərifdə göstərilən xüsusiyyətlərin hər birinin qısa da olsa təhlilini vermiş oluruq. Belə bir mühüm cəhəti də qeyd etməliyik ki, qanundan danışanda onun yuxarıda göstərilən əlamətləri vəhdətdə götürülməlidir. Ancaq əlamətlərin hamısına birlikdə cavab verən əlaqələr qanunda ifadə oluna bilər. Əgər bu və ya digər növlü əlaqə qanunun əlamətlərindən ancaq bir neçəsinə cavab verirsə, o, qanun hüququ ala bilməz.

Qanun və onun fəaliyyət şəraiti. Qanunun konkretliyi

Qanun haqqında danışdıqda onun fəaliyyət göstərməsi üçün lazım olan şəraiti unutmamaq olmaz, çünki hər hansı qanun konkret şərait daxilində meydana gəlir və təsir göstərir.

Qanunla onun təsir şəraiti arasındakı münasibəti araşdırmaq ona görə zəruridir ki, kondisionalistlər çox halda bu iki anlayışı, yaxud səbəbiyyətlə şərait anlayışlarını eyniləşdirməklə səbəbiyyət əlaqəsini və bu əlaqəni ifadə edən qanunları inkar etməyə cəhd edirlər. Bu yolla da onlar şəraitin özünə daxil olan müxtəlif xarakterli elementləri eyniləşdirir, mühüm və zəruri olanı ikinci dərəcəli və qeyri-mühümdən ayırmağa imkan vermirlər. G.St.Mill yazır ki, "fəlsəfi desək, səbəb birlikdə götürülmüş müsbət və mənfi şərtlərin tam cəmidir, varlığı labüd olaraq nəticəyə gətirib çıxaran hər cür təsadüflərin bütöv məcmusudur"¹. M.Fervori bu fikri daha bariz şəkildə ifadə edir. "Səbəb anlayışı insan təfəkkürünün ibtidai mərhələsindən əmələ gələn mistik bir anlayışdır. Ciddi elmi şərh metodu heç bir "səbəb" tapılmır, o yalnız qanunauyğun asılılıqlar bilir. Qanunauyğun proses və ya hal heç vaxt "yalnız bir səbəblə" müəyyən edilmir, o, bərabər qiymətdə olduqlarına görə zəruri olan şərtlərin cəmilə müəyyən edilir. Kauzal qanunauyğunluq mücərrəd mistikadır, kondisional qanunauyğunluq isə təcrübədir"². Kondisional forma hazırda qanunauyğunluğun ifadə oluna biləcəyi yeganə formadır.

Bu nöqtəyi-nəzərin tənqidi üzərində xüsusi dayanmağa ehtiyac yoxdur. Əvvələn, yuxarıda səbəbiyyət və qanunun əlamətləri haqqında danışarkən, biz onları şəraitə daxil olan elementlərdən ayıran xüsusiyyətlərdən müfəssəl bəhs etmişdik; ikincisi də sonrakı şərhimizdə qanunla onun təsir şəraiti arasındakı münasibəti təhlil

¹ Дж.Ст.Милль Система логики, м, 1914, səh. 299.

² М.Ферворн. Вопросы о границах познание, СПб, 1909, səh. 25.

etdikdə, biz pozitiv surətdə bu nöqtəyi-nəzərin də tənqidini vermiş olacağıq.

Qanunun zəruri olaraq meydana gəlməsini, onun təzahür formasını və təsir gücünü müəyyən edən, qarşılıqlı əlaqədə olan hadisələr sisteminə şərait deyilir. Qanunun təsir şəraiti anlayışı məzmununun təyin edilməsində iki nöqtəyi-nəzər müşahidə edilir. Birinci nöqtəyi-nəzərin tərəfdarları şərait anlayışına yalnız qanuna tabe olan hadisələrin mövcud olması şəraitini deyil, bu hadisələrin özlərini də daxil edirlər; ikinci nöqtəyi-nəzərin tərəfdarları isə hadisələrin özlərini şərait anlayışına daxil etmirlər.

Əlbəttə, bu göstərilən nöqtəyi-nəzərlərin hər biri ayrılıqda biryanlılığa və deməli, yanlışlığa gətirib çıxarmalıdır. Lakin bunlara bir-birini tamamlayan nöqtəyi-nəzərlər kimi baxılırsa, şərait anlayışının məzmunu daha tam aydın olar. Əgər tədqiq etdiyimiz qanun iki və ya daha müstəqil hadisə arasındakı əlaqə şəklində təzahür edirsə, onda həmin hadisələri qanunun təsir şəraitinə daxil olan və zərurətlə təsir göstərməsini şərtləndirən hadisələrdən seçmək üçün onların özləri şərait anlayışına daxil edilməlidir. Əksinə, əgər qanun bir hadisə və ya prosesin müxtəlif tərəfləri, meyilləri, xassələri arasındakı əlaqəni ifadə edirsə, həmin hadisə və prosesin özü də şərait anlayışına daxil edilməlidir. Prof. V.P.Tuqarinov yuxarıda adı çəkilən əsərində göstərir ki, şəraiti qanun üçün xarici bir şey hesab etmək olmaz. Sonra isə xarici ilə daxili arasındakı dialektik əlaqədən danışaraq göstərir ki, onlar arasındakı fərq nisbidir, daxili ancaq xarici vasitəsi ilə təzahür edir, xarici isə öz növbəsində daxilinin təzahür forması kimi mövcuddur.

V.S.Sokolov¹ isə göstərir ki, qanunun təsir şəraitini daxili və xarici olmaqla iki əsas qrupa ayırmaq olar. Qanunun mahiyyətini, onun təsirinin xarakterini müəyyən etməkdə həlledici rol oynayan şərtlərin məcmusu daxili şəraiti təşkil edir. Qanunun təzahür

¹ Вак. Мəqalələr məcmuəsi. “Вопросы диагностического материализма Москва”, 1960, səh. 20. V.S.Sokolov. Qanun materialist dialektikanın kateqoriyası kimi.

formasını, onun təsirinin gücünü, genişliyini, intensivliyini təyin edən, onun təsiri üçün konkret tarixi şərtlər olan, eyni zamanda onun təsirinə məruz qalan hadisələrin məcmusu isə xarici şəraiti təşkil edir.

Məsələyə bir qədər dərin yanaşdıqda görürük ki, forma etibarlı ilə yuxarıda gətirilən fikirlər bir-birinə zidd görünsə də məzmun etibarlı ilə onlar arasında ziddiyyət yoxdur. Burada vurğu hər iki fikrin açarı olan başqa bir fikir üzərində qoyulmalıdır. Göstərməlidir ki, qanunun meydana gəlməsi və təsir göstərməsi üçün bir sıra zəruri və həlledici şərtlər olmalıdır. Bu şərtlərdən biri belə olmazsa qanun öz təsirini göstərə bilməz. V.İ.Lenin içtimai inqilabın əsas qanunundan danışarkən yazır: "Bütün inqilablarla və xüsusən XX əsrdəki bütün üç rus inqilabı ilə təsdiq olunmuş əsas inqilab qanunu bax bundan ibarətdir: istismar olunan və məzlum kütlələrin köhnə qayda ilə yaşamaq mümkün olmadığını başa düşmələri və dəyişiklik tələb etmələri inqilab üçün kifayət deyildir: inqilab üçün, istismarçıların köhnə qayda ilə yaşaya bilməmələri və idarə etməyi bacarmamaları lazımdır. Yalnız "aşağılar" köhnəni istəmədikdə "yuxarılar" köhnə qayda ilə bacarmadıqda, yalnız bu zaman inqilab qalib gələ bilər... Deməli, inqilab üçün, əvvələn nail olmaq lazımdır ki, fəhlələrin əksəriyyəti (və ya, hər halda, şüurlu, düşüncəli, siyasi cəhətdən fəal fəhlələrin əksəriyyəti) çevrilişin zəruri olduğunu tamamilə başa düşsün və bunun yolunda canından keçməyə hazır olsun; ikincisi, hakim siniflər hökumət böhranı keçirsinlər, bu böhran isə hətta ən geridə qalan kütlələri siyasətə cəlb edir (hər bir həqiqi inqilabın əlaməti budur: bu vaxta qədər hərəkətsiz qalmış olan zəhmətkeş və məzlum kütlənin siyasi mübarizəyə qadir olan nümayəndələri sürətlə birə on qat və ya hətta birə yüz qat artım), hökuməti kücdən salır və hökuməti inqilabçıların tezliklə yıxmasına imkan verir¹.

Bu şərtlərdən biri olmasa inqilab mümkün olmaz və əksinə, həmin şərtlər ortalıqda olduqda və kifayət qədər yetişdikdə inqilab

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 31-ci cild, səh 72-73.

tarixi zərurətə çevrilir. Deməli, göstərilən şərtlər ictimai inqilabın zəruri və kafi şərtləridir.

Lakin bütün qanunlar kimi ictimai inqilabın əsas qanunu da hər bir halda konkret şəkildə təzahür edir. Forma nöqtəyi-nəzərindən onun təzahürləri heç vaxt mütləq mənada bir-birinə oxşaya bilməz, onların hər birinin fərdi xüsusiyyətləri olmalıdır. Məhz elə bu fərdi xüsusiyyətləri müəyyən edən şərtlər də qanunun fəaliyyət şəraitinə daxildir. Lakin onlar qanunun mahiyyətini deyil, təzahür formasını, təsir gücünü və s. müəyyən etdiyinə görə bu və ya başqa cür ola bilər. Bu şərtlərin meydana gəlməsi və ya ortadan çıxması qanunun mahiyyətində ciddi bir dəyişiklik etmir, ancaq onun təsir dairəsinin daralmasında və ya, əksinə, genişlənməsində müəyyən rol oynayır. Beləliklə, deyə bilərik ki, ancaq bu nöqtəyi-nəzərdən V.S.Sokolovun bölgüsü ilə razılaşaraq qanunun mahiyyətini müəyyən edən şəraiti daxili, onun təzahür formasını, təsir gücünü müəyyən edən şəraiti isə xarici şərait hesab etmək olar. Təkrar edirik ki, mahiyyət etibarını ilə bu cür bölgü özü də nisbi hesab edilməlidir.

Yuxarıdakı şərhimizdən aydın olur ki, qanunun təsir şəraitini təkcə daxili və xarici şəraitə ayırmaq kifayət deyildir, çünki daxili və xarici şəraitin qanunun təsirindəki rolu haqqında dediklərimiz istisnasız olaraq onların hamısına aid deyildir. Ona görə də şəraiti zəruri və təsadüfi şəraitə də ayırmaq lazımdır. Zəruri şərait o şəraiti adlandırırıq ki, onunla qanun qırılmaz surətdə bir-birilə bağlı olsun və onsuz təsir göstərə bilməsin; təsadüfi şərait isə qanunla qırılmaz bağlı olmayan şəraiti adlandırırıq ki, qanun onsuz da təsir göstərir. Lakin təsadüfi şərait də qanunun təsirinə laqeyd deyildir.

Zəruri şərait özü iki qisim ünsürdən ibarətdir: onlardan biri qanun üçün daxili və mühüm, onun spesifik məzmununu təyin edən zəruri ünsürlərdir, bunların cəmini biz daxili zəruri şərait adlandırırıq, onlardan digəri qanunun təsir etməsi üçün zəruri olan, lakin spesifik məzmununu təyin etməyən və onun üçün xarici olan ünsürlərdir ki, bunların da cəmini biz xarici zəruri şərait adlandırırıq.

Daxili zəruri şəraitlə xarici zəruri şəraiti bir-birindən ayıran başlıca əlamətlərdən biri (yuxarıda göstərilənlərlə yanaşı) ondan ibarətdir ki, daxili zəruri şəraitlə qanun arasındakı qırılmaz əlaqə qarşılıqlıdır, yəni onların heç birinin mövcud olması digərsiz mümkün deyil; xarici zəruri şəraitlə qanun arasındakı əlaqə isə birtərəfli qırılmaz əlaqədir, qanun həmin şəraitin mövcud olub təsir göstərə bilmədiyi halda, xarici zəruri şərait qanundan əvvəl və ondan sonra da mövcud ola bilər.

K.Marks əmək prosesindən bəhs edərkən göstərir ki, "...əmək prosesinin ümumiyyətlə əmələ gələ bilməsi üçün lazım olan bütün maddi şərait də, geniş mənada götürülən əmək prosesi vasitələri sırasına daxildir. Bu maddi şərait əmək prosesinə bilavasitə daxil olmur, lakin bu şərait olmasa əmək prosesi ya heç mümkün olmaz, ya da mükəmməl şəkildə cərəyan edə bilməz. Torpağın özü bu kimi ümumi əmək vasitəsidir, çünki torpaq fəhlə üçün, üzərində durduğu yer (loguc standı), onun əmək prosesi üçün isə fəaliyyət dairəsidir (field off standı). İş binaları, kanallar, yollar və s., əvvəlcə əmək prosesindən keçmiş olsalar da, bu qəti əmək vasitələrindəndir"¹.

Bu iki cür zəruri şəraiti fərqləndirən mühüm əlamətlərdən biri də ondan ibarətdir ki, daxili zəruri şərait qanunun təsir etməsi üçün əsas olmaqla bərabər, onun təsiri nəticəsində daim yenidən yaradılır, yəni eyni zamanda qanunun təsirinin nəticəsi olaraq meydana gəlir. Məsələn, kapital və onun inkişaf qanunlarının təsir göstərməsi üçün tələb olunan şərtlər əmtəə, pul, izafi dəyər, fəhlənin istehsal vasitələrindən ayrılması və sairədir. Kapital öz inkişafında həmin şərtləri daim təkrar olaraq, hətta daha geniş miqyasda yaradır, çünki bunu kapitalın özünün genişlənməsi meylə tələb edir. Kapitalın istehsalı prosesi onun geniş təkrar istehsalı prosesidir. Bu prosesdə isə "nəticələr öz növbəsində səbəb olurlar və özünün şəraitini daim təkrar istehsal edən bütün bu prosesin bir-birini əvəz edən mərhələləri dövrilik şəkli alır"².

¹ K.Marks. Kapital, I. cild, səh. 132.

² Yenə orada, səh. 639.

Buradan tamamilə aydın olur ki, qanunla onun daxili zəruri şəraiti arasındakı qarşılıqlı qırılmaz əlaqə nə deməkdir. Xarici zəruri şərait isə qanunla biryanlı əlaqədə olduğundan, qanun onu təkrar yaratmır, daha ətraflı desək, onun mövcudluğu qanundan asılı deyildir.

Qanunun təsir şəraitinə daxil olan təsadüfi şərtlər onun mahiyyətini təyin etmir, hətta onun mahiyyətində prinsipə heç bir ciddi dəyişiklik belə yarada bilmir. Bu şərtlər yalnız qanunun təzahürünün forma müxtəlifliyini yaradır. Qanunu təsir şəraitində təsadüfi şərtlər mütləq olmalıdır, lakin hər hansı konkret bir təsadüfün olması mütləq deyil, o ola da bilər, olmaya da bilər. Məhz bu təsadüfi şərtlərin təsiri nəticəsində qanunun təzahür formaları üst-üstə düşür, ona görə də nəticə etibarı ilə qanun bir meyl xarakteri alır.

Qanunla onun təsir şəraiti arasındakı münasibətin özünə konkret yanaşılmalıdır. Müəyyən bir qanunun meydana gəlməsi və təsir göstərməsi üçün şərt olan proses və hadisələr özlüyündə qanun kimi çıxış edə bilər. Bunların da öz növbəsində təsir göstərməsi üçün başqa şərtlər mövcud olur. Kapitalizmin öz inkişafında yüksək mərhələyə – imperializmə keçməsi ilə yaranmış yeni şərait iqtisadi və siyasi cəhətdən qeyri-bərabər inkişaf qanununu meydana gətirdi. Deməli, bu qanun imperializmin əsas xüsusiyyətlərinin – istehsalın və kapitalın təmərküzləşməsi nəticəsində təsərrüfat həyatında həlledici rol oynayan inhisarların yaranması, bank kapitalı ilə sənaye kapitalının qovuşaraq maliyyə kapitalını, maliyyə oliqarxiyasını yaratmaq, əmtəə ixracından fərqli olaraq kapital ixracının xüsusi əhəmiyyət kəsb etməsi, kapitalistlərin beynəlxalq inhisar ittifaqlarının yaranması və onların dünyanı bölüşdürməsi və dünya ərazisinin ən iri kapitalist dövlətləri tərəfindən bölüşdürülmə qurtarmasının nəticəsi kimi meydana gəlmişdir. V.İ.Lenin yeni tarix şəraitin – imperializmin dərin elmi təhlilini verməklə yuxarıda göstərilən qanunu kəşf etmişdir. Həmin qanunun kəşfi V.İ.Leninə ayrıca götürülmüş bir ölkədə sosialist inqilabının qələbəsinin

mümkün olması nəticəsini çıxarmağa imkan verdi. Bu halda kapitalizmin qeyri-bərabər inkişaf qanunu sosialist inqilabının bir ölkədə qələbə çalması üçün şərt rolunu oynayır.

İctimai inkişaf qanunlarının təsir şəraitini obyektiv və subyektiv olmaqla iki yerə ayırmaq olar. Birinci növ şəraitə qanunun ehtiva etdiyi hadisə və proseslərin zəruri olaraq meydana gəlməsi üçün lazım olan obyektiv amillər, ikinci növ şəraitə isə vanunların həyata keçirilməsində insanların subyektiv səyləri, şüurlu iştirakı və s. daxildir. V.İ.Lenin yazır ki. "...inqilabi şərait olmadan inqilab mümkün deyildir, eyni zamanda, heç də hər bir inqilabi şərait inqilabla nəticələnmir"¹. İnkilabi şəraitin əsas əlamətləri aşağıdakılardır: 1) hakim siniflərə, öz hökmranlığını dəyişməz halda saxlamağın mümkün olmaması; "yuxarıların" bu və ya başqa böhranı, hakim sinfin yeritdiyi siyasətin behranı yarıq əmələ gətirir və məzlum siniflərin narazılıq və hiddəti bu yarıqdan özünə yol açır. İnkilab baş verməsi üçün köhnə qayda ilə yaşamağı "aşağıların istəməməsi" adətən kifayət etmir, tələb olunur ki, bu cür yaşamağa "yuxarılar da qadir olmasınlar". 2) Məzlum siniflərin ehtiyac və məşəqqətinin həmişəkindən artıq kəskinləşməsi. 3) "Dinlik" dövründə sakit durub soyulmağa yol verən, coşqunluq zamanlarında isə, həm bütün böhran şəraiti nəticəsində, həm də "yuxarıların" özləri tərəfindən müstəqil tarixi hərəkətə cəlb olunan kütlələrin fəallığının, göstərilən səbəblər üzündən xeyli artması.

Yalnız ayrı-ayrı qrup və partiyaların deyil, ayrı-ayrı siniflərin də iradəsindən asılı olmayan bu obyektiv dəyişikliklər baş vermədən inqilab – ümumi bir qayda olaraq mümkün deyildir. Bu obyektiv dəyişikliklərin məcmusuna da məhz inqilabi şərait deyilir"². Lakin "...inqilab heç bir inqilabi şəraitdən doğmur, ancaq o şəraitdən doğur ki, yuxarıda göstərdiyimiz obyektiv dəyişikliklərə subyektiv dəyişiklik də əlavə olunur, yəni inqilabçı sinfin köhnə hökuməti yıxıb dağıtmaq (və ya sarsıtmaq) üçün kifayət qədər güclü inqilabi

¹ V.İ.Lenin. Əsərləri, 21-ci cild, səh 212.

² V.İ.Lenin. Əsərləri, 21-ci cild, səh. 212-213.

kütləvi hərəkətlərə qadir olması kimi subyektiv dəyişiklik əlavə olunur, çünki köhnə hökumət heç bir zaman, hətta böhranlar dövründə də “itələnmədən” yıxılmayacaqdır”¹.

Bəzi müəlliflər qanunun təsir şəraitindən danışarkən ancaq obyektiv cəhəti qeyd edirlər². Məsələyə bu cür yanaşmaq düzgün olmaz. Məlumdur ki, tarixdə bir neçə dəfə inqilabın baş verməsi üçün lazım olan obyektiv amillərin olmasına baxmayaraq inqilab baş verməmişdir. Buna səbəb məhz subyektiv şəraitin olmaması idi. Deməli, ictimai inkişaf qanunlarından söhbət gedəndə mütləq subyektiv şərtlər də xüsusi qeyd edilməlidir.

Burada şəraitin dəyişməsinin qanunun təbiətində necə əks olunması məsələsini də izah etməliyik. Şəraitin dəyişməsi qanunun təbiətində iki cür əks oluna bilər: əgər dəyişilən qanunun təsir şəraitinə daxil olan, onun mahiyyətinin müəyyən edən mühüm zəruri şərtlədirsə, onda, şübhəsiz, qanun qüvvədən düşməlidir. Yəni yaranmış şərait isə özünə uyğun yeni qanunun qüvvəyə minməsinə tələb edəcəkdir; dəyişilən ikinci dərəcəli şərtlər olarsa, qanunun ancaq təzahür forması, təsir dairəsi və gücündə müəyyən müxtəliflik yaranır, onun mahiyyəti isə olduğu kimi qalır. Məsələn, sosializmin əsas iqtisadi qanunu sosialist inqilabının qələbəsindən sonra bərqərar olmuş yeni istehsal münasibətləri şəraitində meydana gəlmiş və təsir göstərmişdir. Mahiyyət etibararı ilə bu qanunda dəyişiklik olmamışdır. Lakin onun təsir gücündə, təzahür formalarında, şübhəsiz, müəyyən dəyişiklik baş vermişdir. Bu onunla izah olunur ki, həmin qanunun təsir etməsi üçün əsas şərt olan istehsal vasitələri üzərində ictimai mülkiyyət və bundan doğan sosialist istehsal münasibətləri əslində dəyişilməmiş qalmışdır. Qanunun təsir göstərməsində iştirak edən başqa şərtlər ictimai sərvətin artması, insanların maddi və mənəvi tələbatının səviyyəsinin yüksəlməsi və s. dəyişdiyinə görə, onun təsir kücü artmış, təzahür forması dəyişmişdir.

¹ Yenə orada, səh. 213.

² J.Tulenov. Göstərilən əsəri, səh. 63.

Bu cəhət qanunun yuxarıda göstərilən əlamətlərindən də aydın olur. Əgər qanun nisbətən daimi və davamlı əlaqələri ifadə edirsə, onda aydındır ki, həmin daimilik dairəsində o qüvvədə qalmalı və təsir göstərməlidir. Həmin əlaqələrin mövcud olduğu şəraitin ortadan çıxması ilə əlaqələr özləri də ortadan çıxmalı və başqa növ əlaqələrlə əvəz olunmalıdır ki, bu da yeni qanunun qüvvəyə minməsi deməkdir “Təbiət qanunları ümumiyyətlə məhv edilə bilməz. Müxtəlif tarixi şəraitdən asılı olaraq, bu qanunların yalnız təzahür etdiyi forma dəyişilə bilər”¹.

Beləliklə, hər bir qanun konkret tarixi nöqtəyi-nəzərdən öyrənilməlidir. Bizim əbədi saydığımız bəzi təbiət qanunları özləri də şəraitdən asılı olaraq tarixi hesab edilməlidir. Müəyyən şərait daxilində onların təsiri və təzahürü mütləq olsa da, ondan kənarında təsir etmirlər. Məlumdur ki, su 0 -dən 100° S-ə qədər maye halında olur, bu təbiətin mütləq qanunudur. Lakin bu qanunun təsir göstərməsi üçün suyun, normal təzyiğin və temperaturun olması zəruridir. Təzyiğin normal səviyyədən aşağı və ya yuxarı olması suyun maye halından çıxmasını göstərilən ölçü nöqtələrindən dəyişdirə bilər; və ya bu olmazsa həmin qanunun təsirindən danışmaq mümkün deyil. Başqa bir planetdə təzşğin yerdəki təzyiqdən fərqli olması yenə də göstərilən qanunun təsirinə imkan vermir. Deməli, qanunun təsirinin mütləqliyinə ancaq konkret yanaşılmalıdır².

F.Engels kapitalizm quruluşunun iqtisadi qanunlarını əbədi və dəyişməz hesab edən burjua siyasi iqtisadçılarını tənqid edərək göstərirdi ki, “İqtisadi qanun” qanunları təbiətin əbədi qanunları deyildir, meydanagələn və çox olan tarixi qanunlardır... Bu qanunlardan heç biri xalis burjua münasibətlərini ifadə etdiyinə görə, müasir burjua cəmiyyətindən əvvəlki tarix üçün müəyyən dərəcədə

¹ K.Marks və F.Engels. Seçilmiş məktublar, səh. 217.

² Burada ancaq materialist dialektikanın ən ümumi qanunları və təbiətin bir sıra mütləq qanunları istisna təşkil edir. Engels yazır ki, əbədi olan ancaq materiya və onun ümumi qanunlarıdır. Doğrudan da ən ümumi qanunlar hər zaman və hər bir şəraitdə gerçəkliyini bütün sahələrdə göstərdiklərinə görə onlar mütləq və əbədidir.

qüvvədə olan qanunlar (ümum-sosioloji qanunlar – C.Ə.) ancaq sinfi hökmanlığa və sinfi istismara əsaslanan hər bir cəmiyyət üçün ümumi olan münasibətləri ifadə edir”¹.

Qanunun konkretliyindən danışanda onun müəyyən zaman məkan və şəraitdən asılı olmasından başqa, onun məzmunun da konkretliyini nəzərə almaq lazımdır. Belə ki hər bir qanun məzmun etibarlı ilə müəyyən növ əlaqələrin ifadəsidir. Bu əlaqələr isə müxtəlif cür ola bilər. Ona görə də qanun müəyyən növ əlaqələrdən kənar da yenə də təsirdən düşəcək.

Qanunun təsir şəraitinin düzgün müəyyən edilməsinin böyük praktiki əhəmiyyəti vardır. Məlumdur ki, qanunun dərk edilməsi son məqsəd deyil, o ancaq əməli tələbatı ödəmək məqsədini güdür, yəni qanun dərk edildikdən sonra insanların əməli fəaliyyətində istifadə edilməlidir. Bunun isə iki yolu vardır: əvvələn, qanunun təsir şəraitini müəyyən etdikdən sonra, bu şəraiti süni yolla yaratmaqla qanunun təsir gücünü artırmaq, təsir dairəsini genişləndirməkdir (bu o halda edilir ki, qanun insanların mənafevi istiqamətində təsir etsin); ikincisi, həmin şəraiti ortadan qaldırmaqla və ya dəyişdirməklə qanunu qüvvədən salmaq və ya onun təsir gücünü azaltmaqdır (bu isə o halda edilir ki, qanunun təsiri insanların mənafevinin əksinə olsun). Bu fikri müxtəlif şəkildə olan təzahürlər haqqında da demək lazımdır. Məsələn, elektrikin təbii şəkildə təzahürü insanlara hələ qədim zamanlardan məlumdur. Uzun əsrlər boyu insanlar şimşək hadisəsinin əsl təbiətini bilmədikləri üzündən onu ancaq ilahiləşdirmək, ona itaət etməkdən başqa bir şey bilməmişlər. Təbii elektrik onların nəzərində yandıran, dağıdan, parçalayan qüvvədən başqa bir şey deyildi. Nəhayət, uzun işgəncələrdən sonra insan əqli elektrikin təbiətini, onun yaranması və yayılması qanunlarını müəyyən etdi. Onun qanunlarının təsir şəraitini təyin etdi. Bundan sonra elektrik üzərində iki cür nəzarət qoyuldu: bir tərəfdən, təbii şəkildə olan elektrik ildırım sipərlərin vasitəsilə torpağa keçirilir ki, bununla da onun hər cür zərərli nəticələri ortadan qaldırılmış olur;

¹ K.Marks və F.Engels. Seçilmiş məktublar, səh. 177-178.

digər tərəfdən, elektrikin süni surətdə alınması nəticəsində, o, həyatın çox müxtəlif sahələrində tətbiq olunur. Çox böyük üstünlüklərə malik olan elektrik enerjisi süni üsulla bir çox yollarla alınır. Bu isə o deməkdir ki, başqa enerji növlərinin elektrik enerjisinə çevrilməsi üçün lazım olan şərait insanlar tərəfindən dəqiqləşdirilir, sonra isə praktiki məqsədlə elektrik almaq üçün həmin şərait yaradılır.

Qanunların təsir şəraitinin öyrənilməsinin insanlar üçün əhəmiyyəti çox böyükdür. Bu məsələnin xüsusilə tibb, kimya biologiya və başqa elmlər sahəsində misilsiz əhəmiyyəti vardır. Bizə məlumdur ki, son zamanlar kimyanın inkişafına çox böyük əhəmiyyət verilir, çünki kimyəvi üsulla alınan və insanların istər gündəlik həyatında, istərsə də istehsal fəaliyyətində çox geniş tətbiq edilən maddələr getdikcə təbii üsulla alınan maddələri sıxışdırır. Əvvələn ona görə ki, kimyəvi üsulla alınan maddələr qat-qat ucuz başa gəlir, ikincisi də bu maddələr əksər hallarda təbii yolla alınan maddələrdən öz fiziki və kimyəvi xüsusiyyətlərilə müsbət mənada fərqlənir. Plastik kütlələrin, süni liflərin geniş surətdə istifadə olunması buna parlaq misaldır. Müasir elm o maddələrin birləşmə şəraitini diqqətlə öyrənmiş, sonra həmin şəraiti süni surətdə yaratmaqla onların əldə edilməsinə müvəffəq olmuşdur¹.

¹ Buradan qəti surətdə belə nəticə çıxarmaq olmaz ki, guya insanlar həmin şəraiti və deməli, qanunu istək və arzuları ilə ixtiyari olaraq müəyyən edirlər. Şərait də qanun qədər obyektivdir və insanlar o zaman qanunun təsirinə yuxarıda dediyimiz mənada müəyyən istiqamət verə bilər ki, həmin obyektiv şəraiti dərk etmiş olsunlar.

MÜNDƏRİCAT

Giriş	427
I. Fəsil	435
Qədim dövr fəlsəfəsində qanun anlayışı	435
Qədim hind fəlsəfəsində.....	435
Qanun kateqoriyasının məzmunu	435
Daosizmdə qanun anlayışı	441
Qədim yunan mütəfəkkirlərinin	446
Qanun haqqındakı baxışları	446
Yaxın və orta şərq mütəfəkkirləri qanun və qanunauyğunluq haqqında	456
II. fəsil	463
Yeni dövr fəlsəfəsində qanun anlayışının inkişafı.....	463
Elmlərin və fəlsəfənin ümumi inkişaf mənzərəsi	463
F.Bekonun qanun-forma haqqındakı təlimi.....	468
B.Spinozanın fəlsəfi sistemində qanun anlayışı. Substansiya və qanun	475
P.Holbax fəlsəfəsi, qanun və fatalizm.....	478
Klassik alman fəlsəfəsində qanun kateqoriyası (Hegel və Feyerbax)	483
III. fəsil	491
XIX əsr rus materialist filosofları qanun və qanunauyğunluq haqqında	491
IV. Fəsil	511
Materialist dialektikada qanun kateqoriyası.....	511
Qanun obyektiv əlaqələrin ifadəsidir	511
Qanun mühüm əlaqələrdir.	531
Qanunla mahiyyət təkcins kateqoriyalardır.....	531
Qanun və səbəbiyyət.....	549
Qanun nisbi, sabit və təkrarolunan əlaqələrin ifadəsidir.....	566
Qanun və onun fəaliyyət şəraiti. Qanunun konkretliyi	570

Nəşriyyat redaktoru V. Əliyev
Badii redaktoru F. Səfərov
Texniki redakqoru X. Çəfərov
Korrektoru S. Əliyeva

Yığılmağa verilmiş 13.10-73-cü il.

Çapa imzalanmış 18.11-74-cü il. Kağız vərəqi 4,13.

Çap vərəqi 8,25.

FQ 09530. Sifariş № 3450. Tirajı 1300. Qiyməti 80 qəp.
Azərbaycan SSR Nazirlər Soveti Dövlət nəşriyyat, poliqrafiya
və kitab ticarəti işləri Komitəsinin.

26 Bakı komissarı adına mətbəənin blank sexi, Bakı şəh.,
S.Vurğun küç., 19.



Дж. Ахмедли, И. Фельдман

**ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ
И МЕТОД ПРИНЦИПОВ
АЛЬБЕРТА ЭЙНШТЕЙНА**



БАКУ – ЭЛМ -1981

Печатается по постановлению
Научно-издательского совета Академии наук
Азербайджана

Редактор: Кулиев Г.Г.

Ахмедли Дж.Т., Фельдман И.И.
Философские взгляды и метод и принципов Альберта
Эйнштейна. -Баку: ЭЛМ, 1991. 152 с.
ISBN 5-8066-0189-7

© Издательство «ЭЛМ», 1991

ВВЕДЕНИЕ

Любое научное исследование, та или иная интерпретация эмпирических данных, результатов эксперимента происходит не на базе «чистой» физики или какой-либо другой науки. В ходе своей работы ученый исходит не только из принципов и понятия естественно-научных теорий, но и использует определенные философские идеи, мировоззренческие установки. Философские понятия в этом смысле, выступают как своего рода источники «внеэмпирического» содержания естественнонаучной теории.

Характеризуя это положение, Эйнштейн писал: «В наше время физик вынужден заниматься философскими проблемами в гораздо большей степени, чем это приходилось делать физикам предыдущих поколений. К этому физиков вынуждают трудности их собственной науки»¹.

Конечно, в процессе эмпирического исследования философские принципы ученого играют не столь значительную роль, но в ходе формирования научной теории, понятийного аппарата физики значение идей философии трудно переоценить. В естествознании философия выступает в качестве теоретического дополнения к эмпирическому базису научной теории. Философские принципы естествознания - это, правде всего, совокупность вводимых в теорию законов и категорий диалектики, предельно общие утверждения о закономерностях природы, о способах ее познания, без которых невозможно построение цельной научной теорий.

С другой стороны, философские основы теории выражают собой в большей или меньшей степени мировоззренческие установки ученого, и в конечном итоге определяют направление и результативность его научно-исследовательской деятельности.

¹ Эйнштейн А. Собрание научных трудов - (СНГ). М., 1967, т. IV, с.248.

Таким образом, философские основания физической теории есть определенное исходное знание, своеобразный фон понятий и категорий на основе и в рамках которого конструируются фундаментальные понятия физической теории.

Особенно отчетливо определяющую роль философских идей можно проследить, анализируя историю и методологию разработки специальной (СТО) и общей (ОТО) теории относительности.

Теория относительности не простая физическая теория, это основа современной физики, в рамках ее представлений возникла современная научная картина мира, развиваются все фундаментальнее отрасли физики. Теория относительности по-новому решила проблемы пространственно-временной структуры мира, континуальности, вещества и поля, гравитации и инерциального движения, гносеологические вопросы соотношения эмпирического и теоретического исследования, наблюдаемых и ненаблюдаемых объектов и т.д. Развитие этой теории наглядное подтверждение тому, что без материалистических философских предпосылок, без материалистической диалектики и гносеологии научная система вообще невозможна.

Действительно, разрабатывая теорию относительности, Эйнштейн с самого начала использовал в качестве средств построения теории систему основополагающих (философских принципов и методологических регулятивов, что, во-первых, позволило ему удержать тайный аппарат теории в рамках объективно реального, и, во-вторых, определить кратчайший путь для решения проблемы и обоснования ее известным минимумом аксиоматических допущений.

Литературный обзор рассматриваемой проблемы свидетельствует о том, что имеется большое количество исследований, посвященных анализу философских проблем СТО и ОТО и крайне мало работ, освещающих философские воззрения самого Эйнштейна. Последние - это, прежде всего,

публикации Б.Г.Кузнецова и Д.Р.Грибанова¹. Поэтому основной целью настоящей монографии является системный анализ философских воззрений Эйнштейна, выявление элементов преемственности его философских идей и определение его диалектико-материалистической методологии, использованной для создания СТС и ОТО.

Биографами А.Эйнштейна установлено, что, обучаясь в федеральном высшем политехническом училище (г.Цюрих), последний в числе обязательных дисциплин изучал теорию научного мышления Канта, а в свободное от занятий время труды Галилея, Кеплера, Ньютона, Кирхгофа, Гельмгольца, Фарадея, Максвелла, Герца, Больцмана, Лоренца, философские сочинения Спинозы, Юма и Канта, «механику» Э.Йаха. Работая техническим экспертом в патентном бюро в Берне, Эйнштейн изучал «Систему логики» Дж.Стюарта Милля, диалоги Платона, труды Аристотеля, Демокрита, Эпикура и Лукреция, «Грамматику науки» Чарльза Пирсона, «Науку и гипотезу» и другие работы Пуанкаре. В разное время Эйнштейн изучал сочинения Декарта, Лейбница, Гегеля, Беркли, Шопенгауэра, Рейхенбаха, Бергсона, «Опыт философии» Ампера, труды математиков - Гаусса, Римана, Лагранжа и др. Эта, конечно, неполная библиография прочитанного и изученного Эйнштейном свидетельствует о его огромной эрудиции. Но и она недостаточна, если не указать на три факта. Во-первых, работы древнегреческих философов, Декарта, Спинозы, Юма, Лейбница и Канта Эйнштейн скрупулезно изучал в период своей жизни. Во-вторых, он был хорошо знаком с новейшими теориями позитивистской философии и неотомизма. В-третьих, он был знаком с марксистской философией.

Так, до эмиграции в США Эйнштейн был близок к германской социал-демократической партии и в ходе обсуждения вопроса о публикации рукописей Ф.Энгельса под названием «Диалектика природы» часть из них просматривал.

¹ Кузнецов Б.Г. Эйнштейн. -М.1967; Грибанов Д.П. Философское мировоззрение Эйнштейна. Сб. Эйнштейн и философские проблемы физики XX века.-14. ,1979, с.7-45.

Важно также осветить отношение Эйнштейна к таким классикам буржуазной философии, как Гегель и Шеллинг. Гегель рефлексировал в своей философии состояние науки конца XVIII - начала XIX века и довел до логического завершения, признанное и физиками, понимание оформившейся механической системы знаний в качестве единого фундамента и конечной цели всего естествознания. Аналогичную систему пытался конструировать и Шеллинг. Однако, если в начале XIX века естествоиспытатели преклонялись перед гением Гегеля, сумевшим дать философское обобщение механики, то в дальнейшем его система силой своего логико-рационального аппарата вольно или невольно вели к сужению эмпирического базиса физики, что отрицательно воспринималось естествоиспытателями, стихийно тяготевшими к опытным данным. В силу этого, многие физики усматривали в гегелевской философии лишь систему умозрительных понятий, не имеющих реального обоснования в науке. Вполне очевидно, что подобное отношение к гегелевской философии природы разделял и Эйнштейн, свидетельством чему служит почти полное отсутствие в его сочинениях ссылок на Гегеля и Шеллинга.

В 60-80-е годы XX века на Западе резко возрос интерес к философской проблематике естествознания. Немало естествоиспытателей переживают сейчас период философских сомнений. Происходит переоценка философских ценностей. Неопозитивизм, прагматизм, неотоцизм и другие течения зарубежной философии утратили свою былую привлекательность, выявилась и пояснилась их научная несостоятельность.

Поэтому актуальной проблемой современности является изучение философских взглядов выдающихся естествоиспытателей с тем, чтобы в ходе анализа сконструированного ими понятийного аппарата физики и методологии разработки научных теорий выявить аспекты использования диалектико-материалистических идей в процессе научного творчества и тем самым обосновать ведущую роль философского материализма и материалистической диалектики в развитии естествознания.

В этом плане изучение философских взглядов Эйнштейна – физика, которого В.И. Ленин назвал одним из «...великих преобразователей естествознания»¹, задача весьма необходимая. Тем более, что последний, несмотря на кажущуюся противоречивость мировоззренческих установок и высказанное стремление к философскому плюрализму, фактически глубоко понимал эвристическую роль философских идей в формировании базисного физического знания и смело строил на основе материалистических принципов и с помощью диалектической методологии систему понятий теории относительности.

Отсюда, задачей настоящего исследования является доказательство того, что мировоззренческие установки Эйнштейна нельзя рассматривать как нечто застывшее и неизменное. Фактически его философские взгляды эволюционизировали от стихийной приверженности естествоиспытателя к принципам естественно-исторического материализма и стихийного использования диалектики, к сознательному использованию принципов философского материализма и положений материалистической диалектики для обоснования понятий физической теории и методологии научного поиска.

На основе анализа аспектов, преемственности философских идей, становления и развития философских установок можно заключить, что философские взгляды Эйнштейна в области естествознания - переходная ступень от естественно-исторического к диалектическому материализму.

Именно о сознательном и целенаправленном применении Эйнштейном положений философского материализма и диалектики свидетельствует созданная им система основополагающих философских принципов и методологических регулятивов как составная часть естественно-научной методологии.

В силу сказанного в монографии о философских взглядах Эйнштейна, прежде всего, обосновывается приверженность

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.45, с.29.

ученого идеям философского материализма. А, далее, исследуются гносеологические установки физики, анализируются аспекты диалектических ПРИНЦИПОВ, использованных, для обоснования методологии научного и поиска¹.

¹ 4. Ясно, что обоснование всех этих положений невозможно без детального цитирования и подробной интерпретация целого ряда философских высказываний Эйнштейна.

ГЛАВА I. ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ А.ЭЙНШТЕЙНА

I. Материализм Эйнштейна

Эйнштейн не ставил своей целью создать систему философии. Вместе с тем, он не желал принять в качестве догмата ни одну из систем буржуазной философии. Условия жизни буржуазного общества и постоянная борьба с догматизмом в науке удерживали Эйнштейна -от признания законченным какого-либо философского учения вообще. В этом аспекте ему импонировала доктрина философского плюрализма. Однако из всех философских учений ближе всего для Эйнштейна был диалектический материализм. И хотя цельного материалистического учения Эйнштейн не создал и не излагал, в его работах, философских очерках в разрозненном виде содержатся основные положения философского материализма и материалистической диалектики.

Действительно, в течение всей своей жизни Эйнштейн твердо придерживался принципа первичности материального и как материалист считал само собой разумеющимся положение: предметом научного познания служит объективный, независимый от исследователя материальный мир.

Эйнштейн принципиально различал два направления философской мысли: материализм и идеализм, и не допускал смешения этих направлений с целью примирения двух противоположных философских концепций. «Существует, – указывал Эйнштейн, – две различные концепции относительно природы Вселенной: 1) мир как единое целое, зависящее от человека; 2) мир как реальность, не зависящая от Человеческого разума»¹.

Отмечая свою приверженность материалистической философии, традициям естественно-научного материализма, Эйнштейн писал: «Ни один физик не верит, что внешний мир

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. IУ, с.130.

является производным от сознания, иначе он не был бы физиком»¹.

Именно в этом плане следует, по Эйнштейну, различать «литературную моду», популяризацию от подлинно научной интерпретации физических явлений. «Некоторые ученые, – уточняет Эйнштейн, выступая как авторы популярных книг, позволяют себе быть нелогичными и романтически настроенными, но в своей научной работе они действуют как мыслители, обладающие способностью к точным логическим построениям»².

Материалистическое мировоззрение Эйнштейна выкристаллизовалось под влиянием философии Баруха Спинозы - философа, которого он почитал и за его всеобъемлющую монистическую философию и за его приверженность этическим идеалам лично созданной системы.

Материальная субстанция, именуемая Природой или Богом, центральный пункт философии Спинозы. Истолковывается это понятие как интуитивно достоверное, не зависящее от опыта, от нашего мышления о нем. *“Deus sive natura”* – это первичная сущность, предшествующая познанию всех конкретных «единичных (или частных) вещей». В этом аспекте и следует интерпретировать высказывания Эйнштейна о боге.

Во-первых, еще в детстве, чтение научно-популярной литературы убедило Эйнштейна в недостоверности библейских рассказов и у него сложилось прямо-таки «фантастическое свободомыслие»³.

Во-вторых, мировоззрению Эйнштейна вообще претит вера в религиозные догматы и обряды. «Социальная или моральная религия» мыслящему человеку не нужна. «Для него бог, вознаграждающий за заслуги и карающий за грехи, немислим по той простой причине, что поступки людей определяются внешней и внутренней необходимостью, вследствие чего перед богом люди могут отвечать за свои деяния не более, чем

¹ Там же, с.163.

² 3. Эйнштейн А. СНТ.т.ТУ, с.162.

³ Там же, с.259-260

неодушевленный предмет за то Движение, в которое он оказывается вовлеченным»¹.

В-третьих, «космическая религия» Эйнштейна - это преклонение человека перед всеобщей гармонией законов природы, перед безграничностью Вселенной, перед самим процессом возможности, познания объективного мира... Преклонение человека перед красотой и могуществом Природы «не приводит к сколько-нибудь завершенной концепции бога, ни к технологии»², это просто эстетическое восприятие в процессе научного творчества. «Я довольтвуюсь тем, – писал Эйнштейн, – что с изумлением строю догадки... о тайнах» природы ... и смиренно пытаюсь мысленно создать далеко неполную картину совершенной структуры всего сущего»³.

В-четвертых, «Бог» Эйнштейна - это сама природа. Это, по свидетельству Л.Инфельда, «ощущение материальности внешнего мира». «Когда Эйнштейн говорит о боге, он всегда имеет в виду внутреннюю связь и логическую простоту законов природы. Я назвал бы это «материалистическим подходом к богу»⁴.

В-пятых, загадочен сам процесс познания, способность человека «воспринимать то непостижимое для нашего разума, что скрыто под непосредственными переживаниями, чья красота и совершенство доходят до нас лишь в виде косвенного слабого отзвука, – это и есть религиозность. В этом смысле я религиозен»⁵. Эту религиозность, «космическую религию», не надо, однако, отождествлять с какой-либо религией определенного народа, с религией вообще, ибо «для того, кто всецело убежден в универсальности действия закона причинности, – заключает Эйнштейн, – идея о существе,

¹ Там же, с.128.

² Там же

³ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.176

⁴ Инфельд Л. Мои воспоминания об Эйнштейне.Сб. «Эйнштейн и современная физика. - М., 1956. о.205.

⁵ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.176.

способном вмешиваться в ход мировых событий, абсолютно невозможна»¹.

В-шестых, Эйнштейн понимал социальную сущность религии, осознавал присущий ей исторический характер. Об этом свидетельствует его статья «Религия о науке» и др. высказывания о религии².

В-седьмых, будучи убежденным рационалистом, лезя в познаваемость внешнего мира, Эйнштейн полагал, что сам процесс познания требует от исследователя освобождения от присущего ему субъективизма, от преклонения перед самоочевидностью эмпирических данных и аксиом. Только отрешение от субъективизма, от «только личного» и аксиоматики эмпирии позволят человеку научно осмыслить законы Вселенной, создать научную картину мира. В отрешении от всего земного, точнее от всего субъективного, априорного и самоочевидного в целях научного познания мира и заключалась, по Эйнштейну, сущность его «религиозного чувства» и сама «космическая религия».

Таким образом, религиозность Эйнштейна, понятие о «космической религии» - это чисто метафорические, умозаключения ученого, преклоняющегося перед красотой. Гармония Мира и ощущающего высшее наслаждение в процессе познания законов природы, в ходе научного творчества.

Подобная направленность философского мышления Эйнштейна обусловлена рядом философских, установок. Спинозы, которые сказались и на понятийном аппарате физических теорий, созданных великим естествоиспытателем.

Во-первых, субстанция у Спинозы не отождествляется с материей в механическом истолковании, она включает «...не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное» – пространство, силовые поля, время...»³ Как созвучны этой мысли Спинозы высказывания Эйнштейна о физической реальности, которая «...соответствует, вовсе не

¹ Там же, с.128.

² Там же, с.126-129,176 и др.

³ Спиноза Б. Богословско-политический трактат. М.,1935, с.97,

гравитационному полю, взятому самому по себе, но только этому, же полю вместе с, другими явлениями», с материальными полями, с материей в самом, широком смысле¹. Таким образом, у Эйнштейна, как и у Спинозы, материальная субстанция – это многокачественное образование, которое нереально само по себе, а лишь в совокупности со своими неотъемлемыми свойствами и формами бытия.

Во-вторых, субстанция у Спинозы, обладает бесконечным числом атрибутов, из коих известны пока только, два - протяжение и мышление. Действительно, сложность субстанции, черты ее свойств ведут к бесконечности. Но история человеческой цивилизации, а значит и логика мышления величины конечные, и поэтому разум не может познать все атрибуты материальной субстанции. Эта идея была эвристически воспринята и переработана Эйнштейном в целях материалистической интерпретации математического формализма СТО. Эйнштейн писал: «Математически человек может вообразить себе четвертое измерение, но увидеть его, представить себе наглядно, физически человек не может. Для него четвертое измерение существует лишь математически»². Действительно, математика формально отражает одно из свойств объективной реальности, а именно - единство пространства и времени, Однако наглядной интерпретации этого свойства не существует. В трехмерном мире невозможно представить себе четырех мер – трех пространственных координат в координаты времени.

В-третьих, по мнению Спинозы, все атрибуты вечны: «Каждый из атрибутов должен заключать в себе вечность»³. Отсюда протяженность пространства трактуется как некая «вечная протяженность». Пространство в этом понятии слито с временем в единую реальность. Вероятно, что эта идея, породив определенную цепь ассоциаций, с учетом новейших достижений

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. I, М., 1965, с. 621.

² Там же, т. IV, с. 144.

³ Спиноза Б. Этика.-М.-Л., 1932, с. 18.

науки, эвристически натолкнула Эйнштейна на мысль о едином пространственно-временном континууме...

В-четвертых, Спиноза ставил своей целью вывести из непримененных, ясных и очевидных, а поэтому не требующих доказательств истин, все явления природы. Для этого требовалось установить единые законы для всего космоса, что возможно лишь на основе понятия о «всемирной гармонии».

«Природа, - писал Спиноза, - всегда и везде остается одной и той же;... законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно - это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы»¹.

Эта мысль Спинозы была воспринята Эйнштейном и воплощена в идее о неизменности общей формулировки законов природы. Наконец, сама идея о гармонии и материальном единстве мира, как ее понимал Эйнштейн, обусловлена философией Спинозы. Спиноза верил, что законы природы познаваемы, что залогом познаваемости мира служит материалистический монизм, единство и гармония космоса, общность законов природы. Аналогично Спинозе, Эйнштейн полагал, что, наряду с противоречивостью и сложностью явлений природы, в целом мироздание представляет собой простую в своей основе гармонию. Хаотичность законов не свойственна природе. Структура законов сложна, но гармонична. Частные законы входят в общие законы, в функциональные законы Вселенной как часть в целое. Руководствуясь этой идеей и теоретико-эмпирическими данными физики, Эйнштейн включил механику Ньютона как часть в целое в СТО, СТО в ОТО и пытался создать «единую теорию поля» как свод элементарных законов природы, включающий в себя частные законы ОТО, теории

¹ Спиноза Б. Избр. произведения. 1957, М., т. I, с.456.

электромагнитных полей, а в перспективе и квантовой механики.

В-пятых, развитие естествознания на рубеже XIX-XX веков обусловило убеждение Эйнштейна в том, что мир бесконечно сложен, а поэтому разум может лишь бесконечно приближаться к абсолютному познанию. Эта концепция была близка к рационалистической теории Спинозы.

Действительно, рационализм Спинозы связан с высказанным им гносеологическим принципом: «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»¹.

«Общий естественный порядок мира» представляется Спинозе бесконечным, всеобъемлющим, универсальным и гармонизированным космосом, «часть которого составляет человек»². Познать этот космос Спиноза пытался обнаружением «естественной гармонии», что достигалось геометрическим моделированием законов природы и вытекающих из них следствий.

Спинозистская идея «геометризации философии и всего естествознания», выдвинутая в качестве отражения реальной гармонии законов природы, первоначально не сыграла существенной роли в создании СТО, но потом, когда Г.Минковский произвел геометрическую интерпретацию этой теории, Эйнштейн не только стал сторонником данного метода, но создал на его основе теорию гравитационного поля.

В целом идея Спинозы о «гармоничной Вселенной» и материальном единстве мира сыграли эвристическую роль в обосновании физической реальности пространства и времени как единого пространственно-временного континуума, что нашло воплощение в СТО.

В-шестых, известное воплощение в СТО нашли догадки Спинозы о сохранении внутреннего состояния тел в период инерционного и других видов движения. «Тело, движущееся или покоящееся, - по Спинозе, - должно определяться к движению

¹ 17. Спиноза Б., Избр. произведения. ОГИЗ, 1954, т.1, с.407

² Там же, с.567

или покою другим телом, которое, в свою очередь, определено к движению или покою третьим телом, это - четвертым, и так до бесконечности»¹. Анализируя высказывания Спинозы о видах движения тел, можно прийти к выводу, что последний связывал понятие сохранения состояния движения тел с сохранением бытия и свойств самого материального тела. Неизменность внутренних свойств тела полагалась реальной только при инерционном движении.

С другой стороны, если в качестве объекта рассматривалась группа движущихся тел, то бытие этой системы зависело от взаимодействия тел. Согласно Спинозе, в системе, движущейся по инерции, сохраняется соотношение между движениями и взаимодействием тел. Это значит, что внутренние соотношения тел в системе, движущейся по инерции, не могут свидетельствовать о ее движении и наблюдатель, находящийся в данной системе, - не сможет его определить. Движение системы возможно установить только, выявив изменение расстояний по отношению к телам, находящимся вне системы, т.е. тогда, когда эта система движется относительно других систем². Эти идеи Спинозы, являющиеся философским истолкованием принципа относительности Галилея, отражены Эйнштейном в СТО и ОТО на основе созданного им всеобщего принципа относительности, в понятиях об относительности инерционного движения, в постулате о том, что законы физики могут быть выражены в уравнениях, имеющих одинаковую форму во всех системах отсчета независимо от состояния их движения и, наконец, в положении о невозможности отличить эффекты, вызываемые гравитационным полем, от явлений, обусловленных ускорением, которое испытывает наблюдатель, находящийся в изолированной лаборатории.

В-седьмых, исследуя философию Спинозы, зачастую не придают должного значения естественно-научным идеям мыслителя, не анализируют аспекты воздействия его

¹ Там же, с.416.

² См.: Спиноза Б.Избр. произв., т.1. с.416, 238-258.

философских идей на мировоззренческие установки естествоиспытателей и на конкретную методологию физических знаний. Эту односторонность в изучении философского наследия Спинозы, а именно сведение его философии исключительно к критике религий, материалистическому монизму и этике, заметил еще С.И.Вавилов, который решительно подчеркнул естественно-научную значимость спинозистской философии. Рассматривая роль философских идей Спинозы в аспекте, естественно-научного творчества Эйнштейна, академик С.И.Вавилов писал: «Глубже всего на дело смотрел, по видимому, Спиноза (основное: пространство, время и психика). По тому же пути пошел Эйнштейн (о последнем, т.е. психике, он просто молчит)¹. И так реально полагать, что философские идеи Спинозы сыграли важную роль не только в формировании мировоззренческих установок Эйнштейна, но и в непосредственной разработке некоторых функциональных понятий физики.

Рассмотрев некоторые аспекты воздействия философии Спинозы на творчество Эйнштейна, укажем, что последний отстаивая материалистический базис естествознания, решительно боролся против любых попыток идеалистической интерпретации законов физики.

Эйнштейн выступил против попыток позитивистов свести философскую проблематику исключительно к операциям с чувственными данными. Такой подход - уступка субъективизму. «...В наши дни, - писал Эйнштейн, - преобладает субъективная и позитивистская точка зрения. Странники этой точки зрения провозглашают, что рассмотрение природы как объективной реальности - это устаревший предрассудок². Эта позитивистская «мода» имеет, однако, глубокие корни. Еще Беркли отстаивал субъективистский тезис: «чувствуя - значит существуя», а Юм пытался обосновать отказ от «философии естествознания» ссылками на несостоятельность и «роковую

¹ Вавилов С.И. Научные записки. Химия и жизнь. М., 1975, с.14

² Эйнштейн А. СНТ, т. VI, с.555 и др.

боязнь» метафизики, «ставшей какой-то болезнью современного эмпирического философствования»¹. Корни позитивизма, по мнению Эйнштейна, простираются в философию Юма и Беркли, а поэтому основная установка позитивизма: «внешний мир - это набор чувственных образов субъекта» совпадает с известным принципом берклианства: существование внешнего мира обусловлено чувственными образами, эмоциями, понятиями². В свете сказанного, неоднократные попытки буржуазных философов (Г.Рейхенбах, А.Бергсон, А.Грюнбаум и др.) и философствующих физиков (Л.Эддингтон и др.) причислить теорию относительности к достижениям «позитивистской науки», а самого Эйнштейна к разряду приверженцев позитивизма или его составной части - махизма явно несостоятельны³.

Действительно, в настоящее время общепризнано, что теория относительности, объясняя релятивистские эффекты, используя для обоснования принципа относительности понятие «наблюдатель», не имеет ничего общего ни с философским релятивизмом, ни с субъективизмом⁴.

С другой стороны, не прекращаются попытки представить теорию относительности в качестве научного достижения других школ буржуазной философии.

Так, неотомист А.Гааз пытался втиснуть СТО в рамки неотомизма путем тезиса о том, что геометризация этой теории, предпринятая Г.Минковским сопоставима с понятием «вечное бытие» математически интерпретированным Томасом Аквинским⁵.

¹ Там же, с.252.

² См.: Беркли, Сочинения. М.: Мысль, 1978, с.180-190.

³ См.: Райхенбах Г. Направление времени. М., 1962; Бергсон А. Длительность и одновременность, Пг, 1923; Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. М. 1968; Эддингтон Л. Теория относительности. М., 1934.

⁴ H. Weir. Das Problem des Relativismus, В., 1950, s.25

⁵ А.Гааз. Das Naturbild der neuen Physik. В., - Lpz, 1950, s.62

Неокантианец Э.Кассирер модернизирует кантианство путем сопоставления учения Канта о «чистом созерцании» с учением Эйнштейна «о римановом пространстве ОТО». По мнению Кассирера, кантианство - философская основа теории относительности. Новое у Эйнштейна это только логико-гносеологический анализ эмпирико-физических измерений¹.

Феноменолог М.Гейгер и неокантианец П.Натроп также пытались свести теорию относительности к кантианству. Они утверждали, что кантианское понятие о том, что «пространство и время человеческим разумом непостижимы» подтверждается релятивизацией пространства и времени СТО, в которой, как и у Канта, пространство и время «не есть предмет восприятия»², Уверенность кантианцев в том, что СТО основана на принципах кантианской философии была так велика, что они резко выступили против эйнштейновской критики кантовского априоризма и агностицизма, противопоставляя Эйнштейну тезисы его теории³.

Использовать теорию относительности пытались и «критические реалисты». Представитель школы немецкого критического реализма Г.Дриш, пытаясь приспособить СТО к идеалистической философии, считал неоправданным использование следствий теории для объяснения «реального мира», ибо абсолютное время и евклидово пространство в его представлении «неопровержимые аксиомы» только они представляют Мир⁴. Другой «критический реалист» Алоис Венцель считал геометрическую трактовку гравитации данью пифагоризму. Понятие «пространственно-временной континуум» он истолковывал как переход «относительного» в

¹ E.Cassier Zur modernen. Physik. Dormstadt, 1957, s.260. Он же. Теория относительности Эйнштейна. – Пг, 1922

² M.Geiger. Die philosophische bedeutung der relavitastheoric. P.Natrop. Die logischen. Grundlagen dec exaxten Halle, 1921. Naturwissenaften. LpZ. – В., 1923, s.403

³ L.Riphe-Kühn. Hant contra Einstein Erfurt, 1920

⁴ H.Driesch. Relativitats theorie und Philosophic. Harlsruhein Baden, 1924? S.47

«божественную вечность», обосновывая этим «объективный мир» критического реализма¹.

Все эти утверждения зарубежных философов, как правило, основывались на неточностях философской терминологии Эйнштейна и субъективистском истолковании некоторых понятийных характеристик теории относительности, как, например, понятий «наблюдатель», «релятивистские измерения» и т.п. Действительно, условия жизни в Западной Европе и США, идеология течений позитивизма и других философских школ идеализма препятствовали Эйнштейну, как и другим естествоиспытателям, основательно овладеть методом диалектического материализма, марксистской философией и умело использовать материалистическую философскую терминологию.

Поэтому Эйнштейн был вынужден рассматривать и формулировать философские аспекты естествознания, прибегая к использованию понятий и методологии различных течений зарубежной не марксистской философии. Именно непонимание этих фактов, наряду о недостаточным освоением диалектического материализма привело некоторых ученых (А.К.Тимирязева, В.Ф.Миткевича, А.Д.Максимова, В.И.Невского, И.Е.Орлова, З.А.Цейтлина и др.) к научно необоснованному противопоставлению положений марксистской философии и научной методологии некоторым понятиям современной физики, к механической и начетнической интерпретации аксиоматических положений и следствий теории относительности, к явно несостоятельному причислению Эйнштейна к течению позитивизма. Эти ученые некритически восприняли истолкование теории относительности и мировоззренческих установок Эйнштейна такими буржуазными философами как И.Петцольд, Э.Кассирер, М.Шлик, Ф.Франк и др. и открыто встали на путь отрицания достижений СТО, и ОТО, приписывая релятивистской теории

¹ Al.Wensl. Metaphysik der Physik vonhente. Hamburg, 1951, s.10

антиматериалистическую и антидиалектическую направленность, статус позитивизма¹.

Например, физик А.К.Тимирязев отказывал теории относительности в научном отражении объективной реальности из-за ее экспериментальной необоснованности. Он приписывал СТО идеалистическую направленность по той причине, что в силу механических предупреждений и логико-философской неподготовленности допускал отождествление релятивистской физической теории с философским релятивизмом².

Другой физик, В.Ф.Миткевич, будучи приверженцем классической электродинамики, противопоставлял экспериментальную достоверность «классических достижений» Фарадея-Максвелла «экспериментальной необоснованности» теорий Эйнштейна и пытался дополнительными логическими доводами - обосновать реальность теории мирового эфира, объективируемого им в виде магнитных силовых трубок³.

Физик Н.П.Касторин пошел по другому пути, смешивая логико-философские и физические аспекты теории относительности. Он отвергал релятивистское истолкование экспериментальных данных электродинамики и других разделов физики и называл определения и результаты СТО и ОТО «псевдонаучными выводами» философского релятивизма⁴.

Наконец, физик З.А.Цейтлин противопоставлял СТО и ОТО. Он отрицал научную достоверность СТО, а ОТО признавал только в механической «декартовской интерпретации», которую

¹ См.: Петцольд И. Проблема мира о точки зрения позитивизма. СПб, 1909; Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. -Пг.,1922; Шлик М. Время и пространство в современной физике. Сб. Теория относительности Эйнштейна и ее философское толкование. -М.,1923; Франк К.Философия наук. М., 1960, с.287 и др.

² Тимирязев А.К. Экспериментальное опровержение теории относительности. Под знаменем марксизма,1925, А 7-9.

³ Вавилов С.И. По поводу книги академика В.Ф.Миткевича "Основные физические воззрения". Под знаменем марксизма.1937. й 7, с.56 и др.

⁴ Касторин Н.П. Обобщение основных уравнений аэродинамики и электродинамики. Доклад на особом совещании при АН СССР, 9 декабря 1936 г. – М., 1937

отождествлял о концепцией «последовательного материализма»¹.

Физики-механицисты, «стараясь выдать свои взгляды за диалектико-материалистические, по существу критиковали теоретические, философские выводы из новейшей физики с позиций метафизического материализма...» и на деле отрицали позитивную роль диалектического материализма, его гносеологии и развитии естественно-научных знаний².

Конечно учение в своей оценке философских взглядов Эйнштейна, в характеристике философских основ СТО и ОТО, не могут не учитывать высказываний и работ профессиональных зарубежных физиков и философов по этим вопросам, не могут оставить без внимания факт известной приверженности великого физика принципам философского плюрализма и позитивистской терминологии. Однако основными критериями для оценки философских воззрений ученого и исходного базиса теории относительности должна служить не отдельные высказывания и популярные очерки исследователя, а его фундаментальные работы и система мировоззренческих установок в целом. Именно, если исходить из указанных критериев, то становится абсолютно ясным, что Эйнштейн был убежден в объективной реальности внешнего мира, природы, верил в то, что этот мир познаваем и на этой основе формировал основополагающие принципы теории относительности, методологию на научного поиска.

Так, оценивая философские основы теории относительности, старейший советский физик О.Д.Хвольсон писал, что эта теория «имеет чисто материалистический характер»³. Известный знаток теории относительности, академик Л.И.Мандельштам указывал, что теория Эйнштейна содействовала развитию нового

¹ Цейтлин З.А. Пуризм и стихийный диалектический материализм. В кн.: М.Планка "От относительного к абсолютному". -Вологда, 1925.

² Делокаров К.Х. Философские проблемы теории относительности. -М., 1973, с.64.

³ Хвольсон О.Д, Отвергнута ли теория относительности? Вестник знания. - М., 1926, №19, с.1230

физического миропонимания и нашла выход из тупика, в который попала физика в конце XIX века»¹. Выдающийся советский математик А.А.Фридман считал теорию относительности фундаментальным физическим учением. Это «грандиозный и смелый размах мысли, характеризующий общие концепции и идеи принципа относительности, затрагивающие такие объекты как пространство и время». Эта теория, несомненно, должна оказать «влияние на развитие идей современных философов», хотя бы по той причине, что положения СТО «оправдываются на опыте»².

Аналогично отзываются о теории относительности знаменитые советские ученые А.Ф.Иоффе и О.Ю.Шмидт.

А.Ф.Иоффе отмечает, что «при данном состоянии нашего знания теория относительности - наилучшее основание для материалистического мировоззрения»³, О.Ю.Шмидт уточняет, что эта теория «вся диалектична», что «элементы диалектики в теории относительности выступают ярче, чем в какой бы то ни было современной теории»⁴.

Как материалиста характеризует Эйнштейна и академик В.А.Фок, внесший немалый вклад в развитие и философскую интерпретацию ряда положений теории относительности. В.А.Фок указывает, что «...в своем научном творчестве Эйнштейн был стихийным материалистом. Но в то же время он всю свою жизнь, а особенно в молодости находился под влиянием идеалистической философии Маха. В своих философских высказываниях Эйнштейн крайне непоследователен: сведи его высказываний можно найти как стандартные позитивистские формулировки, так и робко выраженные - материалистические... Следует отметить, что

¹ Мандельштам Д.И. Полн. собр. трудов. -М., 1950, т. V, с.164.

² Фридман А.А. Мир как пространство и время. -М.,1965, т.V, с.164.

³ Иоффе А.Ф. Что говорят опыты о теории относительности. Правда, 1927, 1 янв.

⁴ Шмидт О.Ю. Задачи марксистов в области естествознания. Труды 2-й Всесоюзной конференции марксистско-ленинских учреждений. М., 1929, вып. 2, с.13

философские взгляды Эйнштейна, эволюционизировали скорее в сторону материализма»¹. С этим высказыванием В.А.Фока, однако, нельзя согласиться. В.А.Фок прав, когда утверждает, «что философские взгляды Эйнштейна эволюционизировали... в сторону материализма», что он «в молодости находился под влиянием идеалистической философии Маха», что «среди его высказываний можно найти... стандартные позитивистские формулировки». Однако неправомерно утверждать: а) о том, что Эйнштейн «вою свою жизнь... находился под влиянием идеалистической философии Маха» и б) «робко» выражал в своих работах материалистические формулировки. Первое положение (а) противоречит исторической правде, текстологическому анализу работ Эйнштейна, высказываниям последнего об объективной реальности природы, о научной методологии. Общеизвестно, что после 1922 года критика основных положений махистской философии проводилась Эйнштейном открыто и довольно целеустремленно, что в ходе дискуссии с Эмилем Мейерсоном он назвал Маха «хорошим механиком, но жалким философом», что свое отрицательное отношение к махистской философии автор теории относительности довольно ясно изложил в «Автобиографических заметках»². К тому же, во многих статьях Эйнштейна, в более или менее явной форме отражена борьба против махистских, конвенционалистских, априористских и агностических концепций в физике и методологии познания. Что же касается вопроса о «робком» выражении Эйнштейном аспектов материалистической философии, материалистических формулировок (Положение «б»), то и тут Фок допускает явную неточность... Эйнштейн в своих работах довольно определенно формулирует основные положения материалистической философии. Его приверженность идеям монистического Материализма и детерминизма, принципам объективной

¹ Фок В.П. Замечания к творческой биографии А.Эйнштейна. Сб. Эйнштейн и современная физика. – М., 1956, с.72-73.

² Эйнштейн В. СНТ, т.IV, с.266, 269, 276 и др.; Холтон Дж. Тематический анализ науки.-М.: Прогресс, 1981, с.67

реальности, гармонии и материального единства мира, материалистической гносеологии - общеизвестна, ибо все это отражено в его трудах.

Более правильную характеристику философских взглядов Эйнштейна высказал академик А.Ф.Иоффе. Он отметил непоследовательность философских воззрений Эйнштейна, но в то же время указал, что «воспитанный в эпоху Маха» Эйнштейн, «признавал его концепцию физики, но, с другой стороны, столь же несомненно, что идея экономии мышления как оправдания теоретической физики была далека от него. Реальность внешнего мира и его познаваемость были для Эйнштейна неопровержимой истиной, из которой вытекало его требование единой картины внешнего мира...» и, далее, «в Эйнштейне сочетается материалист с почитателем Маха, система которого казалась ему особенностройной»¹.

Тем не менее и А.Ф.Иоффе в оценке философских воззрений Эйнштейн не точен. Эйнштейн прежде всего ценил Маха не за его «стройно построенную систему философии, а за скептическое отношение к догмам классической физики, за критику пространственно-временных концепций ньютоновской механики, за формулировку известного «принципа Маха». Эйнштейн ценил Маха, как «хорошего механика», как физика и историка физики, но наряду с махистской системой философии отрицал и систему махистской «кинематической механики», которая, оказавшись несовместимой с теорией поля, свидетельствовала о недоверии Маха к данным релятивистской теории и фактически вела к утрате связи механического с другими видами движения².

Неправильно истолковывается некоторыми физиками и философский монизм Эйнштейна. Учитывая воздействие монистической философии Спинозы на мировоззренческие установки Эйнштейна, эти ученые утверждали, что последний стоит на позициях спинозистского пантеизма, которым, якобы,

¹ Иоффе А.Ф. Встреча с физиками. -М., 1962, с.92

² Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.268-269 и др.

обусловлены понятие о гармонии вселенной и поиск наиболее общих законов природы в рамках «единой теории поля». Вследствие подобного истолкования исходного базиса теории относительности, но чаще, всего по причине сложности данной проблемы, а главное в виду отсутствия положительного конечного результата в конструировании «единой теории поля», некоторые, из физиков трактовали эту теорию как мистическую и не соответствующую объективной реальности. Таких взглядов придерживался, например, французский физик Л.Бриллюэн и американский ученый П.Бриджмен¹.

Другие физики считали эйнштейновский подход к разрешению проблемы научно необоснованным. Так, академик В.А.Фок указывал, что в разработке «единой теории поля» «Эйнштейн шел по неправильному пути и что почти 30-летние его усилия окончились полной неудачей»². Такого же взгляда по данному вопросу придерживался А.Ф.Иоффе³.

Однако в действительности Эйнштейн воспринимал философский монизм и идею о гармонии вселенной не в плане каких-либо пантеистических концепций, а в аспекте философских понятий материального единства мира, взаимосвязи и взаимообусловленности законов природы⁴. Именно на этой материалистической основе Эйнштейн и пытался разрешить проблему создания «единой теории поля», в которой всеобщие законы природы связывали бы поля гравитационные и электромагнитные в единое поле. Эта теория объяснила бы все особенности как электронных полей, связанных с излучением энергии, так и полей тяготения,

¹ Бриллюэн Л, Новый взгляд на теорию относительности. М.,1972; Bridgeman P.W. The logic of modern physics. New York, 1954.

² Фок Е.А. Замечания к творческой биографии А.Эйнштейна. Сб. Эйнштейн и современная физика. М., 1956.с.84

³ Иоффе А.Ф. Встречи с физиками, М., 1962, с.89.

⁴ Фактически осуществляя разработку "единой теории поля", Эйнштейн продолжал дело Джеймса Максвелла, создателя "единой теории магнетизма и электричества", доказавшего, что электричество и магнетизм лишь различные стороны одной фундаментальной реальности - электрического поля.

связанных с массой и веществом. В принципе «единая теория поля» должна была также характеризовать все поля микромира.

Только сейчас начинает проявляться гениальная прозорливость Эйнштейна, ценность его 30-летней работы по моделированию законов «единой теории поля». Так, начиная с 60-х годов, многие выводы ОТО стали подтверждаться экспериментально и она как и СТО, перестала быть чисто умозрительной системой. Физики по-иному оценивают сейчас и «единую теорию поля». Во-первых, проблема построения такой теории в настоящее время весьма реальна. Об этом, например, свидетельствуют работы по созданию теорий супергравитации и др.¹ Во-вторых, многие ученые полагают, что именно мировоззрение Эйнштейна указывает путь к единой теории поля как к синтезу релятивистских и квантовых идей². В-третьих, в настоящее время существует целое направление теоретической физики, занятое проблемой поиска общих законов для различных видов калибровочных полей³. Например, В.Гейзенберг длительное время работал над созданием единой теории элементарных частиц, представляющей собой «попытку сформулировать закон природы, который кроится за сложным спектром элементарных частиц, их взаимодействиями и симметриями»⁴. Разумеется, сейчас еще трудно определить «параметры» этой теории. Возможно проблема будет реализована в диалектическом синтезе ряда различных теорий, например, теории атомистической структуры поля, которая «заключается в том, что из любого поля можно выделить

¹ Фридман Д., Ньювенхейзен ван П. Супергравитация и унификация законов физики. УФН, т.128. вып. 1, май 1979. с.135

² Кузнецов Б.Г. Этюды об Эйнштейне.-М., 1960, с.78.

³ См.: Уиллер Дж. Гравитация, нейтрино и Вселенная.-М.,1962. Сб. Фундаментальная структура материи. М.: Мир,1984,с.173-203; Утияма Р. К чему пришла физика.- М.: Знание,1986; Визгин В.П. Калибровочная теория от Вейля до Янга и Миллоа. В кн: История и методология естественных наук. МГУ,1983, вв. XXX.

⁴ Гейзенберг В. Введение в единую полевую теорию элементарных частиц.- М.,1968, с.186.

элемент поля, обладающий ...квантовыми свойствами»¹, и гипотезы «о замкнутой иерархии форм материи», которая согласно М.А. Маркову допускает возможность объединения различных структурных уровней материл» свойств «ультрабольшого» и «ультрамалого», «ультрамакроскопического и ультрамикроскопического», «смыкание» галактик и элементарных частиц². Реален поиск основ «единой теории» и в геометродинамике Дж.Уиллера³.

Новые единые теории являются калибровочными, квантовыми теориями, пытающимися свести воедино электромагнетизм, слабое и сильное взаимодействие. Первая из реализованных новых теорий, теория Вайнберга-Глэшоу-Салама рассматривает электромагнетизм и слабые взаимодействия в качестве различных сторон единого «электрослабого» взаимодействия, И уже в последнее время осуществляются настойчивые поиски объединения «электрослабого» и сильного взаимодействия с гравитационными силами в рамках так называемой теории супергравитации⁴.

Так или иначе, поиск единой теории поля проблема весьма актуальная и необходимая для дальнейшего развития всей науки, а не только физики или теории элементарных частиц. Ясно также, что цель эта, впервые предпринятая для реализации на основе данных современной науки - Эйнштейном, имела под собой прочный материалистический фундамент, а именно принцип материального единства мира, материалистический монизм и учение о гармонии, взаимосвязи и взаимообусловленности законов природы.

Обобщая сказанное, можно заключить: а) высказывания выдающихся зарубежных и советских ученых единодушны в том, что мировоззрения Эйнштейна материалистично, что оно эволюционизировало от стихийного к научно осознанному

¹ Там же; Марков М.А. О природе материи. -М., 1976, с.87.

² Марков М.А. О природе материи, с.145.

³ Уиллер Дж., Мизнер Ч., Торн К. Гравитация. В 3-х томах, М., 1977.

⁴ Фридман д. и Ньювенхейзен ван П. Супергравитация и унификация законов физики. УФН, т.128, вып.1, май 1979, с.135.

философскому материализму, что теория относительности создана на материалистической основе и «для физиков, всего мира и прежде всего для советских физиков не существует вопроса о справедливости теории относительности», ибо эта теория «наилучшее обобщение законов движения, доступное на том этапе физики, который достигнут в наше время»¹, б) Отношение Эйнштейна к философскому плюрализму довольно неоднозначно. Во-первых, отрицание догматизированных систем «классической физики», в известной степени обуславливало отрицание им совершенства и абсолютного авторитета какой-либо из систем философии. Оправдывая свое неверие в возможность ориентироваться в научном поиске только одной избранной и абсолютизированной системой философии, Эйнштейн в одной из своих последних работ (1949 г.) писал: «Теория познания без контакта с точной наукой становится пустой схемой. Точная наука без теории... примитивна и беспорядочна»². Философ, использующий в своей теории познания определенную систему, «склонен интерпретировать богатство идей точных наук в смысле своей системы, и не признавать того, что под его систему не подходит»³. Но физик не может позволить себе пользоваться такой теоретико-познавательной систематикой, научные факты «не позволяют ему при построении своего мира понятий слишком сильно ограничить себя установками одной теоретико-познавательной системы»⁴. Так рассуждает Эйнштейн в защите философского плюрализма. И действительно, условия капиталистического мира не дали возможности ученому в совершенстве, по первоисточникам, овладеть научным наследием Маркса, Энгельса, Ленина. Чтение компилятивной

¹ Иоффе А.Ф. Памяти Эйнштейна. Сб. Эйнштейн и современная физика. М.,1956, С.20.

² Эйнштейн А. Ответ на критику. Сб. Философские вопросы современной физики. М., 1959, с.243.

³ Там же.

⁴ Эйнштейн А. Ответ на критику. Сб. Философские вопросы современной физики. М.,1959, с.243.

литературы, критика марксистской философии позитивистами, неокантианцами, интуитивистами... не могли пройти без последствий даже для такого мыслителя как Эйнштейн. Во-вторых, к высказываниям плюралистического толка вынуждали Эйнштейна многочисленные нападки идеалистически или метафизически мыслящих, философов да и физиков, как на теорию относительности, так и на ее философские обоснования. В ходе этой критики и дискуссий Эйнштейну «наклеивали» разные ярлыки: позитивиста, реалиста, идеалиста, релятивиста, субъективиста, махиста, конвенциалиста, неокантианца и даже нетомиста. В частности, на философских дискуссиях в СССР, и 20-30-е и 40-50-е гг. некоторые ученые-механицисты называли теорию относительности субъективистским и позитивистским учением, а самого Эйнштейна причисляли к ортодоксальным сторонникам Маха. Механистически и начетнически истолковывая диалектический материализм, эти физики и философы игнорировали известное положение марксизма о том, что советская наука (в т.ч. и философия) должна использовать в своем арсенале все достижения буржуазной науки и культуры, в том числе и достижения буржуазной философии естествознания. По нашему мнению, подобной точки зрения придерживался и Эйнштейн, который в целях выработки совершенной научной методологии, пытался обогатить, ее позитивными данными различных философских систем и поэтому указывал, что ему импонирует философский плюрализм. Наше заключение об истоках плюралистического «кредо» Эйнштейна обосновывает следующее высказывание великого физика: физик «кажется реалистом, поскольку старается представить независящий от актов ощущений мир; идеалистом – поскольку смотрит на понятия и на теории как на свободные изобретения человеческого духа; ... позитивистом - поскольку рассматривает свои понятия и теории лишь настолько обоснованными, насколько они доставляют логическое представление связей между чувственными переживаниями...; платоником или пифагорейцам, поскольку рассматривает точку зрения логической простоты необходимым и действительным

инструментом своего исследования»¹. Если указанную цитату Эйнштейна рассматривать в связи с его высказываниях об объективной реальности внешнего мира, природы, то станет очевидным то, что она обосновывает не столько эйнштейновский плюрализм, сколько положение об использовании в интересах науки позитивных данных, наличествующих в различных философских системах.

Действительно, что в эйнштейновской интерпретации выражает «берклианский тезис» о том, что понятия и теория - суть «свободного творения человеческого духа?» По Эйнштейну, наука не просто коллекция законов и набор фактов, а система знаний, которая «...является созданием человеческого разума, с его свободно изобретенными идеями и понятиями. Физические теории стремятся отобразить картину реальности и установить ее связь с обширным миром чувственных восприятий», которые отражают внешний мир, объективную реальность². Физические понятия неоднозначно определяются внешним миром и в этом смысле они «творения человеческого разума». В процессе познания, уточняет Эйнштейн, мы уподобляемся человеку, который хочет понять механизм закрытых часов. Он строит догадки, создает теории об их устройстве. Но никогда не сможет «сравнить» свою картину «с реальным часовым механизмом» во всех его тонкостях. Он не постигнет абсолютной истины, истина всегда относительна, процесс познания бесконечен. Но картина восприятий исследователя, по мере накопления знаний, будет все более точно отражать часовой механизм. Человек может создать себе идеал предела знаний, на данном этапе развития науки приблизиться к нему. Этот предел знаний и есть объективная истина³. Таким образом, в рамках идеалистической фразеологической оболочки, Эйнштейн материалистически истолковывает аспекты процесса познания, соотношение между

¹ Эйнштейн А. Ответ на критику. Сб. Философские вопросы современной физики.-М.,1959, с.243-244.

² Эйнштейн А. Собр. научи. трудов, т.IV, с.541.

³ Там же, с.379.

абсолютной и относительной истиной. Объективная реальность внешнего мира, для Эйнштейна, не подлежит сомнению. «Как Эйнштейн, так и я, считали себя материалистами, хотя ни один из нас это время не изучал теоретиков диалектического материализма», -вспоминает Л.Инфельд¹.

Что означает в эйнштейновском истолковании позитивистский тезис: понятия и теории лишь настолько обоснованны, насколько они доставляют логические представления связей между чувственными переживаниями и махистское положение: «из всего многообразия наших чувственных восприятий, мы мысленно выделяем и произвольно берем определенные комплексы ощущений, которые часто повторяются... и сопоставляем им некоторое определено понятие - понятие телесных объектов»².

В первом тезисе Эйнштейн просто утверждает, что «с логической точки зрения» понятие о внешнем мире» не тождественно совокупности ощущений, к которому оно откосится; это - свободное творение человеческого (или животного) разума»³. В данном случае, Эйнштейн - дарвинист, что резко отличает его от идеалистов всех мастей. «С другой стороны, смысл понятия и его оправданность определяются совокупностью ощущений, которые мы ассоциируем с ним». Поэтому «...необходимо учитывать различие между объективной реальностью, которая не зависит ни от какой теории и теми физическими понятиями, о которыми оперирует теория»⁴. И, далее, если «...чувственное восприятие дает информацию об этом внешнем мире, или о «физической реальности» опосредственно», то мы можем охватить ее «только путем рассуждений... Наши представления о физической реальности никогда не могут быть окончательными»⁵.

¹ Инфельд Л; Мои воспоминания об Эйнштейне. Сб. Эйнштейн и современная физика. -М. ГИГТЛ, 1956, с.236.

² Эйнштейн А., Сб. научи, трудов, т.IV, с.201.

³ Там же.

⁴ Там же, т. II, с.201; т. III, с.604.

⁵ Там же, т.IV, с.136

Действительно, Эйнштейне эмпирик, как Мах, он склоняется к рационализму. Созданные им теории СТО и ОТО основами на рационалистических положениях (на дедуктивных выводах и интуиции) и используют лишь минимум эмпирических фактов. Второй тезис, в эйнштейновской интерпретации, означает, что на основе чувственных восприятий объективной реальности, т.е. «комплекса ощущений», возникают определенные понятия, отражающие внешний мир - «телесный объект». Различие между интерпретацией понятия «комплекс ощущений» Махом и Эйнштейном в том и состоит, что первый «комплекс ощущений» истолковывает как нечто первичное по отношению к внешнему миру как «комплекс», который творит посредством вырабатываемых на его основе понятий - внешний мир, а второй, наоборот, полагает, что объективная реальность первична по отношению к мышлению и «комплексу ощущений», что совокупность ощущений отражает внешний мир, его свойства, посредством определенных понятий о «телесных объектах». «В нашем подсознании, - указывает Эйнштейн, - проходит вереница восприятия опытов, сохраняющихся в памяти картин, представлений и ощущений. В противоположность психологии физика непосредственно рассматривает только ощущения, чувственные восприятия, пытаясь «понять» связи между ними»¹. Тут снова терминология Маха. Но нельзя мировоззренческие установки определять отдельными цитатами, необходимо анализировать и суммировать все философские высказывания ученого. И, действительно, дальнейший текст характеризует Эйнштейна как материалиста. «Понятие нашего повседневного мышления о «реальном внешнем мире»... опирается исключительно на чувственные восприятия»². И далее, «первым шагом в познании «реального внешнего мира» является формирование понятия телесных объектов...»³

¹ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.200.

² Там же.

³ Там же, с.201.

Итак, в отличие от Бегкли, Юма и Маха, у Эйнштейна внешний мир выступает как объективная реальность. Он не создан комплексом ощущений», мышлением, разумом, но лишь представление о нем, о «реальном внешнем мире», опирается на чувственное восприятие, и на этой основе формируются понятия «телесных объектов».

Наконец, истолкование Эйнштейном аспектов логической простоты резко отличает его от философов идеалистов Пифагора, Платона и Маха. По Эйнштейну, эволюция физики «Происходит в направлении все увеличивающейся простоты логических основ»¹. Однако это не просто логическая необходимость введения «конвенциональной простоты», как полагал Мах, не «гармония чисел» и не простота «первичных идей» («бытия»), отражением которых якобы является «не бытие» - телесный мир, как мыслили Пифагор и Платон. Это отражение простоты самой природы, познание ее глубинных, наиболее общих, а значит и фундаментально простых законов.

В этом смысле целью науки является «возможно более полное познание» фундаментальных законов природы «путем применения минимума первичных понятий и соотношений»². Таким образом, материалист Эйнштейн истолковывает «понятие простоты» как отражение в научном мышлении и теории простоты законов объективного мира, природы.

В целом, анализ философских основ теории относительности и исследование мировоззренческих установок Эйнштейна свидетельствует о его сознательной приверженности материалистической философии и о том, что несмотря на высказанное «кredo плюрализма», он фактически понимал плюрализм не в смысле средней, между материализмом и идеализмом, линии философии, а как дополнение материализма различными позитивными аспектами других философских систем.

¹ Там же, с. 226.

² Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.203

Отсюда вывод о том, что Эйнштейн материалистически мыслящий ученый - не подлежит сомнению. Иное дело, каков материализм Эйнштейна.

То ли это стихийный материализм естествоиспытателя, метафизический материализм приверженца классической физики, диалектический материализм или философский материализм, основанный на осознанных и систематизированных ученым принципах материализма и диалектики, не еще не достигший научного диалектического материализма.

Вернее всего, философские взгляды Эйнштейна соответствуют последней квалификации материализма. Метафизиком в философии Эйнштейна не назовешь. Он революционизировал физику XX века и использовал для формирования теории метод принципов, основанный на законах и категориях материалистической диалектики. Что же касается стихийного материализма, то В.И. Ленин характеризовал его как «...неосознаваемое, неоформленное, философски-бессознательное убеждение... в объективной реальности внешнего мира»¹. В «Философской энциклопедии»² указывается, что «понятие стихийного материализма характеризует позицию не знакомых с философией ученых-естествоиспытателей». В этом аспекте, Эйнштейн не стихийный материалист по следующим причинам:

-материализм Эйнштейна не есть «неосознаваемое, неоформленное, философски-бессознательное убеждение... в объективной реальности» природы, Эйнштейн также не относится к числу физиков, не знакомых с философией. Наоборот, он досконально знаком с философскими проблемами физики, с учением, целого ряда классиков философии, с работами философов-позитивистов;

-Эйнштейн не только знаком с работами философов-материалистов, с аспектами диалектики в трудах Лейбница,

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.18, с.367

² Философская энциклопедия. -М., 1967, т.V, с.136.

Юма, Канта и др. философов, но и осознанно применяет основополагающие принципы материализма и основанные на законах и категориях диалектики регулятивные принципы в процессе познания и формирования научной теории;

-философские воззрения Эйнштейна эволюционизировали не только от позитивизма к материализму, как полагал В.А.Фок¹, но и от стихийного материализма к философскому. К 1922-1926 гг. Эйнштейн освободился от влияния махизма и позитивизма вообще. Материализм Эйнштейна достиг, еще у ровна, развития диалектического материализма, но это уже не стихийный, не естественно-исторический материализм естествоиспытателя. Материализм Эйнштейна - переходная стадия от стихийного к диалектическому материализму в области естествознания.

2. Детерминизм Эйнштейна

Эйнштейн полагал, что и материальный МИР - ЭТО строго упорядоченный космос; в котором царит каузальная гармония и все процессу связаны между собой универсальной причинной связью. Эту «космическую, гармонию». Эйнштейн условно именовал «космической религией», Будучи детерминистом, Эйнштейн понимал, что концепция каузальности характеризуется объективностью, всеобщностью, активностью причины в порождении следствия. Он ясно видел причинно-материальную обусловленность всех явлений природы.

Постоянно подчеркивая объективный, характер причинных связей, Эйнштейн восхищался твердой убежденностью «...Демокрита в физической причинности, действующей вопреки воле homo- sapiensa»² и отвергал доводы Юма и Маха о том, что причинность не более чем привычка¹ воспринимать события в порядке их последовательности.

В материальном мире Эйнштейн видел гармонию и развитие, и полагал, что они обусловлены причинной взаимосвязью,

¹ Сб. Эйнштейн и современная физика. -М, 1956, с.73

² Эйнштейн А.СНТ, т.IV, с.552.

которая не только связывает между собой предметы и явления материального мира, но и дает возможность познавать природу, исходя из причинной связи.

«...Чудесный порядок, проявляющийся в природе и в мире идей»¹ – по Эйнштейну, обуславливает возможность логического мышления, а значит и возможность познания объективной реальности. «Уверенность в том, что явления природы с необходимостью следуют закону причинности, в конечном счете основывается лишь на скромных успехах, достигнутых в результате попыток человеческого разума установить взаимосвязь между явлениями природы...»². Эти успехи обусловлены идеями Демокрита и Лукреция, Юма и Канта, а «Спиноза был полностью убежден в причинной зависимости всех явлений еще в то время, когда попытки достичь понимания причинных связей между явлениями природы имели несыта скромный успех»³. В этом аспекте отказ от концепции причинности, отказ от идей детерминизма есть по существу отказ от возможности познания явлений природы.

Именно поэтому Эйнштейн выступил с резкой критикой концепции индетерминизма. «Индетерминизм, - по Эйнштейну, - понятие совершенно нелогичное» и с ним нужно всячески бороться⁴.

Таким образом, следует указать, что Эйнштейн отстаивал не только онтологические, но и гносеологические функции причинности. В онтологических аспектах причинности Эйнштейн усматривал объективную реальность причинных связей, в гносеологических аспектах - возможность Познания материального мира, в смысле отражения причинной связью реальных явлений природы, которые могут быть отражены в свою очередь - категориальным аппаратом физики. В гносеологической функции причинности Эйнштейн выделял и

¹ Эйнштейн А. СНТ; т. IV, с.,127.

² Там же, с.103

³ Там же, с.254

⁴ Там же, с.156

методологический аспект, с помощью которого он надеялся достичь высокой предсказуемости физических явлений.

Как же утвердилось убеждение Эйнштейна в реальности причинной связи, в детерминации всех явлений материального мира?

Этому, прежде всего, способствовало знакомство Эйнштейна с теориями философского детерминизма Демокрита и Спинозы, с философией Юма и Канта. В этой связи ознакомимся с детерминистской концепцией Спинозы, уясним, что усвоил из его учения Эйнштейн.

Известно, что материальное единство мира Спиноза обуславливал причинной связью, учением детерминизма. Субстанция, по Спинозе, есть материальная первооснова вещей и в силу этого является «причиной самой себя (causa sui), сущность существующей в силу собственных законов¹.

Причинные связи Спиноза истолковывал механически, как результат механического столкновения тел, как полное равенство причины и действия. Причинность связывается с движением и покоем². Механический детерминизм Спиноза возводит в принцип и обуславливает им абсолютно все явления природы. Однако строгий спинозистский детерминизм оказался несовместимым с признанием случайности. Спиноза не понял диалектики соотношения необходимости и случайности, не знал, что случайность есть форма проявления необходимости.

Однако при всей своей ограниченности этот механический детерминизм, как указывал Ф.Энгельс, становится у Спинозы основным средством материалистического истолкования явлений природы и «прекрасно выражает взаимодействие»³.

Анализ работ Эйнштейна свидетельствует о том, что он осознавал ограниченность механической причинности.

«...Судьба, или предопределение и принцип причинности, - по Эйнштейну, - это не одно и то же»⁴ не менее, «жесткий

¹ Спиноза Б. Этика. Избр. произв., т.1, с.361.

² Там же, с.416, 591.

³ Энгельс Ф. Диалектика природы. -М.: ОГИЗ, 1948, с.185.

⁴ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с. 158.

детерминизм» Спинозы несомненно сказался на подходе Эйнштейна к истолкованию причинной взаимосвязи вероятностных процессов квантовой механики и выразился в отрицании объективной реальности этой формы причинности.

Нельзя, однако, считать необоснованной эйнштейновскую критику индетерминистских высказываний Н.Бора и особенно таких представителей копенгагенской школы физиков, как Гейзенберг и Йордан¹. Статистический характер законов микромира не есть основание для отрицания причинности, для утверждений о свободе «воли электрона». По Эйнштейну, «в рамках научного мышления» нет места для «свободы воли», ибо причинность всеобщее свойство природы»², Механическая причинность - это своего рода простейшая форма причинности. Более сложная структура причинных связей наличествует в микромире и мы не осмыслили еще всеобщую для всех материальных процессов форму причинности. По Эйнштейну, «события, происходящие в природе, подчиняются какому то закону, связывающему их гораздо более точно и более тесно, чем мы подозреваем сегодня, когда говорим, что одно событие является причиной другого»³. Понятно, что при такой интерпретации причинных связей Эйнштейн не мог согласиться с утверждениями о том, что причинность не присуща микромиру, а также с тем, что вероятностные характеристики микропричинности делают ее несовместимой с традиционными понятиями причинных связей даже в рамках искомой - общей для всех материальных процессов формой причинности. «Современные физики,- писал Эйнштейн, относительно индетерминистов копенгагенской школы, - считают неудовлетворительным не только требование строгой

¹ См.: Бор Н. Избр. научн. труды, т.н.-М.» 1971, С.891 и др. 399 и др. 526 и др. 591 и др.; Эйнштейн А. Ответ на критику. Сб. Философские вопросы современной физики,с.223 и др.

² Эйнштейн А. СНТ, Т.IV, с.321.

³ Там же, с.157

причисленности, но и постулат с реальности, не зависящей от какого-либо измерения или наблюдения»¹.

Действительно, полемизируя с Н. Бором и др. физиками, Эйнштейн, по существу, выступал не столько против положений квантовой механики и присущего ей истолкования каузальных связей, сколько с целью доказательства реальности и познаваемости микропроцессов, которые не мыслились им иначе, чем в сфере понятий материального единства мира, общности его законов, обусловленных универсальной причинной связью. Относясь отрицательно к позитивистским и индетерминистским «концепциям причинности», Эйнштейн отрицал и смыкающуюся с этими «концепциями» теорию «принципиальной неконтролируемости микропроцессов». Эта теория, по мнению Эйнштейна, не только вела к отрицанию причинности в микромире, но и ставила под сомнение реальность познания микроявлений. Принцип дополнительности, введенный Бором для устранения следствий «теории принципиальной неконтролируемости», Эйнштейн считал не физическим, а чисто философским понятием, не разрешающим существа вопроса. Сущность своих расхождений с физиками копенгагенской школы Эйнштейн сформулировал в письме к М. Солониному от 12 июня 1960 г. Он писал: «В вопросе о статистике, против детерминизма, дело обстоит следующим образом... Должно ли быть детерминистическим или нет описание природы? Отсюда, в частности, вытекает вопрос о том, существует ли вообще (в каждом отдельном случае) такое мысленное отражение действительности, которое принципиально полно и не зависит от статистики. Мнения расходятся именно по этому вопросу»². В этом аспекте следует указать, что так как квантовая механика оперировала статистическими законами, то Эйнштейн полагал реальным вывод из статистических законов - законов динамического порядка. «Под покровом» статистических законов, по

¹ Там же, с.318

² Эйнштейн А. СНТ. т. IV, с.563; т. III, с.604-625.

Эйнштейну, в микромире действуют динамические законы. Эйнштейн считал динамические законы основными, а статистические производными, и будучи убежденным, что «бог не играет в кости» полагал реальную возможность описания посредством динамических и статистических законов одних и тех же явлений микромира¹.

Как видно из сказанного, Эйнштейн, как и Спиноза, придерживался мнения о том, что в каждом отдельном случае возможно мысленно отразить причинную связь явлений, что причинность - это неотъемлемое свойство явлений материального мира. Вероятностную, статистическую причинность как свойство, присущее явлениям микромира в будущем возможно будет привести к более общей фундаментальной причинной связи - динамической причинности. По Эйнштейну, динамическая причинность присуща всем уровни структуры Вселенной, ибо только она обуславливает причинную связь явлений вне зависимости от ролевых функций наблюдателя, экспериментатора. Это мнение Эйнштейна, частично подтверждает и В.Гейзенберг, согласно которому, статистические закономерности, как правило, означают то, что исследуемая физическая система не вполне познана².

Положения спинозистского детерминизма убеждали Эйнштейна в том, что если природа обладает универсальной причинной связью, то ученый, основываясь на единых законах природы, способен моделировать понятия не только на основе непосредственных наблюдений, но и на основе мысленного эксперимента и математических моделей.

Важную роль в становлении эйнштейновской концепции причинности сыграли методологические установки Юма и юмистская критика понятий метафизического детерминизма. Согласно ему, идеи – это копии непосредственных впечатлений,

¹ Там же, т. III . с.604-626: Бор Н. Избр. научные труды.- М.,1971, Т. II, с.204-212, 399-433.

² Heisenberg W. Der Naturbild der hentigen Physik. Hamburg, 1955, с.26; Bochenski Q. Die zeitgenössische Denkmethaten. München, 1959, с.101.

которые связываются друг о другом благодаря «трем принципам связи»: сходству, смежности и пространстве и времени, и причинности.

Анализируя каузальность, Юм устанавливает следующую структуру причинных связей:

а) причина и следствие смежны, «примыкают» друг к другу в пространстве;

б) причина и следствие смежны во времени. Причина предшествует следствию;

в) строго определенные следствия возникают неоднократно и иногда после появления строго установленных причин. Процесс этот характеризуется регулятивностью, присущей причинности;

г) регулятивность каузальности имеет черты необходимости, а поэтому возможна предсказуемость определенных следствий, явлений. По Юму наличие причинных связей не доказуемо ни априорно, ни апостериорно, ибо причинно-следственная смежность в пространстве и времени, действительно, поддается наблюдению, тогда как регулятивные функции причинной связи существуют лишь в воображении: каузальность - это «связь в воображении»¹.

По Юму, наблюдатель принимает за каузальность лишь повторяющиеся отношения смежности и последовательности. «...Все явления, - утверждает Юм, - по-видимому, совершенно отделены и изолированы друг от друга: одно явление следует за другим, но мы никогда не можем заметить между ними связи...»². Отсюда, если следовать Юму, причинно-следственных связей в природе вообще не существует. Просто люди в обыденном опыте, впадают в иллюзию, принимая квазикаузальность за подлинную каузальность: «после этого, значит по причине этого».

Анализируя суждения Юма о причинности, Эйнштейн соглашается с тем, что каузальность не есть априорная,

¹ Юм Д. Сочинения в 2 томах.-М.,1965, т.2, с.854.

² Там же, с.76.

изначально присущая интеллекту категория. Тут Юм прав. Одно правильное и последовательное чередование явлений еще не доказательство наличия между ними причинной связи. Причинные связи невозможно объяснить непосредственно, на основе чувственных восприятий. В научном исследовании нельзя исходить только из здравого смысла и фактов непосредственного наблюдения. Однако отрицание Юмом объективной причинной связи, превращение причинности в «припихнут связь ощущений», юмистское положение «все в познании, что имеет эмпирическое происхождение, недостоверно»¹, по убеждению Эйнштейна, есть субъективный идеализм и агностицизм, несовместимый с научным познанием мира и человеческой практикой. В противоположность Юму, Эйнштейн утверждает, что «все наше знание о вещах состоит исключительно из переработанного сырья, доставляемого нашими органами чувств»², что в силу этого объективная реальность - природа, есть достоверное знание. Мир познаваем.

С целью осуществления действенной критики Юма, поиска его оппонентов в истории философской мысли, Эйнштейн обращается к детальному изучению философии Канта, в трудах которого предпринята попытка обосновать реальность каузальных связей с позиций идеалистической философии.

Естественно, что Эйнштейна интересовала не философская система Канта вообще, а наиболее связанные с научным познанием и классической механикой работы докритического периода, кантианская философия естествознания, в которой последний выступал как сторонник спинозистской концепции *causa sui*. Первоначально Кант пытался преодолеть юмовский гносеологический скептицизм на основе трансцендентального идеализма. В кантианской системе объектом исследования выступало доопытное или априорное сознание, в т.ч. и каузальность. Согласно Канту, понятие причины должно быть основано на суждениях рассудка – *a'priori*, или отброшено, как

¹ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.251.

² Там же, с.250

вымысел. Однако в отличие от Юма, Кант пытался с помощью a'priori обосновать реальность для науки каузальных связей. Исследуя теорию познания Канта, Эйнштейн полагал, что в решении проблемы причинности, то ценное, что содержится в этом учении можно сформулировать так: «Реальность не дана нам, а задана (так же, как задают загадки)». Очевидно, это означает следующее: «понять то, что происходит вне нас, можно о помощью построения понятий, значимость которых целиком основана на их подтверждении»¹.

В гносеологии и концепции причинности Канта, Эйнштейн выявил и ряд других рациональных идей. Сюда следует отнести высказанную Кантом мысль «об одновременности причины и действия», согласно которой каузальность относится не только к «последовательному ряду явлений», но и приложила к одновременному существованию явлений», когда «причина и действие могут существовать в одно и то же время», ибо в этот момент время между каузальностью и непосредственным ее действием ничтожно мало (т.е., так мало, что они существуют практически одновременно), хотя отношение между причиной и действием, как обычно, определено порождением одним другого². Кант требовал также отличать «отношение влияния» (взаимосвязь тел) от «отношения общения (взаимодействие тел)». Однако интерпретация всех указанных понятий у Канта затушевывалась агностическими посылками, идеями об априорном познании каузальности, о непознаваемых «вещах в себе», нее это естественно вызывало у Эйнштейна недоверие к гносеологии Канта, к его концепции причинности. Эйнштейн писал, что современная теория требует строгого обоснования концепции причинности, а между тем «...вплоть до самого последнего времени было модно приводить принцип причинности лишь в его зачаточной формулировке. Когда Аристотель и схоласты дали определение того, что они понимают под причиной, идея объективного эксперимента в

¹ Там же, с.307

² Кант И. Соч. в шести томах. -М.1964, т.3, с.274-278

научном смысле еще не возникла. Поэтому они занимались тем, что давали определение метафизической концепции причины. То же относится и к Канту. Ньютон, по-видимому, осознал, что такая донаучная формулировка принципа причинности может оказаться недостаточной для современной ему физики. И Ньютон вынужден был заняться описанием тех законов, которые управляют событиями, происходящими в природе, и положить в основу своего синтеза математические законы», -Связанные причинной связью в силу самих логических построений¹.

Таким образом, как убежденный сторонник объективной причинности, Эйнштейн не мог простить Канту, стремление свести причинность к априоризму и, тем самым, сузить сферу действия каузальности. Эйнштейн считал, что кантовская концепция причинности метафизична и не может быть принята в качестве основы для научной теории причинности.

Эйнштейн понимал, что концепции причинности Юма и Канта агностичны и пытался преодолеть эти их недостатки в своей теории причинных связей. Как и Юм, Эйнштейн полагал, что методом наблюдения физических явлений не всегда возможно правильно определить причинно-следственную последовательность или наличие причинной связи между предметами. Ряд наблюдаемых явлений не определяет однозначным образом характер их причинной связи, В известной мере, картина причинных связей конструируется исследователем независимо от непосредственных наблюдений. Однако подобное «свободное конструирование» причинных связей, не есть свидетельство априорности каузального, ибо для каждой причинной связи, для ее физико-математической модели, обязательно соответствие с определенной группой наблюдений и поэтому из всех каузальных связей, отображенных в моделях, выбирают именно ту, которая больше всего соответствует наблюдению. По Эйнштейну, ценность избранной на указанной выше основа каузальной связи состоит в том, что исходя из известной нам причины, мы можем

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.157.

смоделировать следствие и наоборот, зная следствие, познать его, причину.

Антиагностическая концепция Эйнштейна особенно ярко проявилась в критике¹ позитивистских «теорий» причинности.

Известно, что в своей субъективно-идеалистической системе Э.Мах, как и Юм, пытался свести каузальность к временной последовательности явлений и для этой цели противопоставлял функциональность - причинности; Мах требовал замены понятия причины математической функции, выражающей взаимозависимость явлений или их признаков. Преимущество понятия функции перед понятием причины, по Маху, состояло в том, что «...первое заставляет быть точным и, что в нем нет неполноты, неопределенности и односторонности последнего»¹. Суть этой махистской концепции заключается в попытке заменить причинность, как часть объективной универсальной связи, субъективистским понятием функциональности, отражающим отношения между ощущениями мыслящих субъектов. «В природе нет причины и нет следствия,- утверждал Мах,- ... причина и следствие суть создания нашего мышления»².

Индетерминистская концепция Маха оказалась и на воззрениях Л.Пуанкаре, который полагал, что даже если детерминизм априорен по отношению к науке и выступает в качестве условия ее существования, то сама наука не в силах доказать реальность каузальности. По Пуанкаре, «объективная реальность» - это конвенции, а значит конвенциональна и причинность. «То, что мы называем объективной реальностью, - пишет Пуанкаре, - в конечном анализа есть то, что обще несколькими шалющим существам...»³. Отсюда, причинность суть чисто условное понятие, а значит и «...детерминизм исчезает в тавтологии и противоречии...»⁴.

¹ Мах Э. Анализ ощущений.-М.,1908, с.92.

² Мах Э. Познание и заблуждение.-М.,1909, с.287.

³ Пуанкаре А. Ценность науки.-М.,1906. с.10.

⁴ Пуанкаре А. Последние мысли.-М., 1923, с.127.

Понятно, что махистское истолкование причинности, как я конвенционалистские концепции Пуанкаре, были крайне чужды Эйнштейну, который в статье «Физика, философия и научный прогресс» дал материалистическое истолкование каузальности.

«Существует физическая реальность, не зависящая от познания и восприятия, - указывает Эйнштейн. Ее можно полностью постичь с помощью теоретического построения... однако обоснованием такого построения является только его эмпирическое подтверждение. Законы природы - это математические законы, выражающие связь между элементами теоретического построения, допускающими математическое описание. Из этих законов следует строгая причинность...»¹.

Убежденность в реальности универсальной причинной связи позволила Эйнштейну сделать заключение о единстве динамической теории причинности - фиксаторе временной связи явлений, со статистической концепцией причинности - фиксатором пространственной связи материальных объектов.

Синтез динамической и статистической теории причинности, по Эйнштейну, обуславливает связь пространственно-временной и причинно-следственной структуры мира. Связь причинности с пространственно-временной структурой материи - условие структурной устойчивости причинно-следственных отношений мира. Это положение сыграло важную роль в разработке теории относительности - я, в обосновании Эйнштейном относительности понятия «одновременности явлений».

Оценивая значение каузальных связей в обосновании пространственно-временной структуры мира, Эйнштейн писал: «...объективное время получает определенный смысл только на основе установленного пространственно-временного причинного порядка»². Эйнштейн полагал, что структурный анализ причинного отношения, механизм взаимодействия причины и следствия в строго определенный момент времени,

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.318.

² Московский А. А. Беседы с Эйнштейном о теории относительности и общей: системе мира.-М., 1922, с.109.

приводит к установлению относительного характера одновременности. Так, если в механике Ньютона абсолютный характер одновременности основывался на представлении о возможности мгновенного физического взаимодействия между двумя любыми Точками в пространстве, то Эйнштейн установил обусловленность одновременности конечной (световой) скорости распространения материальных сигналов¹. Пространственные события одновременные в одной системе координат, могут оказаться не одновременными в другой. Одновременность, по Эйнштейну, - относительна.

Изменение порядка следования событий при переходе от одной инерциальной системы к другой справедливо только для явлений, между которыми невозможно установить причинной связи. Но если эта связь реальна, то временный порядок следования сохраняется. Точнее и теория относительности определяет, что два события могут находиться в причинной связи только тогда, когда сигнал с максимальной скоростью, распространения (т.е. со скоростью света в вакууме) успеет Дойти от одной «событийной» точки пространства к другой подобной точке за время, меньшее самого события, т.е. раньше, чем окончится событийный процесс, протекающий в исходной точке пространства. Поэтому нет смысла говорить о причинной зависимости явлений в том случае, когда между пространственно разобщенными «событийными точками», в заданный промежуток времени, не может возникнуть, никакой материальной связи, т.е.. если событие на пространственной точке, из которой направлен световой сигнал, завершится до его поступления на вторую точку. Исходя из этих соображений и принципа конечной скорости распространения материального взаимодействия, можно заключить, что во Вселенной имеется множество настолько отдаленных друг от друга «событийных точек», которые принципиально не могут иметь материального взаимодействия и в силу этого не вступают в причинно-

¹ Характерно, что ряд ученых, в т.ч. и Г.Вейль считали величайшей заслугой Эйнштейна то, что он освободил науку от догмы "абсолютной одновременности". См.: Н.Weyl, Ranm, Zeit, Materil.B. 1923,s.163.

следственные отношения. Значит причинность обусловлена материальным взаимодействием, но с другой стороны, в природе наличествуют материальные отношения не каузального характера, события не связанные причинно-следственными отношениями с событиями, происходящими в других точках пространства-времени. Временной порядок этих событий не определен понятиями «до» и «после». Это так называемые одновременные события, понятие о материальной связи не каузального характера иллюстрируются следующим примером: если взять вращающийся вокруг своей оси прожектор и окружить его на определенном расстоянии экраном, состоящим из секций в виде забора, то при достижении известной скорости вращения прожектора, скорость «светового зайчика» на экране может превысить световую. Однако причинно-следственное отношение (электромагнитное взаимодействие) в этом случае будет распространяться лишь от прожектора к окружающему его экрану. Вдоль секций экрана, в результате сверхсветовой скорости «светового зайчика» возникнут только материальные отношения не каузального характера. Это будут отношения не электромагнитного взаимодействия, а отношения различной степени освещения секций экрана в определенный момент времени.

Обобщая сказанное, можно заключить, что в борьбе против индетерминизма Эйнштейн выработал элементы подлинно научной теории причинности, которая с успехом была применена им в период разработки СТО и ОТО.

3. Материалистическая концепция пространства-времени

Известно, что Демокрит и Аристотель заложили основы двух концепций пространства. Демокрит считал пространство пустотой, признавал универсальность его свойств (трехмерности, гомогенности, изотропности). Аристотель рассматривал пространство в качестве сложной структуры, в которой от точки к точке меняются и свойства. Абсолютное пространство Ньютона сходно с пространством Демокрита, оно универсально и содержит в себе материальные тела. В понимании Ньютона, материальный объект мыслим только как существующий в пространстве, но не взаимодействующий с ним. Пространство, по Ньютону, это объективная реальность, не связанная ни зависящая от материи. В противоположность Ньютону Лейбниц, как и как и Аристотель, полагал, что пространство не мыслимо вне связи с материей, оно взаимодействует с размещенными в нем предметами, Пространство, по Лейбницу, это свойство материальных объектов занимать определенное пространственное положение, иметь определенную форму. Отсюда пространство без материальных объектов нереально. По Лейбницу, пространство - это порядок взаимного расположения множества индивидуальных тел, сосуществующих вне друг друга и рассматриваемых в их одновременности. «Лейбница, - писал Эйнштейн, тревожила мысль, что пространству нельзя приписывать независимого существования, и следует рассматривать его лишь как свойство «вещей» (совокупности физических объектов)»¹. Идеи Лейбница нашли известное отражение в теории пространства - времени Эйнштейна, согласно которой не существует пространства, лишенного какого бы то ни было физического содержания. Согласно Эйнштейну, пространство вне материальных тел нереально. Это

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. II, с. 725.

просто абстракция, созданная человеком. Но в действительности, пространство есть не только совокупности отношений величин и ориентаций множества сосуществующих тел, ограниченных друг от друга и внешних одно по отношению к другому. «Физическая реальность пространства, - писал Эйнштейн, - представляется полем, компоненты которого есть непрерывные функции четырех независимых переменных - пространственных координат и времени»¹. Время в этом аспекте, выступает в качестве совокупности отношений длительности, сменяющихся одно другим состояний.

Известны две философские концепции и в истолковании понятия времени. Платон является основоположником теории абсолютного времени. Эту теорию развил Ньютон, считавший, что время абсолютно, независимо от материи и обладает универсальностью свойств (одновременностью, непрерывностью, равномерностью течения). Наоборот, Аристотель считал время не универсальным. Концепцию Аристотеля развил Лейбниц, который подверг критике идею об универсальности времени и обосновал понятие о времени как реальности взаимосвязанной с материальными процессами и несуществующей помимо их. В известной степени концепцию времени Лейбница воспринял и подверг дальнейшему развитию Эйнштейн. Однако помимо Лейбница, большое воздействие на становление эйнштейновокой концепции пространства - времени оказал Декарт. У Декарта "...пространство совпадает с протяженностью, а протяженность связана с телами: таким образом, нет пространства без тел и, следовательно, нет пустого пространства»². Ссылкой на идеи Декарта, Эйнштейн обосновывает и геометризацию теории относительности. Так, анализируя книгу Э.Мейерсона «Релятивистская дедукция», Эйнштейн выражает согласие с автором в том аспекте, что «...общее между теорией относительности и теорией Декарта.. состоит в том, что «в обеих теориях происходит ассимиляция

¹ Там же.

² Эйнштейн А. СНТ, т. II, с. 745.

физических идей идеями пространственными, т.е. геометрическими"¹.

Действительно, у Декарта физическая сущность всех объектив определяется их положением и взаимосвязью в «вихревом пространстве», а в теории относительности она обусловлена связью между пространством - временем и материей, и связь эта заключается в том, что материя (в форме вещества и поля) определяет геометрию пространства – времени.

Важную роль в разработке пространственно-временной концепций теории относительности сыграла эйнштейновская критика пространственно-временной концепции Канта.

Эволюция представлений Канта о пространстве и времени происходила в тесной связи с разработкой гносеологии. Молодой Кант сторонник лейбницовских представлений о пространстве. Позже в сочинении «Всеобщая естественная история и теория неба» Кант переходит на позиции Ньютона. И, наконец, в сочинении «О форме и принципе мира чувственного, умопостигаемого мира», он создает собственную пространственно-временную концепцию, из которой следует, что универсальность свойств пространно обусловлена не объективной реальностью, не особенностями «вещей в себе», а свойственным человеку способом созерцать мир в рамках априорных представлений. В целом кантианские представления о пространстве основаны на следующих предположениях:

-понятие пространства не выводимо из явлений чувственной воспринимаемой действительности, оно невыводимо также из опыта, априорно и лежит «в основе всех внешних созерцаний»².

-пространство фундаментально, как априорная форма сознания;

«Не трудно представить себе отсутствие предметов в нем», - пишет Кант о пространстве», - но никогда нельзя себе представить отсутствие пространства»³;

¹ Там же, т.IV, с.100.

² Кант. Соч. в шести томах, т. III, с.130.

³ Кант. Соч., т.III, с.130

-пространство есть не дискурсивное, или, как говорят, общее, рассудочное понятие об отношении вещей вообще, а чистое созерцание»¹.

По аналогии с пространством Кант характеризует и время. Время - это форма чувственного созерцания, оно мыслится априорно и, с этой точки зрения, универсально. Универсальность времени сводится к тому, что мы воспринимаем смену явлений любой природы, в одной и той же форме чувственного созерцания. Субъективно-идеалистическая концепция пространства и времени не помешала, однако, Канту на основе диалектики обосновать важное положение о том, что наличие перцепциального пространства предшествует любому научному познанию, ибо в познании внешнего мира мы как бы «исхода» из понятий перцепциального пространства. Это открытие Канта как бы предвосхитило идею о том, что источником пространственных восприятий являются условия нашей психической организации. Злее с тем, основываясь на идеях ньютоновской механики и эвклидовой геометрии, Кант пытался доказать, что хотя абсолютное пространство не может быть исследовано с помощью эксперимента, тем не менее оно реально, так как представляется нам в качестве логической необходимости.

Ясно, что несмотря на гениальные догадки Канта о функциях перцепциального пространства, Эйнштейн не мог согласиться о кантианским априоризмом и субъективистской трактовкой пространства и времени. Критикуя априоризм и отмечая отрицательное влияние кантианской философии на постановку и решение проблемы пространства и времени, Эйнштейн писал; «Понятия, которые, оказываются полезными при упорядочении вещей, легко завоевывают у нас такой авторитет, что мы забываем об их земном происхождении и воспринимаем их как нечто неизменно данное. В этом случае их называют «логически необходимыми», «априорными данными» я т.д. Подобные заблуждения часто надолго преграждают путь научному

¹ Там же, с.131

прогрессу»¹. Эйнштейн разъясняет, что нельзя, как это считал Кант, объявлять философские понятия неизменными и обусловленными природой мышления априориями, ибо это просто логические построения. «Априориями они кажутся лишь потому, что мыслить, не прибегая к понятиям и категориям, было бы так же невозможно, как дышать в безвоздушном пространстве»². Таким образом, Эйнштейн осознавал диалектические достоинства и недостатки кантовской теории пространства и времени и сумел правильно интерпретировать сущность пространственно-временных понятий в процессе разработки научной теории. Поэтому прав был П.В.Копнин, когда в противовес буржуазным философам, пытающимся выдать теорию относительности за неокантианское учение, писал: «В каком-то смысле Эйнштейн шел путем Канта, поскольку наряду с данными опыта и правилами логической дедукции признавал еще и существование исходных понятий, в объективном содержании которых, он не сомневался»³. Однако из-за этого не следует причислять Эйнштейна к кантианцам. Действительно, вопреки кантианской пространственно-временной концепции, Эйнштейн утверждает, что элементы физической реальности не могут определяться с помощью априорных философских рассуждений, а должны быть найдены на основе эксперимента. «...Понять то, что происходит вне нас, можно с помощью построения понятий, значимость которых целиком основана на их подтверждении»⁴ - указывал Эйнштейн.

Противопоставляя материализм кантианскому априоризму. Эйнштейн отмечал, что чувственные восприятия обусловлены «объективными» и «субъективными» факторами. Само различие между этими понятиями не имеет логико-философского обоснования, но отвергнув его, мы не сможем избежать солипсизма. В этом аспекте «объективный фактор» выражает

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.28-29.

² Там же, с.302.

³ Копнин П.В. Логические основы науки. Сб. Гносеологические и логические основы науки.-М.,1974, с.532.

⁴ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.307.

собой реальность, существующую независимо от нашего опыта, от чувственных восприятий. Пока мы признаем объективную реальность внешнего мира, пространства и времени, - мы молим физически. «Реальность» в физике следует считать, своего рода, программой,¹ - заключает Эйнштейн.

Важную роль в обосновании объективной реальности пространственно-временного континуума сыграл критический разбор Эйнштейном махистской пространственно-временной концепции. Мах справедливо критиковал Ньютона, когда утверждал, что физика никогда не имеет дела с абсолютна пространством и абсолютным временем. В то же время, Мах не считал пространство и время физической реальностью, формой существования материи. По его мнению, пространство и время являют собой не объективную реальность, а упорядоченную группировку восприятий объектов и последовательности событий. По Маху получалось, что «не человек со своими ощущениями существует в пространстве и времени, а пространство и время существуют в человеке, зависят от человека, порождаются человеком...»², Одновременно Мах критиковал априоризм Канта, защищал вдоль о том, что геометрия основана на опыте, а не на априорных идеях. Однако, по Маху, опыт - не средство познания внешнего мира, а ни чем не обусловленная совокупность субъективных восприятий.

Истина познания, в истолковании Маха, заключается не в соответствии знаний закономерностям природы, а в экономном описании «совокупности восприятий». Ценность эвклидовой геометрии, по Маху, определяется, в конечном счете, ее «удобством» в описании пространственных соотношений.

Подобная концепция пространства и времени, естественно, не могла быть принята Эйнштейном. Для Эйнштейна «пространство и время сами по себе» лишены объективной реальности и лишь в единстве друг с другом, во взаимосвязи с

¹ Там же, с.302.

² Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.18, с.184.

материей, формой существования которой они являются, эти понятия приобретают физическую реальность¹.

Человек, указывает Эйнштейн, основываясь на органах чувств, не может непосредственно познать пространственно-временной . континуум. Он вынужден осмысливать эту реальность с помощью теоретических построений. Одним из них является теория четырехмерного континуума, которая «вопреки здравому смыслу» и классической физике, с помощью мысленного эксперимента подтверждает указанную реальность. В данном случае, заключает Эйнштейн СТО переместила некоторые «элементарные» истины из плоскости «непосредственного опыта», в его классическом понимании, в математическую модель четырехмерного континуума, в которой пространство и время объединены в недоступную чувственному восприятию объективную реальность. При этом, пространственно-временной мир чувственного опыта, как и мир многомерного континуума СТО, являют собой лишь полезные метафоры (из коих вторая, более достоверная), отражающие объективную реальность и ее свойства.

Таким образом, Эйнштейн не только весит в реальность внешнего мира, материи, но и в реальность пространственно-временного континуума теории относительности. Пространство, по Эйнштейну, это реальность, безразличная к явлениям,

¹ Характерно, что известный физик М.Лауэ, глубоко ценивший роль теории относительности в науке, первоначально отрицал реальность единого пространства - времени. Впоследствии Х.Лауэ осознал, что пространственно-временной континуум не просто математический формализм, абстракция, необходимая для производства измерений, а объективная реальность, на основе которой только и возможно научно объяснить релятивистские эффекты.

Действительно, ни электронная теория Лоренца, ни какая-либо другая физическая теория, кроме теории относительности, не в состоянии без гипотез "ad hoc" объяснить ни взаимосвязь пространства и времени между собой, ни аспекта взаимодействия пространственно-временного континуума с материальными полями и веществом.

M.V.Lane. Ermenn Inistheorit "Naturwissensehagr und Philosophle", B., 1960. S.61

происходящим в нем, оно нейтрально. Однако физические объекты проявляют себя в пространстве своим взаимодействием с ним. Пространство «само по себе» не влияет на материальные объекты, однако оно имеет определенную физическую структуру, а значит взаимодействует с полем или веществом. Отсюда, целый ряд явлений, интерпретируемых ранее в аспектах классического пространства например, «оплющивание» в эллипсоидную форму электрона, скорость которого близка к скорости света в вакууме, согласно предположений «электронной теории» Лоранца), теперь оказывается свойством структуры самого пространства. Действительно, ученые многие года пытались найти физические феномены лоренцова сокращения, СТО сразу разрешила эти неясности. Они оказались обусловленными внутренними свойствами измерительного процесса, а значит явлениями, зависимыми от пространственно-временной структуры. Все то, что происходит в пространственно-временном континууме зависит от его структуры, в том смысле, что эта структура определяет измерения, которые производит наблюдатель, исследователь. В то же время, эти измерения ничего не меняют в происходящем явлении, они к нему принципиально безразличны, они выявляют лишь свойства метрики и топологии той части пространства-времени, в которой протекает данное явление. Эти особенности пространства и времени выражают относительность величин скорости, длин стержней, ритма времени для наблюдателей, находящихся в различных инерциальных системах. На этой основе. Эйнштейном вводится различие между геометрической и кинематической формами тела. Когда тело находится в покое, обе его формы идентичны, но в период движения происходит раздвоение. В собственной системе отсчета тело характеризуется конфигурацией точек, составляющих его геометрическую форму. В системах отсчета, относительно которых тело движется, вследствие свойств структуры пространства, оно принимает кинематическую форму. И геометрическая, и (Кинематическая (форма тела объективно реальны, обе они объективно отражают свойства

характеризуемого предмета и ни одна из них не является «более объективной» по сравнению с другой. Структуру пространства - времени Эйнштейн пытается расшифровать путем отождествления пространства с гравитационным полем, которое он отличал от материальных полей: электромагнитного и других видов. В этом аспекте материальные массы (массы вещества и поля) определяют кривизну пространства – времени, а пространство – время – расположение и движение масс материи по этой своей кривизне, по геодезическим линиям.

Все это свидетельствует о материалистической основе эйнштейновской концепции пространства - времени. Против этой материалистической, основы теории пространства - времени выступали многие буржуазные физики и философы, представители неокантианской, «критического реализма», позитивизма и других школ, которые пытались отрицать научность концепции пространства - времени СТО и ОТО¹.

Например, Е.Герке, механицист, примыкавший к позитивистам, наивно полагал, что если СТО вводила понятия наблюдателя часов и стержней да измерения пространственно-временных характеристик предметов, то это дань субъективизму и даже солипсизму. Значение преобразований Лоренца для объяснения релятивистских эффектов им просто не рассматривалось². Основоположник критической онтологии Н.Гартман назвал теорию относительности «спекулятивной наукой», а А.Венцель именовал СТО просто «фундаментальной системой»³. Однако все эти доводы противников материализма развеяны в прах дальнейшим развитием физики. Успехи теории пространства - времени Эйнштейна в свете современных достижений науки можно выразить словами известного

¹ Ripke-Kühn. Kant contra Einstein. Erfurt, 1920; O.Kraus. Offener Brief an A.Einstein und M.V.Lane. Wien-Lpr., 1925; H. Driesch. Relativitätstheorie und Philosophie. Karlsruhe in Baden. 1924.

² E.Gehrke. Physik und Erkenntnis theorie. Lpz. – B., 1921, s.486.

³ N.Hartman. Philosophie der Natur. B., 1950; Al. Wenzl. Das Vernunft der Einsteinschen Relativitätstheorie zur Philosophie der Gegenwart. München-Dpr, 1924.

советского физика, глубокого знатока истории физики, академика С.И.Вавилова: «...в учении Эйнштейна пространство-время - неотделимые свойства самой материи» и «...историческая заслуга Эйнштейна состоит в критике старых, метафизических представлений о времени и пространстве», в диалектической и материалистической интерпретации законов и понятий релятивистской физики¹.

4. Роль материалистических традиций естествознания в обосновании Эйнштейном релятивистской физической теории и современной картины Мира

Уяснив материалистическую направленность философских взглядов Эйнштейна, уточним роль материалистических традиций естествознания в их формировании.

Известно, что материалистическая философия, в противоположность таким позитивистским течениям, как конвенциализм, операционализм, неопозитивизм, махизм и т.п. - считает, что физическая наука не только отображает объективный мир, но и обладает методологией для его подлинного познания. Материалистическая философия признает право за физической теорией построить научную картину Мира. Понятие физической картины Мира неразрывно связано с материалистическими философскими установками. Отсюда, преемственность материалистических традиций великих естествоиспытателей прошлого, удобнее всего изучать в аспекте отзывов исследователя о тех или иных картинах Мира, в плане их генетической последовательности. Попробуем с этих позиций проанализировать становление материалистических основ мировоззрения Эйнштейна.

¹ Вавилов С.И. Новая физика и диалектический материализм. Сб. Материализм и эмпириокритицизм Ленина и современная физика. М., 1939, с.70-71.

Как физик-материалист Эйнштейн всегда придавал большое значение формированию научной картины Мира, исследовал методологию ее формирования, кропотливо изучал генетические связи систем Мира, историю возникновения этих систем в прошедшие эпохи. Именно потому, что Эйнштейн многие годы изучал становление и развитие систем Мира, его стихийно-материалистические воззрения естествоиспытателя превратились в осознано-материалистические убеждения философствующего физика, который, разрабатывая наиболее фундаментальные, а, значит, требующие наиболее точного философского описания физические теории, неизбежно должен был перейти на позиции философского материализма. Проследим доказуемость этого положения на примерах эйнштейновского анализа систем Мира.

История физики являлась для Эйнштейна наглядный Примером того, как воздействовали мировоззренческие установки ученого на формируемую им картину Мира, какова в этом процессе роль фундаментальных философских принципов и основополагающих естественнонаучных понятий.

Характеризуя значение физической картины Мира для прогресса науки, Эйнштейн указывал, «что высшим долгом физиков является поиск тех общих элементарных законов, из которых путем чистой дедукции можно получить картину Мира»¹, что «человек стремится каким-то адекватным способом создать... себе простую и ясную картину мира для того, чтобы оторваться от мира ощущений, чтобы в известной степени попытаться заменить этот мира «...созданной путем теоретических построений научной картиной Мира»².

Сущность картины Мира, по Эйнштейну, состоит в том, что общие положения, лежащие в основе мысленных построений теоретической физики, претендуют быть действительными для всех происходящих в природе событий. Путем чисто логической

¹ Эйнштейн А. СНТ, Т.IV, с.40.

² Там же.

дедукции из них можно... вывести картину, т.е. теорию всех явлений природы, включая жизнь...»¹.

Благодаря математизации эта картина отвечает наиболее высоким требованиям строгости и точности выражения универсальных связей в природе, но «...зато физик вынужден сильнее ограничивать свой предмет, довольствуясь изображением наиболее простых, доступных нашему опыту явлений, тогда как все сложные явления не могут быть воссозданы человеческим умом с той точностью и последовательностью, которые необходимы физику-теоретику. Высшая аккуратность, ясность и уверенность - за счет полноты»². Вот что такое физическая картина Мира, и в этом ее значение для науки.

Вместе с тем Эйнштейн понимал и то, что сама по себе философия выступает в научной картине Мира только в своей интерпретационной роли, ибо философия, как таковая не создает конкретной картины Мира³. Философия в достоянии лишь интерпретировать конкретную физическую теорию, и, в качества описания объективной реальности, проводить аналогию между структурой физической теории и структурой материального мира. Принципы и законы физической теории как элементы, физической картины Мира возникают в результате данных эмпирического опыта, его физической и философской интерпретации, причем Именно философские идеи играют направляющую роль в этом процессе. Поэтому физическая картина Мира являет собой такое теоретическое построение, с помощью которого философия воздействует на физические теории. Это, своего рода, промежуточное звено между философией и физическими теориями на определенных этапах истории.

Рассмотрим теперь в историческом плане эйнштейновские высказывания о различных картинах Мира, и в частности о галилеевой картине Мира. В «Предисловии к книге Галилея

¹ Там же.

² Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.40.

³ Там же, с.40-41,181-186,200-204 и др.

«Диалог о двух главных системах мира», в книге «Эволюция физики» и др. Эйнштейн подробно характеризует картину Мира и космогонические взгляды Галилея, открытый им принцип относительности, методологию познания, с симпатией относится к его материалистическим выводам об объективной реальности явлений природы, о роли эксперимента, опыта и разума в процессе научного познания¹. Как и древнегреческие философы атомисты, Галилей относил пространственные, временные и количественные определения к основным свойствам материи. Величина, форма и количество протяженных материальных тел, их однородное механическое движение, различные сочетания, соединения и расчленения - вот элементы галилеева мироздания². В этом мироздании абсолютно лишь то, что можно выразить математическими (геометрическими) доказательствами³. Все это отражает естественный порядок и гармонию Вселенной как однородной по своей материальной сущности и подчиненной универсальным законам механического движения системе. Основные представления галилеевой картины мира, в частности учение о движении, формировалось под влиянием материалистической философии Гассенди, в борьбе против схоластики, использовавшей в своих интересах философию Аристотеля, «очищенную» от присущей ей диалектики. Так, чтобы обосновать идею инерциального движения, Галилею пришлось выдвинуть положение о возможности «движения без движения», т.е. идею, которая в неявном виде («вечное движение атомов»), входила в состав атомистики Демокрита. С другой стороны, для доказательства относительности движения Галилей использует, так называемый принцип относительности, согласно которому равномерное и прямолинейное движение системы тел не отражается на происходящие в данной системе процессах. Программное значение для становления

¹ Там же. М., 1965, т.1, с.536 и др.; Т.IV, с.181 и др.; 362 и др.

² Галилей Г. Диалог о двух главных системах мира, птоломеевой и коперниковой. М.Л., 1948, с.31.

³ Там же, с.89.

механистической картины Мира и классической механики, по мнению Эйнштейна, имели знаменитые работы Галилея «Диалог о двух важнейших системах мира, птолемеевой и коперниковой» и «Беседа и математические доказательства...» В указанных работах, наряду с обоснованием своих физических открытий, Галилей формулирует и свои философские взгляды. Свое мировоззрение - механический материализм, Галилей сочетает с «теорией двойственной картины», согласно которой разум не компетентен в вопросах религии, а религия в вопросах естествознания. Теория познания Галилея обуславливает эмпирическое познание экспериментом и математическими расчетами. Познание начинается с чувственных восприятий и экспериментов, и продолжается их рационально-математической обработкой с использованием резольтивных (или аналитических) а композиционных (или систематических) методов исследования. Наивная чувственная достоверность, «наивный реализм» Галилеем отвергается. Изменения, которые происходят во Вселенной, Галилей обуславливает принципом механической причинности. Только установив причинные связи, можно чисто рациональным путем прийти к познанию истины¹.

Отношение Эйнштейна к философским воззрениям Ньютона и, созданной им механической картине Мира, отражено в книге «Эволюция физики», в статьях «Механика Ньютона и ее влияние на формирование теоретической физики», «К 200-летию со дня смерти Исаака Ньютона», «Автобиографические заметки», «Фундаментальные понятия физики...» и др. работах². В своих произведениях Эйнштейн восторгается творческим гением Ньютона, логической завершенностью, научной и философской обоснованностью (на уровне постигнутых в то время знаний) механической картины Мира.

¹ Галилей Г. Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки, Соч. М.-Л., 1934, т. I, с. 281 и далее; Даннеман Ф. История естествознания. М.-Л., 1935 т.2, с.27-44, 47-53 и далее; Дорфмаг Я.Г. Всемирная история физики. М., 1964, т. I, с. 147-169 и др.

² Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.82 и др., 89 и др., 103 и др., 259 и др., 270 и др., 357 и др.

Физическая картина Мира Ньютона - это механическая система, свод естественнонаучных знаний, истолкованных на основе механической теории - главной науки того времени. В основном это материалистическая система науки и богу в ней отводится роль наблюдателя, невмешивающегося в явления природы. Бог - это только первопричина возникновения движения, Вселенной, происхождение которой на уровне знаний эпохи Ньютона и в силу религиозных традиций не поддавалась научному объяснению. Действительно, в физических изысканиях Ньютон исходил из материалистических принципов картезианской космологии, придерживался идей атомистического строения материи, ее познаваемости и полагал реальным объективное существование Вселенной. Само собой разумеется, что в обыденной жизни он придерживался религиозной обрядности и верил, что духовная жизнь человека - предмет религиозных изысканий. Однако сферу естественных наук Ньютон отграничивал от религий, от сверхъестественного вообще. По Ньютону, понятие движения играет основополагающую роль в физическом исследовании, ибо по движению тел можно распознавать силы пригоны, связывающие тела и на этой основе установить определенную закономерность, например, закон всемирного тяготения. Эта идея сформировалась у Ньютона под воздействием философии Декарта, сводившего к движущейся материи все известные ему явления. Другая важная мысль, почерпнутая Ньютоном из картезианской философии, заключалась в идее единства и универсальной связи всех явлений природы. Реализуясь в понятиях тяготения и дального действия, эта идея способствовала выводу о том, что такие, казалось бы несоизмеримые виды движения, как движение планет и падение на землю яблока, должны описываться едиными законами физики. Исходным понятием физики Ньютон полагал массу тела. В этом аспекте, он по существу сумел физически интерпретировать идеи философов-материалистов Гассенди и Гоббса о корпускулярном строении материи. Под воздействием идей Гассенди сформировались у Ньютона и понятия об абсолютном

[пространстве и абсолютном времени. Исходя из философских концепций Гассенди, пространственно-временных представлений Декарта и Гоббса, Ньютон не ограничил свою физическую теорию только общефилософской постановкой вопроса о сущности пространственных и временных представлений, а ввел в физику понятие системы отсчета в качестве одного из основных исходных положений теоретической механики¹.

Обосновывая механическую картину Мира в работе «Математические начала натуральной философии», Ньютон, по мнению Эйнштейна, использовал философские допущения, наряду с данными эмпирических и математических исследований, с целью познания истины. Анализ мировоззренческих установок Ньютона свидетельствует о том, что механистическая картина Мира формировалась под влиянием метафизико-материалистических представлений, о косности и неспособности к развитию материи, о вечности и неизменности Вселенной, абсолютности пространства и времени, о сводимости любого явления к движению, к исходным элементам движения, о тождестве необходимости и причинности, о пустом и бесконечном пространстве, которое воспринимается как вместилище атомов, об абсолютном движении и абсолютном покое... Даже формулировка понятия инерции у Ньютона связана с утверждением «о косной материальной субстанции», для которой ее движение не обладает свойствами атрибута. С другой стороны, познавательный метод Ньютона развился на почве английского эмпиризма, под влиянием философии Ф.Бэкона и Дж.Локка, и был направлен против картезианского рационализма. Все, что не выводится эмпирически, - полагал Ньютон, - есть гипотеза, «...гипотезам же метафизическим, физическим, механическим, скрытым свойствам не место в экспериментальной философии»². Только исходя из данных эксперимента,

¹ Даннеман Ф. История естествознания, т.2, с.203-230; Дорфман Я. Г. Всемирная история физики, т.1, с.137,138,194-196 224-255.

² Ньютон И. Математические начала. М. Изд-во АН СССР,1936, с.662.

наблюдения и с помощью метода индукции, Ньютон считал возможным «дойти до общих начал», познать основы мироздания. Для Ньютона предмет науки объективен. Истину, как природу и истину, как бога, он мыслил как нечто внешнее по отношению и исследователю, который должен познать эти «сущности» в качестве объективных явлений. Поэтому само существование бога-творца, Ньютон обосновывал требованиями теоретического порядка, как освященный традициями ответ на неразрешенные для того примени научные проблемы: «о первопричине как начале движения» и «о происхождении и механизме сил тяготения». Все эти положения ньютоновской картины Мира нашли отражение и материалистическую критику в указанных работах Эйнштейна, и, конечно, послужили определенными критериями для создания подлинно научной картины Мира.

Особое влияние на мировоззренческие установки Эйнштейна оказала электродинамическая картина Мира. Основы новой, электродинамической картины Мира были первоначально намечены Фарадеем, который под влиянием эмпирических данных и идей хорватского учимого Р.И.Бошковича¹, воспринял пространственно-временные представления Декарта и Лейбница, картезианское учение об основной форме движения космической материи-«вихревом движении» ее частиц, положение об отождествлении материи а протяжением или с пространством, понятие о субстанциальных свойствах протяженной материи, мысли Лейбница о неразрывной связи материи и движения. Эйнштейн кропотливо изучал научное наследие Фарадея, с симпатией относился к его философским взглядам. Все это нашло отражение в таких статьях Эйнштейна, как «Физика и реальность», «Рассуждения об основах теоретической физики». «Современное состояние теории относительности», монографии «Эволюция физики» и др.²

¹ Фарадей М. Избр. работы по электричеству. М., 1939,с.211.

² Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с. 201-213,231-233,435 и др., т.п, с.393 и др.

По своим философским взглядам Фарадей материалист, глубоко убежденный в единстве и взаимопревращаемости всех сил в природе, в взаимосвязи и взаимообусловленности явлений. Фарадей оптически относился к термину «атом». Однако существо его взглядов, отнюдь не направлено на отрицание атомистической структуры материи, а против метафизической абсолютизации понятия о неделимости атомов. У Фарадея атом сложное и многообразное образование, но отнюдь не простой и неизменный элемент мироздания, как мыслили его погрязшие в метафизике «традиционные атомисты». По Фарадею, атом - это сгусток неисчерпаемых материальных свойств, основным из которых выступает электричество¹.

Важнейшую роль в фарадеевой электродинамической картине Мира играет идея наличия сплошной материальной среды, вместилища, в котором существуют и проявляются все природные явления. Материя «...сплошь непрерывна, - указывает Фарадей, - и рассматривая массу ее, мы не должны предполагать различия между ее атомами и промежуточным пространством»². Подобное континуальное понятие о материи противопоставлялось Фарадеем корпускулярной теории материи Ньютона. С континуальным истолкованием «материальной субстанции» как основополагающим положением физической картины Мира, Фарадей увязывал понятие о движении как колебании сплошной материальной среды, о взаимодействии и близкодействии как средствах взаимосвязи материальных корпускул. Силовое поле Фарадей отождествлял с веществом. Для него материя не мертвая и косная субстанция, как истолковывал ее Ньютон, а активная самодвижущаяся сущность - центр сил природы. Фарадей был убежден в единстве электромагнитных, гравитационных и «оптических» процессов. Об этом свидетельствует высказанная им идея о близкодействии как компоненте материалистического учения о передаче взаимодействия между телами посредством «материальной

¹ Фарадей М. Экспериментальные исследования по электричеству. М., 1947. т.1, с.399 и др.

² Фарадей М. Избр. работы по электричеству. М., 1939, с.213.

среды», что в теории Фарадея осуществимо с помощью физических силовых линий. На основе материалистической идеи о единстве материальной субстанции, Фарадей заключал, что не следует противопоставлять понятия, «материя» и «эфир». Он отрицал существование «пространственной пустоты», указывал на материальность среды, заполняющей пространство, опровергал понятие о дальном действии и утверждал, что хаос во вселенной упорядочен физическими силовыми линиями. На этой основе Фарадей разработал теорию физического поля, отражающую представление о единой движущейся материи с качественно различными, но количественно неизменными силами. Силовые линии, по Фарадею, это физическая реальность, а не какие-либо символические свойства статичной модели электромагнетизма. Линии тяготения, линии электроиндукции, линии магнитного действия - это «линии переноса сил», они подобны лучам света.

Математический аппарат электродинамической теории разработал Д.К.Максвелл. Он первый дал научное определение понятию «электромагнитное поле», выразив его в качестве части пространства, содержащего в себе и окружающего все тела, находящиеся в магнитном состоянии и, имеющими электрический потенциал, Максвелл был также убежден в объективности законов электромагнетизма. Он развил идеи Фарадея о всеобщей связи различных «сил» природы, о роли «материальной среды» в электромагнитных процессах. Максвелл, как и Фарадей, считал, что наука постигает объективно-реальный мир, природу. В этой связи, фарадеевские «линии сил» «...позволяют нам произвести точный образ предмета», - писал Максвелл¹. само понятие «материальный объект» электромагнитная теория максвелла определяет как «сочетание оптической и электрической очевидности», т.е. как совпадение скорости распространения света и электромагнитных волн. Подобное сочетание, по Максвеллу, есть» ... такое же доказательство реальности среды какое мы

¹ Максвелл Д.К. Речи и статьи. М.-Л., 1940, с.77.

получаем в случае других форм материи на основании совокупного свидетельства наших органов чувств»¹. Теория Максвелла, основываясь на идеях Фарадея об определяющей роли материальной среды, о реальности принципа близкодействия, исходила не только из убеждения об объективности существования внешнего мира, но и из признания наличия объективных законов природы, которые человек может познать и отразить в научных понятиях.

Максвелл полагал, что мысль не только должна следовать за фактом, но и сочетаться с ним, опережать его. Поэтому должен быть осуществлен союз философии и науки².

Электромагнитная теория Фарадея - Максвелла всем своим содержанием подготовила почву для выхода физики за рамки механизма. Так, высказываясь о корпускулярной и волновой теории света, Максвелл писал: «Тот факт, что две теории, по-видимому, столь существенно противоположные, верны в столь широкой области, общей для них обеих, действительно имеет философское значение, которое мы сможем полностью оценить только тогда, когда достигнем такой высоты научного понимания, с которой нами может быть усмотрена действительная связь между столь различными гипотезами»³. К сожалению, Максвелл был еще не в состоянии решить проблему непрерывного и дискретного и его подход к объяснению корпускулярной и волновой теории света, как и аспектов атомистики являлся приближенным и механистическим. Максвелл полагал, что с помощью механистических моделей сможет объяснить все электродинамические процессы и полностью «привести электрические явления к области динамики»⁴. Динамический аспект механики представлялся Максвеллу чем-то вроде «абсолютной геометрии»,

¹ Максвелл Л.К. Избр. соч. по теории электромагнитного поля. М., 1954, с.155.

² Максвелл Д.К. Речи и статьи, с.10-11.

³ Там же, с.25.

⁴ Максвелл Д.К. Избр. соч. по теории электромагнитного поля. М., 1952, с. 412.

образованной из общей части аксиом Эвклида, Римана и Лобачевского, синтезом принципов механики без дальнего действия, единством концепций Ньютона и Декарта.

Электродинамическая картина Мира Максвелла, его методологические установки, глубоко анализируются Эйнштейном во многих произведениях, к числу которых можно отнести «Автобиографические заметки», «К проблеме относительности», «Основные идеи и проблемы теории относительности», «Пространство - время» и др.¹

Электродинамическую картину Мира конца XIX - начала XX век дополнила теория Лоренца. Важнейшими теоретическими основаниями теории Лоренца являлись экстраполяционные уравнения Максвелла на электроны и новые атомистические понятия. Пытаясь разобраться в причинах отрицательного результата опыта Майкельсона по определению скорости света относительно мирового эфира. Лоренц выдвинул ряд гипотез и примкнул к гипотезе Фицджеральда полагающего, что объекты укорачиваются в направлении своего движения соответственно их скорости в абсолютно неподвижном эфире

Лоренц разработал математический аппарат; делающий возможным преобразование естественных законов в тождественных системах, движущихся с равномерной скоростью. Однако эти преобразования Лоренц истолковывал механистически. Вообще при построении своей «электронной теории» Лоренц не использовал каких-либо новых философских идей, из-за чего эта теория, несмотря на логическую стройность, богатый математический аппарат и обилие эмпирического материала на разрешенных перед нею задач: отстоять в новых условиях развития науки электродинамическую картину Мира, и оказалась применимой лишь к узкому кругу физических явлений. Однако нерешенные проблемы электронной теории, ряд ее эмпирических данных, математический аппарат, отдельные понятия обусловили

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. I, с. 385 и др.; т. II, с. 120 и др., 234 и др., 260, 275 и др., 366 и др., 399 и др., т. IV, с. 211-2 231-233, 266-268, 270 и др., 435 и др.

возникновение таких новых физических теорий, какими напились в первой четверти XX века - СТО, ОТО, квантовая механика. Все эти теории обусловили становление новой картины Мира, картины в которой сочетаются понятия квантовой теории и ОТО- квантово-полевого Мира.

Обосновывая понятия новой картины Мира, Эйнштейн в статье «Новая теория поля» уточнял, что СТО обязана своим возникновением, главным образом, теории электромагнитного поля Фарадея-Максвелла-Лоренца. Именно из этой теории, объединенной с эмпирическими данным о том, «что не существует никакого физически различимого состояния движения, которое можно было бы назвать «абсолютным покоем», выросла новая теория пространства и времени»¹.

В целом уже результаты СТО привели к становлению новой картины Мира, к новым понятиям о пространстве, времени и движении. Основной теоретической предпосылкой СТО, предпосылкой, обусловившей весь ее эмпирико-теоретический фундамент, являлась философская идея об объективной реальности внешнего мира, к ней примыкают философские идеи: о неисчерпаемости явлений природы, о материальном единстве мира, о непрерывности причинно-следственных связей, о познаваемости материального мира. Все эти философские принципы в явной или неявной форме содержались и рассматриваемых ранее физических теориях, в научных картинах Мира: Галилея - Ньютона, Фарадея - Максвелла - Лоренца. Преемственность стихийно-материалистических традиций естествознания и творческое развитие наследия крупнейших физиков прошлого, важнейшая черта мировоззрения Эйнштейна.

Действительно, разрабатывая СТО, Эйнштейн из прежних физических теорий заимствует предположение о справедливости эвклидовой геометрии для законов пространственного расположения абсолютно твердых тел, инерциальную систему и закон инерции, закон равноценности

¹ Эйнштейн А.. СНТ, т. II, с. 263.

всех инерциальных систем, с точки зрения осуществления единой трактовки основных законов природы, СТО считает справедливым для всей физики, для чего он возводится в специальный принцип относительности. Из электродинамики СТО заимствует закон постоянства скорости света в вакууме, который именуется впредь - принципом постоянства скорости света¹. В целом СТО основывается на том факте, что уравнения Максвелла инвариантны по отношению к преобразованиям Лоренца, а значит переход от одной инерциальной системы к другой должен описываться преобразованиями Лоренца, применимыми к пространственно-временным координатам. Вообще же, законы природы должны быть определены таким образом, чтобы они были ковариантны относительно преобразований Лоренца². В этом аспекте одновременность двух пространственно удаленных событий - понятие неинвариантное, а размеры твердых тел и ход часов зависят от состояния их движения. В силу этого видоизменяется и ньютоновский закон движения в случае, когда скорость тела близка к световой. Отсюда доказательство того, что одновременность относительна и зависит от системы отсчета, ликвидирует понятие дальнего действия и абсолютный характер одновременности³. Все это ведет к принципу эквивалентности массы и энергии ($E = c^2$), а также к тому, что законы сохранения массы и энергии объединяются в один закон; Масса, трактуемая ранее как «мера косности» определяется теперь как «мера энергии», как мера наличного или реально возможного движения. С другой стороны, пространство и время в СТО и ОТО также объединяются в единую форму существования материи: пространство - время, структура которого определяется взаимодействием и движением материальных масс. В ОТО пространство - время утрачивает евклидовость и становится риманоподобным. В «единой теории поля», в которой Эйнштейн пытался объединить теорию гравитации с

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. II, с. 123.

² Там же, т. IV, с. 234.

³ Там же, т. IV, с. 234, 279.

теорией электромагнетизма наличествуют уже элементы квантовой механики. Развитие квантовой механики, несмотря на ее кажущуюся Эйнштейну неполноту, тем не менее учитывалось им в ходе разработки «единой теории поля», которая в перспективе должна была описать на основе единого базиса гравитационные, электромагнитные, сильные и слабые взаимодействия, учитывать квантовые эффекты.

Так формировалась квантово-полевая картина Мира, основные черты которой отражены Эйнштейном в работах, объединенных по II и частично в III томе его собрания научных трудов, изданных в 1966 г. издательством «Наука».

Положения СТО, ОТО, «единой теории поля» обуславливают единство причинно-следственной и пространственно-временной структур, причем последняя определяется системой отношений материальных воздействии одних событий на другие. В этом плане учение о связи пространства и времени, структуры пространства - времени и причинности, массы и энергии подтверждает, конкретизирует положение диалектического материализма о взаимосвязи и взаимообусловленности явлений природы, материальном единстве мира. Более того, положения СТО, ОТО, «единой теории поля» обосновывают своими понятиями такие определения диалектического материализма как понятие об универсальной связи явлений, о взаимодействии и диалектическом единстве абсолютного и относительного, конкретного и абстрактного, общего и единичного, прерывного и непрерывного, содержания и формы и т.д.

Таким образом, в силу фундаментальности физических определений теории относительности (теория пространства и времени, теория гравитации, в известном смысле теория унификации сил), их интерпретация не может замыкаться в рамках физики и по необходимости носит философский характер.

В СТО и ОТО физика и философия как бы сливаются воедино и возникает новое представление о законах и сущности мироздания, новая картина мира. Если специальная теория относительности в своем понятийном развитии была

своеобразным завершением электродинамической картины Мира и, в известной мере, наряду о квантовой механикой, определенной основой квантовой-полевой картины Мира, то общая теория относительности является структурным компонентом квантово-полевой картины Мира, а «единая теория поля», как и следующие за ней калибровочные, геометродинамические и супергравитационные теории, претендуют уже на завершение указанной картины Мира. Поэтому философское значение понятийных определений. СТО, ОТО и «единой теории поля» трудно переоценить.

Действительно «...когда дело касается фундаментальных исследований, бессмысленно говорить о физике и философии отдельно; на практике оба эти аспекта научного исследования переплетаются и образуют единый сплав, определяющий переднюю кромку нашего знания. Именно здесь происходит становление этого знания, и этот процесс немислим вне мировоззренческих проблем»¹.

Таким образом, философский базис современной квантово-полевой картины Мира, в известной степени, обусловлен материалистическими традициями естествознания, философским материализмом Эйнштейна, материалистическим содержанием картин Мира Галилея-Ньютона, Фарадея-Максвелла-Лоренца, -генетическими связями между ними и новой научной картиной мироздания.

¹ Барашенков В. Структура пространства и времени в физике микромира. - М., 1966, с.3-4.

ГЛАВА II. ОТНОШЕНИЕ А.ЭЙНШТЕЙНА К РАЗЛИЧИИ ФИЛОСОФСКИМ КОНЦЕПЦИЯМ

I. Антипозитивизм Эйнштейна

Творчество Эйнштейна как физика и методолога науки носит довольно противоречивый и сложный характер. Эволюция его философских взглядов до сих пор еще глубоко не изучена. В ранний период своего научного творчества Эйнштейн испытывал значительное влияние со стороны махистской философии и конвенциализма, что можно обнаружить в его публикациях.

Например, в работе «Физика и реальность», отдавая дань Маху, Эйнштейн определяет цель физики, как науки в духе эмпирического феноменологизма и позитивизма. Но с другой стороны, в десятках других публикаций он стоит на почве философского материализма. Тем не менее, метод изложения Эйнштейном ряда положений Физики нуждается в детальной материалистической корректировке. Так, не все понятия СТО представляют собой утверждения, истинность которых может быть доказана (или опровергнута) опытом. Положения о длине, временном интервале, одновременности и др. являются в этой теории чисто конвенциональными определениями. В СТО, указывает Л.И.Мандельштам, «целый ряд понятий не познается, а определяется для познания природа»¹. Создание релятивистской теории - процесс творческий, процесс, слагающийся не только на основе данных экспериментов, но использующий разного рода допущения, эвристические представления, конвенциональные определения, т.е. такие понятия, реальность которых может быть подтверждена практикой лишь в будущем. Конвенциональными определениями СТО, неточностями эйнштейновской философской

¹ Мандельштам Л.И. Лекции по политике, теории относительности и квантовой механике. - М., 1972, с.167.

терминологии воспользовались позитивисты и неопозитивисты: И.Петцольд, М.Шлик, Э.Кассирер, Ф.Франк, Г.Райхенбах, интуитивист А.Бергсон и др. буржуазные философы, пытавшиеся истолковывать теорию относительности и мировоззренческие установки Эйнштейна в духе позитивизма.

Например, И.Петцольд утверждал, что раз теория Эйнштейна основана на принципе относительности, значит она подтверждает мысль о том, что «...не существует абсолютной истины», что мир должен истолковываться в свете философского релятивизма, что все в мире конвенциально...»¹.

Э.Кассирер полагал, что теория относительности продолжает учение Канта о пространстве и времени². М.Шлик уточнял, что в СТО «...физическое пространство есть логическая конструкция»³. А.Бергсон строил рассуждения, в которых «обосновывал» вывод о том, что в теории Эйнштейна время - это отношение между различными достояниями сознания, но, отнюдь, необъективная реальность⁴.

В свою очередь Г.Райхенбах был убежден, что в основе СТО лежат «проблемы понимания фактов», но не их «физического» открытия и объективного бытия. Отсюда, следовало заключение: СТО - не есть физическая теория. Она не способна познавать закономерности внешнего мира, а выступает только естественно-философским придатком позитивизма⁵.

О том, что СТО есть «философское открытие» в духе позитивизма, был «убежден» не только Г.Райхенбах, но и Ф.Франк. Последний пытался доказать, что теория относительности вообще не совместима с материализмом⁶.

¹ Петцольд И. Проблема мира с точки зрения позитивизма. М., 1910, с.38.

² Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. Пг,1922, с.82.

³ Шлик М. Время и пространство в современной физике. Сб.Теория относительности Эйнштейна и ее философское толкование. М., 1923, с.59.

⁴ Бергсон А. Длительность и одновременность. СПб.,1923, с.43.

⁵ См.: Максимов А. Современное состояние дискуссии о принципе относительности в Германии; Под знаменем марксизма. М.,1923. I, с.106.

⁶ Горштейн Т. Махизм и современная физика. Проблемы марксизма, 1930, № 2.

Позитивистские интерпретаторы СТО не осознавали того факта, что главное в философских высказываниях Эйнштейна в его интерпретации основных положений теории относительности, не некоторые определения и спорные суждения, навеянные чтением Э.Маха и др. позитивистских авторов, а последовательная материалистическая интерпретация понятийного аппарата и физического содержания этой теории, материалистическое осмысление физических процессов в научной методологии и в большинстве философских высказываний великого физика.

В этом аспекте философия Эйнштейна идет в разрез с махизмом. По свидетельству Эйнштейна «...Мах своими историко-критическими статьями... раскрыл внутреннюю лабораторию отдельных исследователей, проложивших новые пути...» в физике, чем «...оказал огромное влияние на ученых...»¹. В работах Маха Эйнштейн привлекал диалектический элемент релятивизма, «неподкупный скепсис и независимость», которые позволили пересмотреть принципы классической физики.

Основные идеи Маха и связанная с ним физическая концепция заключается в следующем. Мах - противник молекулярно-кинетической теории, он не верит в реальность молекул, атомов, энергетических полей. Вещество, по мнению Маха, есть абстракты того же сорта, что и душа. Задача науки, по Маху, заключается ни в познании законов природы, а в поиске методики экономного описания мыслительных процессов. Наука, в махистской и философии, это сопоставление и упорядочение реально данных нам ощущений в соответствии с определенными методами мышления. Отсюда познание законов механики и электродинамики для Маха лишь методологическая необходимость, ибо он отказывает им в реальности. «Согласно этому учению, - писал М.Планк, - в природе не существует другой реальности, кроме наших собственных ощущений, и всякое изучение природы является в конечном счете только

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.28.

экономным приспособлением наших мыслей к нашим ощущениям...»¹.

Глубокое недоверие к этим агностическим суждениям, к гносеологии Маха вообще, испытывал и Эйнштейн. «По своим духовным запросам Мах не был философом... – указывал Эйнштейн, – а естествоиспытателем, отличавшимся, равносторонностью интересов...»².

Однако в начальный период своего творчества Эйнштейн еще в полной мере осознавал тот вред, который нанесла естествознанию махистская философия. Он ошибочно полагал, что «...часто из-за недостаточного знакомства с его (Маха. – Дж.А. и И.Ф.) работами...» высказывания этого естествоиспытателя «...путают с терминологией философского идеализма и солипсизма»³. Эйнштейн так же недооценивал порочность махистского тезиса об «экономии мышления» и отождествлял этот тезис с принципом простоты, под которым понимал стремление Маха «...свести все и понятия и соотношения к возможно меньшему числу логически независимых друг от друга основных аксиом и понятий»¹². Позже, осознав узость махистского эмпиризма и неприемлемость для науки этой субъективно-идеалистической философии, Эйнштейн писал: «Система Маха изучает существующие отношения между данными опыта; для Маха наука - совокупность этих отношений. Эта точка зрения неверна, и фактически то, что делает Мах, это каталог, а не система». Более того, в ходе дискуссии с Эмилем Мейерсоном Эйнштейн назвал Маха «хорошим механиком, но жалким философом»⁴. А в 1949 г. в «Автобиографических заметках» Эйнштейн более подробно характеризует свое отношение к махистской гносеологии. «... В мои молодые годы, – писал Эйнштейн, – на меня произвела сильное впечатление... гносеологическая

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.28.

² Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.31-32.

³ Там же, с.32.

⁴ Холтон Д. Эйнштейн о физической реальности, сборник. 1969-1970. М., 1970, с.216,221.

установка Маха, которая сегодня представляется мне в существенных пунктах несостоятельной. А именно: он недостаточно подчеркивал конструктивный и спекулятивный характер всякого мышления, в особенности научного мышления»¹.

Эйнштейн указывал, что предубеждения Маха относительно атомной теории и СТО можно несомненно отнести за счет позитивистской гносеологии и что «это - интересный пример того, как философские предубеждения мешают правильной интерпретации фактов...»².

По мнению Эйнштейна, Э.Мах и основоположник позитивизма С.Милль, оба в своей гносеологии были близки к «феноменологической» физике, которая характеризовалась применением обширного круга «весьма близких к опыту понятий», вследствие чего ее последователям «...приходится в значительной мере отказываться от единства фундамента»³, т.е. от принципа материального единства мира, познаваемости материальных процессов от понятия «объективная реальность внешнего мира» и т.д. В противоположность Маху Эйнштейн постоянно указывал на основополагающую значимость для физической теории фундаментальных понятий философского материализма и освещал волю материалистической гносеологии в процессе физического исследования.

Таким образом, «махизм» Эйнштейн состоял только в том, что ему импонировал скепсис Маха к установившимся канонам классической механики. В своей «Механике» Мах вполне справедливо указывал, что «...механический взгляд на природу представляется шил исторически понятной, простительной, возможно даже полезной, но в целом все же искусственной гипотезой»⁴. В этом аспекте понятно скептическое отношение Эйнштейна к традиционным представлениям классической

¹ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.266.

² Там же, с.276.

³ Эйнштейн А. СНТ т.IV, с.210.

⁴ Мах Э. Механика. Историко-критический очерк ее развития. СПб, 1909, с.9; Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.28 и др.

физики. Эйнштейн эвристически использовал положения материалистической философии, категории и законы диалектики с тем, чтобы на основе новых научных фактов создать новый понятийный аппарат физики, отбросить прочь устаревшую ньютоновскую концепцию физики как механицизм.

Подобное отношение Эйнштейна к механицизму и позитивизму было хорошо известно многим физикам, современникам Эйнштейна. Гик, определяя философское кредо Эйнштейна, Луи де Бройль писал, что «...Эйнштейн был гораздо менее позитивистом, чем говорят, и значительно более объективным... Он смотрел на вещи очень объективно»¹.

В полемике с Бором Эйнштейн отмечал, что «при анализе физической теории необходимо учитывать различие между объективной реальностью, которая не зависит ни от какой теории, и теми физическими понятиями, с которыми оперирует теория. Эти понятия вводятся в качестве элементов, которые должны соответствовать объективной реальности, и с помощью этих понятий мы представляем себе эту реальность»².

Таким образом, в отличие от позитивистов, для Эйнштейна «вера в существование внешнего мира, независимого от воспринимающего субъекта, лежит в основе всего естествознания»³.

Выступая против позитивистов, Эйнштейн высмеивал страх перед философией, которую они именовали «метафизикой», попытки этих «теоретиков изгнать философию из науки, снять с повестки дня вопрос «о первичности материального, заменив его рассуждениями о «комплексе ощущений», о конвенциональных и математико-функциональных понятиях в духе субъективного идеализма.

«...Мне кажется, - писал Эйнштейн, - что этот страх вынудил (позитивистов - Дж.А. и И.Ф.) рассматривать «вещи» как

¹ Бройль Л. де. От многообразия к единству. Эйнштейновский сборник 1969-1970. М., 1970, с.259.

² Эйнштейн А. СНТ, т. III, М., 1966, с.604.

³ Там же, т. IV, с.136.

«наборы качеств», причем сами «качества» должны браться из чувственных восприятий»¹.

В своих работах Эйнштейн не только не считает лишенной смысла постановку вопроса о первичности материального, но и дает на него четкий, последовательно материалистический ответ, отвергающий позитивистский тезис о том, что познание «вещи в себе», «постижение природы как объективной реальности», является якобы «устаревшим предрассудком». Эйнштейн выступает за науку, освобожденную от позитивистского антропоцентризма, за теорию, положения которой независимы от восприятий субъекта. Он отрицает реальность позитивистского понятия «опит» как средства связи объекта и субъекта, в котором объект не мыслим вне субъекта.

В гносеологическом плане физическая теория, по Эйнштейну, есть отражение не только объективной, но и физической реальности, под которой он понимает объекты и явления, изучаемой физикой части материального мира. В этом аспекте физик должен стремиться осознать «физически реальным» все существующее, независимо от восприятия исследователя. Это возможно лишь на теоретическом уровне познания, при условии, что оно не детерминировано логически однозначно экспериментом для наблюдения, а создано творческой деятельностью мышления. Например, в период создания СТО, Эйнштейн исключил из своей теории понятие «эфир» как не отвечающее условиям объективной реальности. Эфир не наблюдаем, и как особая система отчета в рамках теории относительности не существует в силу реальности принципа относительности. Релятивистские эффекты - сокращение длин стержней и замедление времени, реальны потому, что выражают собой следствие структурных изменений пространства - времени, но отнюдь не эфира. Идеализм проникает в релятивистскую кинематику лишь тогда когда указанные эффекты объясняются только наличием наблюдателя и выводятся из его субъективной природы.

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.252

Отсюда «субъективизм» теории относительности – результат неправильного разъяснения ее положений. Вместо того, чтобы говорить “длина относительно системы отсчета», мы употребляем выражение «длина для наблюдателя в системе».

Действительно, «физически овальное» зачастую выступает у Эйнштейна, как характеристика результатов познавательной деятельности. В этой связи, «физическая реальность» выступает, как свидетельство познания объективного физического смысла математических абстракций, физических понятий или констант. Но в то же время, это адекватное представление об объективной реальности, которая не зависит от нашего сознания, истолкования эксперимента или конвенции исследователя.

Так, в рамках СТО пространство и время, взятые раздельно, «лишаются последнего следа объективной реальности», ибо их функциональное единство существует объективно и представляет собой «физическую реальность»¹. Для Эйнштейна реальность – это внешний, независимый от человека, но в то же время доступный познанию, МИР. Все наши знания - суть отражения этого мира, и в этом смысле они выражают его закономерность.

Например, «теорема Пифагора... устанавливает нечто приблизительно верное, независимое от существования человека. Во всяком случае,- утверждает Эйнштейн,- если есть реальность, не зависящая от человека, то должна быть и истина, отвечающая этой реальности, и отрицание первой влечет за собой отрицание последней»².

Истина, по Эйнштейну, обладает сверхчеловеческой объективностью. В этом взгляды Эйнштейна противостоят позитивистским концепциям «о субъективности научных знаний», «О конвенционализме научных понятий». Борьба Эйнштейна ПРОТИВ указанных позитивистских положений особенно наглядно проявилась в его высказываниях против конвенционализма Анри Пуанкаре.

¹ Эйнштейн А. СНТ. т. I, с.439; т. II, с.234.

² Там же, т. IV, с.131.

«...То, что мы называем объективной реальностью, - пишет А.Пуанкаре, - в конечном анализе есть то, что обще нескольким мыслящим существам и могло быть обще всем...» Это общее есть «гармония, выражающаяся математическими законами... Эта-то гармония и есть объективная реальность, единственная истина, которой мы можем достигнуть...»¹. У Пуанкаре «объективная реальность» тождественна «гармоничной» мысли, выраженной о помощью математики.

«...Сказать, что существует нечто иное, чем мысль, - заключает Пуанкаре,- значило бы произнести утверждение, которое не имеет смысла»². Итак, все ясно, объективная реальность - не более, чем математическая конвенция, соглашение ученых о том или ином толковании какого-либо явления.

Пуанкаре считает, что практическая ценность научной теории обусловлена тем, что она действительно отвечает чему-то реально существующему, но отнюдь «...не вещам самим по себе, как думают наивные догматики, но лишь отношениям между вещами»³. В этом смысле «внешний объект», «вещь» – это не просто махитский «комплекс ощущений», а математически установленная гармония «комплексов ощущений». Конвенциалистическое и махитское истолкование «объективной реальности» основаны на субъективно-идеалистических установках и различие между ними носит не мировоззренческий, а методологический характер.

Противопоставляя материализм конвенциализму, раскрывая идеалистический характер «геометрического конвенциализма» Пуанкаре, Эйнштейн указывал, что чистая математика, абстрактная, аксиоматически достроенная геометрия, сама по себе еще ничего не говорит о реальности внешнего мира, о физической реальности метрики пространства. В этом смысле, без эмпирических фактов, абстрактная математика, ее

¹ Пуанкаре А. Ценность науки. М., 1906, с.9-10.

² Пуанкаре А. Ценность науки. М., 1906, с.194.

³ Пуанкаре А. Наука и гипотеза. СПб, 1906, с.7-8.

конвенциональные понятия не могут служить основанием какой-либо физической теории.

Для того, чтобы превратить геометрию в совокупность утверждений о реальном мире, следует теоретические объекты геометрических построений привести в соответствие с объектами физическими, т.е. дать им физические определения. Только в такой интерпретации научная истина проявляется как «...реальность, независящая от нашего существования, нашего опыта, нашего разума...»¹.

ной реальности должен иметь отражение в физической теории... Элементы физической реальности не могут быть определены при помощи априорных философских рассуждений; они должны быть найдены на основе экспериментов и изменений... Если мы можем, без какого бы то ни было возмущения системы, предсказать о достоверностью (т.е. с вероятностью, равной единице) значение некоторой физической величины, то существует элемент реальности, соответствующий этой физической величине»².

Характеризуя это положение, Эйнштейн разъясняет: «В реальном мире не существует объектов, в точности соответствующих понятию измерительных стержней, или связанному с ним в теории относительности понятию часов. Ясно также, что твердое тело и часы не являются первоначальными понятиями в системе понятий физики, но представляют собой понятия сложные, которые не могут играть самостоятельную роль в теоретической физике»³. Точным измерениям (познанию) того или иного явления или свойства объекта в каждую историческую эпоху, имеется определенный технический предел, поэтому «разумное определение» реальности не должно ставиться в зависимость от процесса или способа измерения. Идентификация объективной реальности», на основе эксперимента, о «физической реальностью», неоспоримое преимущество материалистической позиции

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.132.

² Эйнштейн А. СНТ, т. III, с.605.

³ Там же, т. II, с.86.

Эйнштейна над позитивизмом вообще, и, в частности, над конвенционализмом Пуанкаре. Последний, из правильной посылки - материальный мир дан нам лишь через наши знания о нем, выводил ошибочное заключение: «истинное знание» - это просто конвенция.

В этой связи для Пуанкаре, все принципы, аксиомы и законы науки не имеют объективной значимости, ибо принимаются конвенционально, ради удобства и систематизации опыта; Отсюда, утверждения «внешний мир существует объективно»¹, что «Земля вращается» и «удобнее предположить, что «Земля вращается»², определяется как абсолютно идентичные. Подобные рассуждения ждут к заключению о том, что мир «существует в зависимости от разума», познающего его субъекта, что «...законы природы суть символы, условности, которые человек создает ради «удобства»³.

Таким, в частности, было отношение Пуанкаре к принципу относительности. Этот принцип мог быть «возможным» и «удобным», но отнюдь необъективно реальным. Также конвенционалистически Пуанкаре истолковывал принцип сохранения энергии и другие физические законы.

Понятно, что с позиций конвенционалистской философии Пуанкаре не смог создать такую физическую теорию, какой являлась СТО, несмотря на то, что дал физико-философскую интерпретацию понятию относительность.

В противоположность конвенционализму, махизму и другим концепциям позитивизма Эйнштейн утверждал, что без веры в возможность «...охватить реальность нашими теоретическими построениями, без веры во внутреннюю гармонию нашего мира, не могло бы быть никакой науки. Эта вера есть и всегда остается основным мотивом всякого научного творчества»⁴.

Вера в существование объективного, внешнего мира независимо от воспринимающего этот мир субъекта, для

¹ Пуанкаре Аю Ценность науки, с.101.

² Пуанкаре А. Наука и гипотеза, с.131.

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.18, с.170.

⁴ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.543.

Эйнштейна не подлежит сомнению, но так как чувственное восприятие дает информацию об этом внешнем мире, или о «физической реальности» опосредственно, мы можем охватить последнюю только путем рас- суждений. Из этого следует, что «...наши представления о физической реальности никогда не могут быть окончательными»¹, а уточняются и совершенствуются в процесса познания природа.

Физическая реальность, для Эйнштейна, первична по отношению к сознанию ученого, она существует независимо и вне сознания, и не обуславливается методологией исследовательской деятельности.

Внешний мир, природа воспринимались Эйнштейном как объективная реальность, познаваемая в процессе человеческой практики, в чем и заключается его материализм и антипозитивистская направленность философских воззрений.

2. Рационализм Эйнштейна

Каковы взгляды Эйнштейна на теорию познания?

Прежде всего Эйнштейну чужд агностицизм Юма и Канта. Юм считал недостоверным знание, основанное на эмпирическом опыте.

Эйнштейн полагал, что «сырой материал, поступающий от органов чувств, - единственный источник нашего познания...»². Однако наука не может быть основана только на эмпирических данных, которые могут «...привести нас постепенно к вере и надежде, но не к знанию, а тем более к пониманию закономерностей»³.

Воспринимаемый человеком эмпирический опят, это сырой материал, нуждающийся в рациональной обработке. В ходе такой рациональной обработки чувственных данных человек способен познать «вещь в себе», объект внешнего мира, ибо

¹ Там же, с.136.

² Там же, с.250.

³ Там же, с.250-251.

познанные явления, и противоположность учению Канта, отражают сущность вещей.

Но Эйнштейну, «...мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность». Вера в это положение служит «основой всей научной работы...»¹. Когда мы говорим о «познаваемости», продолжает Эйнштейн - то смысл этого выражения совсем прост. Оно включает в себя приведение в определенный порядок чувственных восприятий путем создания общих понятий, установление соотношений между этими понятиями и последними, и чувственным опытом; эти соотношения устанавливаются всеми возможными способами. В этом смысле мир нашего чувственного опыта познаваем»².

В центре научных интересов Эйнштейна стояла цель найти в цепи разрозненных явлений природы объективную гармонию, закономерности, вера в возможность передать эту гармонию средствами науки.

Эйнштейн признавал справедливым замечание Маргенау о том, что его гносеологическая позиция сочетает в себе «...черты рационализма и крайнего эмпиризма»³.

Однако фактически великий физик отдавал предпочтение рационализму и эвристически обуславливал наличием «предустановленной гармонии» причинную связь чувств и рассудка, эксперимента и теории.

В творчестве Эйнштейна рационализм преемственно связан с мировоззрением Декарта и Спинозы. Особенно большую роль в становлении рационализма у Эйнштейна сыграли идеи Спинозы о методологии научного познания. Изучение природы у Спинозы типично для рационалистической философии и заключалось оно не в собирании отдельных эмпирических данных, а в познании причинной закономерности природы. Это познание заключалось не в преклонении перед авторитетом великих философов и ученых прошлого, не и слепом доверии к

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.142.

² Там же, с.202-202.

³ Там же, с. 397.

«чувственному опыту», а «в разумных логических размышлениях».

Важнейшим родом познания Спиноза, как и Декарт, считал интуицию. Интуиция, по мнению Спинозы, это такой способ познания объективной реальности, «...при котором вещь воспринимается единственно через ее сущность или через познание ее ближайшей причины»¹.

Подобная глубина проникновения в тайны мироздания якобы не свойственна другим видам познания - чувственному и рассудочному освоению мира. Определение какой-либо вещи, по Спинозе, должно выражать природу определяемой вещи, как она существует в себе независимо от нашего интеллекта. Интуитивное познание способно дать человеку адекватное знание, знание которое способно правильно отразить сущность вещей. В этой связи, адекватные Идеи интуитивного познания, это не просто понятия о соответствии идей отражаемому объекту. Интуитивные идеи содержат истину в самих себе и не нуждаются в эмпирическом подтверждении. «...Мы не нуждаемся в опыте в отношении таких предметов, - писал Спиноза,- существование которых не отделено от их сущности и вследствие этого может быть заявлено из их определения...»².

Тем не менее, интуиция у Спинозы, не мистика, а рациональное, чисто умозрительное познание сущности исследуемого объекта, внешнего мира. Интуитивное восприятие вещи непосредственно через ее сущность, - есть постижение ее во всеобщей связи с объектами внешнего мира посредством причинно-следственных отношений.

Воспринимая и перерабатывая указанные идеи, Эйнштейн считал, что задача логического мышления суть установления связей между понятиями, которые сами обретают смысл и содержание лишь благодаря связи непосредственным отображением объективного мира.

¹ Спиноза Б. Избр. произв. М., 1957, т.1, с.32.

² Спиноза Б. Переписка. М., 1932, с.71.

Связь, обуславливающая содержательное мышление, это связь между отражением объективного мира и указанными понятиями. Связь этого рода является интуитивной связью и она не может быть рассмотрена в качестве логической. Поэтому поиск наиболее общих, «элементарных» законов природы, из которых дедуктивным путем можно формировать научную теорию, может быть осуществлен не на основе законов логики, а только на основе интуитивного мышления¹.

Действительно, в период разработки физической теории и подготовки эксперимента интуиция выбора и использования тех или иных научных идей имеет важное значение. С ее помощью формируются новые идеи, выдвигаются гипотезы, создаются научные концепции.

Интуиция составляет ядро всякого творческого мышления. Она есть «мышление, стимулируемое задачей, решение которой не может быть непосредственно получено путем логического вывода из имеющихся посылок, а предполагает образование новых способов действия или своеобразное использование уже имеющихся способов, приводящее к возникновению новых знаний»². Открытие нового, поиск «элементарных» всеобщих законов природы не совершается дедуктивно, указывал Эйнштейн. «К этим законам ведет не логический путь, а только основанная на проникновении в суть опыта интуиция»³.

Но свидетельству М.Вертгаймера, Эйнштейн понимал бесплодность чисто логического подхода к решению научных проблем.

Например, аксиому о постоянстве скорости света в вакууме, лежащую на основе СТО, Эйнштейн получил в результате анализа физических экспериментов и интуитивных предположений. Это значит, что он не строил СТО, о самого начала дедуктивно, подобно логической системе, а использовал другие методы: метод интуиции, метод интуиции. Аксиомы были не началом, а результатом этой работы.

¹ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.40-41, 154,202,261-263 и др.

² Пономарев Я.П. Психология творческого мышления. М., 1960, с.125.

³ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.40.

Сначала Эйнштейн интуитивно открыл и только после этого формулировал основополагающий принцип СТО. Чисто логический подход неприменим в научном поиске. «По-настоящему творческий человек, - указывал Эйнштейн, - не мыслит в такой канцелярской форме»¹. Интуитивно физик чувствует, что та или иная философская идея может оказать положительное воздействие при формировании определенных физических принципов и сознательно или бессознательно, с необходимыми теоретическими выкладками, обосновывает позитивную роль высказанной философской идеи или применяет ее без доказательств и, часто даже без ссылки на саму идею формирует новый физический принцип или понятие.

Однако отделить логическое рассуждение от творческой интуиции невозможно, ибо их диалектическое единство и есть условие научного открытия. Поэтому, хотя научные открытия в значительной степени являются результатом интуиции, а не логики, все же на определенной стадии процесса творчества исследователь не может обойтись без формально логических заключений². Отсюда, вполне очевидно, что интуитивное мышление в скрытой форме включает в себя элементы логического анализа.

В этом аспекте, возникает вопрос: всегда ли знания и строгая формализация помогают совершать физические открытия? Есть ли вообще логика открытия?

Действительно, на определенном этапе исследования наличие знаний и их формализация не служат той основной предпосылкой, которая обеспечивает научное открытие. Логико-математическое, формализованное физическое мышление иногда мешает осознанию нового, сковывает мысль исследователя. Поэтому, характеризуя ограниченность формализованного мышления, Эйнштейн указывал, что Достоевский, в ходе творческого поиска, дал ему больше, чем Гаусс. Здесь мы действительно подходим к границам

¹ M. Wertheimer. Productive Thinking, New-York-London. 1943., p.183.

² Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.40-41, 154,202,182-185,260-263 и др.

формализованного знания и вступаем в область интуитивного мышления. Наука и творчество не могут быть заключены в строгие границы формализованных понятий, логико-математических выводов и все это отнюдь не следствие несовершенства методов формализации или ее логико-математических средств, а закономерность самого творческого процесса, который по Эйнштейну, может быть описан следующей схемой: «(1). Нам даны Е - непосредственные данные нашего чувственного опыта» (2). А - это аксиомы, из которых мы выводим заключения. Психологически А основаны на Е. Но никакого логического пути, ведущего от Е к А, не существует. Существует интуитивная (психологическая) связь, которая \dot{I} постоянно «возобновляется», (3). Из аксиом А логически выводятся частные утверждения, которые могут претендовать на \dot{I} строгость. (4). Утверждения сопоставляются с F(проверка опытом). Строго говоря, эта процедура относится к внелогические (интуитивной) сфере, ибо отношение понятий, содержащихся в к непосредственным данным чувственного опыта Е по своей природе нелогично»¹.

В указанной схеме Эйнштейн подразделяет процесс творчества на четное этапа, в чем его схема походит на разработки Галилея и Ж.Адамара². Однако никто так глубоко, как Эйнштейн, не смог осмыслить динамику компонентов творческого мышления, а именно интуитивное при переходе от «данных чувственного опыта» к аксиомам, и при переходе от теоретических утверждений к «проверке опытом», а также логическое при выводе следствий из аксиом. Таким образом, в схеме Эйнштейна четко прослеживаются фаза процесса творческого мышления: (1) от фактов чувственного опыта к (2) аксиомам; от аксиом к (3) следствиям и честным утверждениям; от следствий к (4) экспериментам, к опытному подтверждению логических заключений.

¹ Эйнштейн А. СНТ, Т.IV, с.569-570.

² Льюнц М. История физики. М.,1970, с.80-81; Адамар Ж, Исследование психологии процесса изобретения в области математика. М.,1970.

Вместе с тем Эйнштейн высказывает идею о том, что теоретические аксиомы психологически основаны на данных чувственного опыта.

Однако не имеется логического пути, ведущего от этих данных к аксиоматической теории, ибо в этом процессе наличествует лишь интуитивная (психологическая) связь. В соответствии с указанной схемой, Эйнштейн так характеризует роль интуиции в процессе разработки общей теории относительности: «В течение всех этих лет у меня было чувство направленности, чувство, что я иду к чему-то конкретному... трудно выразить это чувство словами, но это определение имело место и с отчетливостью можно было отличить его от позднейших соображений относительно рациональной формы решения. Разумеется, за этим направлением всегда есть нечто логическое; но я его в качестве обозреваемого, до некоторой степени визуально»¹.

Оценивая эти высказывания, Вертгаймер полагает, что возникновение чувства направления к новому у Эйнштейна, реализовалось вследствие того, что ему с самого начала работы над проблемой интуитивно представлялась картина некоторой части физической Вселенной, к описанию которой он в конце-концов пришел, основываясь на данных науки. Точнее, интуитивно созданная картина Вселенной обусловила направление научного поиска. Чувство направления к новому являло собой интеллектуальную интуицию. Это чувство сложилось вследствие непрерывной работы Эйнштейна над проблемой уже тогда, когда он сам еще, не осознавая всей ее глубины, интуитивно обозревал ее конечную цель. Указанный процесс дополняется следующим признанием Эйнштейна: «Я думаю и думаю месяцами, годами. Десяносто девять раз заключение неверно. В сотый раз я прав»².

Ясно, что в данном случае Эйнштейн имеет в виду интуитивные умозаключения, из которых только сотое

¹ M.Wertheimer. Productive Thinking. N.Y.-London. 1943, p.184.

² M.Wertheimer. Productive Thinking. N.Y.-London. 1963, p.43.

поддается строгому логическому обоснованию, а значит отражает истину.

Эти высказывания осмысливаются некоторыми философами как умаление роли логики в процессе познания¹. Но это не так. Роль логики в процессе творчества трудно переоценить. После того, как совершено открытие без логического обоснования его реальности и действенности не обойтись. Элементы логики в скрытом виде наличествуют в самой интуиции. Процессы творческой интуиции и логического анализа протекают в мозгу исследователя одновременно, причем периодами доминируют друг над другом. Фактически схема процесса научного творчества, предложенная Эйнштейном, в основном, научно достоверно отражает структуру поиска нового и в этом аспекте представляет большой интерес для интерпретаций с позиций марксистско-ленинской теории познания. По Эйнштейну, интуиция играет большую роль в тот период исследовательской деятельности, когда необходимо выйти за рамки существующего знания. В процессе творчества интуиция рождает образы, «...которые предваряют, а иногда интерпретируют строгие математические соотношения, сталкиваются друг с другом, образуют «драму идей»². Интуиция основана «...прежде всего на некоторой связи между комбинируемыми образами и логическими конструкциями, которые можно представить с помощью слов или символов и таким образом получить возможность сообщить их другим людям»³, Таким образом, сопоставление чувственного восприятия о наличествующим запасом физических и иных знаний, взаимодействие чувственных образов и формализованных понятий, присоединение к сложившимся представлениям нового восприятия образа в сложном мыслительном синтезе, приводят к возникновению новых идей, понятий, образов, т.е. к собственно творческому акту.

¹ Суворов С.Г. Ленинская теория познания в физике. УФН.1970, т.100, вып.4, с.570.

² Кузнецов Б.Г. Эйнштейн. М.,1953, 53. Там же, с.99.

³ Там же, с.99.

Однако сам творческий процесс невозможен без большой предшествующей логическо-мыслительной работы, без анализа исходных данных какой-либо теории, ее философских оснований и научного аппарата.

Сама интуиция никогда не возникает при отсутствии каких-либо логических посылок, и в этой связи, как фаза творческого процесса, интуиция может быть логически обоснована.

По-нашему мнению, интуиция считается познаваемой, как любое другое явление. Эйнштейн же... несмотря на то, что скептически относился к реальности познания творческого процесса, тем не менее категорически не отрицал эту возможность и приветствовал начатое Адамаром исследование процесса творчества выдающихся ученых¹.

Характеризуя творческий процесс, Эйнштейн указывал: «Для меня не подлежит сомнению, что наше мышление протекает, в основном, минуя символы (слова), и к тому же бессознательно. Если бы это было иначе, то почему нам случается иногда «удивляться», притом совершенно спонтанно, тому или иному восприятию? Этот «акт удивления», по-видимому, наступает тогда, когда восприятие вступает в конфликт с достаточно установившимся в нас миром понятий. В тех случаях, когда такой конфликт переживается остро и интенсивно, он в свою очередь оказывает сильное влияние на наш умственный мир»², вызывает у нас разного рода эмоции. Это ведет к тому, что зачастую открытию придают видимость случайности. Конечно, случайность играет определенную роль в научных открытиях. Тем не менее, случайность в процессе интуитивного творческого акта играет скорее роль повода, чем причины научного открытия. Интуиция, как ее понимает Эйнштейн, обладает свойством избирательности, осуществляет свободный выбор правильного пути в лабиринте возможного. В конце интуитивного умозаключения новая идея предстает перед исследователем не по частям, а в качестве целого и вполне

¹ Фельдман И. И. Мироззрение Эйнштейна. ИНИОН АН СССР. № 31973 от 7.12.1987 г.

² Эйнштейн А., СНТ. Т.IV, с.261.

сформировавшегося представления. Не существует логического пути, ведущего к новым законам природы. «Они могут быть добыты только интуицией, основанной на нечто, подобном интеллектуальной любви¹ к объектам опыта»². Где уж тут случайность?

Наконец, характер научного открытия обусловлен потребностями общественного развития, что подтверждается целым рядом фактов из истории естествознания. Так, многие принципиальные идеи СТО почти одновременно разрабатывались Лармором, Фицджеральдом, и далее Лоренцем, Пуанкаре, Эйнштейном. Неевклидовой геометрии также были созданы в течение 50-70 лет Лобачевским, Риманом, Гауссом и Бойяи.

Внезапность и быстрота проявления новых идей заключается в том, что степень формализации (свертываемости) интуитивного процесса зависит от так называемой «внутренней речи человека». «Внутренняя речь» не есть отражение реальной человеческой речи. Скорее наоборот. Это речь «для себя», краткое выражение своих мыслей, чисто формализованная речь, речь совмещающаяся с целым рядом зрительных понятий и образов, больших комплексов мыслей.

Все эти комплексы мыслей и образов выражаются отдельными наметками внутренней речи, обладающей к тому же свойством сопоставления, сближения и обобщения этих комплексов, порождая, казалось бы в одно мгновение новые идеи. По этому поводу Эйнштейн предложил весьма аргументированное заключение: «что значит мыслить?». «Что значит, в сущности, «думать»? - вопрошает Эйнштейн и уточняет: когда при восприятии ощущений, идущих от органов чувств, в воображении всплывают картины - воспоминания, то это еще не значит «думать». Когда эти картины становятся в ряд, каждый член которого побуждает следующий, то и это еще не есть мышление. Но когда определенная картина встречается

¹ Вечувствование - вечувственная, чисто эстетическая любовь. 57.

² K.Ropper. The Logic of Scientific Discovery. N.Y., 1961, p.32.

во многих рядах., то она, в силу своего повторения, начинает служить упорядоченным элементом для таких рядов, благодаря тому, что она связывает ряды, сама но себе лишённые связи»¹.

Связать «несвязуемое»- вот суть мышления, и действительно, Эйнштейн в своих трудах связывает «несвязуемое»: массу и энергию, время и пространство, пространство - время и материю, пространство - время и гравитационное поле...

Определив механизм возникновения новых идей посредством творческой интуиции, Эйнштейн указывал, что сами исследователи зачастую не осмысливают этот процесс и эмпирически истолковывает методологию научного поиска. «Если вы хотите узнать у физиков-теоретиков что-нибудь о методах, которыми они пользуются, - писал Эйнштейн, - советую вам твердо придерживаться следующие принципа: не слушайте, что они говорят, а лучше изучайте их работы»².

Как рационалист Эйнштейн отвергал попытки естествоиспытателей истолковывать объекты внешнего мира «...в том виде, в каком их воспринимают наши чувства»³. Но одновременно испытывал скептицизм в вопросе решения физических проблем на основе чистого мышления. «...Мышление само по себе, - указывал Эйнштейн, никогда не приводит ни к каким знаниям о внешних объектах. Исходным пунктом всех исследований служит чувственное восприятие. Истинность теоретического мышления достигается исключительно за счет связи его со всей суммой данных чувственного опыта»⁴. Рациональное должно сочетаться с эмпирическим, ибо «все познание реальности исходит из опыта и возвращается к нему»⁵.

Чувства несут нам информацию о внешнем мире. Теория, по Эйнштейну, суть обобщения человеческого опыта. «Теория

¹ Эйнштейн А..СНТ, т.IV, с.260-261.

² Эйнштейн А.СНТ, т.IV, с.181.

³ Там же, с.249.

⁴ Там же, с.320.

⁵ Там же, с.182.

всегда проверяется верховным судьей-опытом»¹. «...Самое важное для пенкой научной теории - требование, чтобы она соответствовали фактам...»² «Теоретические идеи... - указывал Эйнштейн, - не возникают отдельно от опыта и независимо от него; их также нельзя вывести из опыта чисто логическим путем. Их возникновение есть творческий акт»³.

Именно в акте творчества, по Эйнштейну, сочетается: единение эмпирического опыта и рационального мышления, логики и интуиции; на основе чувственного опыта с помощью системы теоретических понятий воссоздаются образы внешнего мира.

3. Борьба Эйнштейна против агностицизма

Продолжая разбор гносеологических установок Эйнштейна, следует уяснить, почему этот физик детально изучал агностические «теории познания» Юма и Канта? В гносеологии Юма и Канта, как это ни парадоксально, Эйнштейна привлекали не сами системы процесса познания, а их отдельные компоненты, рациональные моменты. В нагромождении агностических и априористских понятий, Эйнштейн пытался выделить элементы диалектики, не придавая при этом значения самим философским системам.

Характеризуя позицию Юма в вопросах познания, Эйнштейн писал: «Человек стремится к достоверному знанию. Именно поэтому обречена на неудачу миссия Юма»⁴, его агностическая гносеология.

По Юму, «все в познании, что имеет эмпирическое происхождение - недостоверно». Это значит, что достоверное знание должно быть основано на чистом мышлении. Указанное

¹ Там же, т. II, с. 285.

² Там же, т. II, с. 265.

³ Там же, с. 721.

⁴ Эйнштейн А., т. IV, с. 250, 67.

положение Эйнштейна отвергает и указывает, что «...материалистичность мышления проявляется только в его связи с чувственным восприятием»¹, и что «чувственное восприятие» должно сочетаться с понятиями, которые не выводятся непосредственно из чувственных восприятий. Юм скептически относился к познанию в целом, но Эйнштейна привлекал его скептицизм к так называемым: «непреложным истинам»: к механике Ньютона, к теории «мирового эфира», Между этими взглядами колоссальное различие. Чтобы испытывать скептицизм: к конкретной физической теории нужно верить в достоверность познания, науки в целом.

Действительно, критерием недоверия к какой-либо определенной физической теории служит степень ее соответствия объективной реальности, тогда как критерием недоверия к познанию вообще - философский агностицизм.

Кант пытался преодолеть агностицизм Юма на основе априорных синтетических суждений. Он полагал, что ни чувства, ни мышление в его рассудочной форме, не дают нам представлений и «вещи в себе» такой, какой она существует независимо от нас. Знание не просто постигает «вещи вне нас», а само, на основе форм чувственности и категорий рассудка, создает свой предмет. В кантовой гносеологии материальные объекты - «вещи в себе» существуют вне человека, а знание о них создается с помощью синтеза субъективной деятельности и воображения. Источником этого синтеза является субъект, точнее самодеятельность его души. Предмет изучения не совпадает с «вещью в себе». Знание есть ни копия, ни отражение. В этом суть кантовского агностицизма. По Канту, знание не является механической копией вещи, знание суть активная деятельность субъекта, создающего схему исследуемого объекта «вещи в себе».

Гносеологическая система Канта отличается от учений его предшественников тем, что она вносит в теорию чувственности понятие априоризма. Внутри чувственного знания Кант

¹ Там же, с.252.

выделяет компонент, - который, по его утверждению, априорен, подчеркивая при этом, что априорность относится лишь к форма освоения знания, а не к его содержанию.

Априорные синтетические суждения Кант считает основой по эй своей философии. «Поэтому если философия должна стать достоверной, аподиктической наукой», то она должна постоянно осуществлять поиск задач чистого разума, «как возможных априорных синтетических суждений»¹.

По мнению Канта, вся прежняя философия была недостоверной только потому, что понятие не было открыто. Даже Юм, выявивший то, что суждение в связи причины и действия путь синтетическое суждение», никогда не считал его априорным и утверждал, что мыслимый в нем «синтез, предиката с субъектом» наводится из обыденного опыта и только благодаря привычке приобретает характер причинной связи. С созданием механики Ньютона, утверждал Кант, возникла возможность изучать явления не только опытным путем, но и теоретически, с помощью математики. Эта программа реализуется Кантом. Кант считал, что если, по Юму, «нее в познании, что имеет эмпирическое происхождение, недостоверно», то истинное знание должно быть основано на чистом мышлений. Желая акцентировать внимание на самобытности теоретических методов, Кант вводит понятие об априорности, определяя его как независимую от опыта форму познания. По его мнению, исследователь не в состоянии познать материальный объект в онтологически присущей ему форме. Объект суть предмет знания дан априорно, в форме человеческого рассудка, который воплотил отражаемую им сущность в схему чувственного пространственно-временного многообразия. Поэтому соотношение теории и эксперимента у Канта фиктивно. Предмет знания - это якобы не реальность, «не вещь в себе», а своеобразный итог гармоничного синтеза рассудка и чувственности в априорных формах. Вместе с тем, Кант полагал, что знание не может быть всецело выведено из

¹ Кант И. Соч. в 6 т. М., 1964, т.3, с.117.

априорно-чувственного или эмпирического опыта. Важную роль в его формировании играют логические категории рассудка¹. Эту мысль Канта Эйнштейн использовал в методологии разработки научных теорий. Так, исходным пунктом СТО и ОТО служил не опыт, а общие теоретические положения.

Эйнштейн указывал, что «сырой материал», чувственные впечатления («единственный источник нашего познания»), вне связи с теоретическими понятиями не могут привести ученого к познанию закономерностей природы. В этой связи, Эйнштейн дает обстоятельную критику юмистской и кантовской трактовки процесса познания.

Предложенная Кантом идея ролевых функций «логических категорий рассудка» в процессе познания «...хоть и была неприемлема в своей первоначальной формулировке» (так как полагала логические категории априорными понятиями. - Дж.А.,И.Ф.), но все же означала «шаг вперед» в решении юмовского тезиса о недостоверности эмпирического знания. Следовательно, указывает Эйнштейн, Кант полагал, что если человек располагает достоверным знанием, то оно основано на «чистом мышлении»². Так, например, обстоит дело с геометрическими теоремами, принципом причинности, понятиями пространства и времени. Эти и другие типы знания являются «частью средств мышления», они не могут быть получены из ощущений, ибо возникают в качестве априорного знания. Но, указывает Эйнштейн, в настоящее время всем известно, что априорные понятия не обладают ни достоверностью, ни внутренней необходимостью. Все эти свойства Кант им приписывал произвольно. Там не менее, правильным в кантовской постановке проблемы познания является следующее положение: если рассматривать априорные понятия «...с логической точки зрения, то окажется, что в процессе мышления мы, с некоторым «основанием», используем

¹ Кант И. Соч. в 6 т. М.,1964. т.3, с.202 и др.

² Эйнштейн А. СДТ, т.IV, с.251.

понятия, не связанные с ощущениями¹, т.е. создаем теоретические понятия.

Однако, в целом, гносеологические концепции Канта и Эйнштейна несовместимы. Эйнштейн не согласен с Кантом в следующем: А. Нереально деление Кантом понятий на априорные и эмпирического происхождения. «Юм ясно понял, - писал Эйнштейн, - что некоторые понятия, например, понятие причинности, не могут быть выведены из опытных данных логическим путем. Кант, убежденный в том, что без некоторых понятий обойтись нельзя, считая эти понятия в их принятой форме необходимыми предпосылками всякого мышления и отличал их от понятий эмпирического происхождения. И же уверен, что это разграничение ошибочно и не охватывает естественным образом задачу»².

Из предположений Эйнштейна можно заключить: понятия имеет реальный смысл только в качестве обобщения ощущений. Понятия - это абстрагированный образ системы восприятий. Они есть следствие ощущений объектов и явлений внешнего мира. «...Все понятия получаются из ощущений путем «абстракции», т.е. в процессе «отбрасывания» какой-то части их содержания³. «Априорных» ценных или «логически необходимых» понятий не существует, как не существует и тождества понятий и ощущений⁴. Ощущения - это лишь базис, на котором надстраивается система физической науки. Эмпирические факты нуждаются в рациональной обработке. Но с другой стороны, нельзя допустить отрыв понятий от объективной реальности, от внешнего мира, данного нам в ощущениях⁵; Б. Фиктивно учение Канта об априориях и о том, что понятия эмпирического происхождения якобы логически однозначно обусловлены опытным материалом. Кант подвергал «трансцендентальной дедукции» понятия пространства и

¹ Эйнштейн А. СДГ, т.IV, с.251.

² Там же, с.263.

³ Там же, с.251.

⁴ Там же, с.28-29.

⁵ Там же, с.204.

времени, философские категории как формы рассудка. Все остальное он дедукцировал эмпирически¹. Но эмпирическое дедукцирование у Канта - не есть вычленение общего у чувственно данных элементов. Понятия, определяемые опытным путем, по его мнению, созданы продуктивной деятельностью воображения, которое синтезирует априорные рассудочные формы с эмпирическим многообразием (данном в априорных формах созерцания).

В противоположность Канту, Эйнштейн считал, что «все понятия, даже ближайшие к ощущениям и переживаниям, являются с логической точки зрения произвольными положениями, точно так же, как и понятие причинности»². Поэтому исследователю необходимо учитывать, с одной стороны, совокупность ощущений, идущих от органов чувств, а, с другой стороны, совокупность понятий в сложившейся области знаний. Связь этих понятий между собой - чисто логическая. Но сами понятия получают смысл, содержание только благодаря их связи с ощущениями, связи, которая основана не на логике, а на интуиции.

Отсюда, «научная истина» отличается от пустой фантазии» только степенью надежности связи понятий с ощущениями.

Таким образом, хотя системы понятий логически произвольны, но их связывает то, что все они должны иметь (1) надежное и возможно более полное интуитивное соответствие совокупности ощущений и к тому же (2) стремиться обойтись наименьшим числом логически независимых элементов: аксиом, основных понятий, принципов, т.е. таких определений, для которых не дается строгих логических доказательств³.

В. Отвергнув кантовский априоризм, Эйнштейн опровергает и его агностицизм. Априоризм Канта исключает возможность

¹ У Канта термин "трансцендентальная дедукция понятий" означает, исследование того, каким образом понятия могут относиться к предметам, а "эмпирическая дедукция понятий" узнавание того, как возникает понятие, благодаря опыту и размышлению о нем.

² Эйнштейн А., СНТ. т. IV, с.263.

³ Там же, с.262-263.

соотнесения синтетических суждений с миром реальных вещей. Эйнштейн же признавал внешний мир в качестве объективного источника наших чувств, понятий и принципов научной теории.

Кант считал, что наука - это система знаний, созданная мышлением на основе априорных принципов, и что эти принципы нерушимы.

Эйнштейн же полагал, что здание науки покоится на принципах, которые сами по себе не вытекают из опыта, но эти принципы нельзя считать абсолютными, априорными, ибо они как эвристические понятия опосредственно отражают наше опытное знание. Эйнштейн согласен с Кантом в том, что опытные явления доступны исследователи только с помощью конструирования отражающих их понятий и принципов.

«То, что здание нашей науки, - пишет Эйнштейн, - покоится и должно покоиться на принципах, которые сами не вытекают из опыта, конечно нужно принять без всяких сомнений. Однако у меня возникают сомнения, когда встает вопрос о значении этих принципов или об их неизменности¹, и, в этом вопросе Эйнштейн расходится с Кантом.

Для Канта, категории метафизически неподвижны, априорны по отношению и к чувственному «многообразию» и к «опыту» вообще.

Для Эйнштейна, наоборот, вполне ясно, что «фундаментальные понятия» не обладают той внутренней необходимостью (какую им приписывал Кант) и они не априорны. «...Мы не считаем «категории» неизменяемыми (обусловленными природой мышления), - писал Эйнштейн, - а считаем их свободными (в логическом смысле) соглашениями².

Развитие науки зачастую сводит «фундаментальные» понятия к парадоксам, к устарелым догмам. Поэтому необходим периодический пересмотр этих понятий о целью объяснения вновь установленных эмпирических фактов на новой теоретической основе. Иначе развитие науки невозможно.

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.68ю

² Там же, с.302.

Г. Эйнштейн считал, что Кант ошибался, трактуя евклидову геометрию как учение синтаксического и априорного характера о пространственном и временном созерцании.

Кант «...был введен в заблуждение ошибочным мнением... будто эвклидова геометрия необходима для мышления и дает достоверное (т.е. независящее от чувственного опыта) знание относительно объектов «внешнего» воспринимаемого мира»¹. Кант не осознавал, что есть два вида геометрии: математическая и физическая.

Математическая геометрия генетически связана с чувственным опытом, но тем не менее она не может быть интерпретирование в качестве действительного мира.

Например, евклидова геометрия это дедуктивная система, характеризующая только отдельные свойства пространственно-поеной структуры реального мира.

Физическая геометрия лишена формально-логических доказательств, выражающих соотношение реальных объектов с системой понятий и аксиом геометрии. Однако эта геометрия отражает объективную реальность.

«Если теоремы математики, - писал Эйнштейн,- прилагаются к отражению реального мира, они не точны: они точны до тех пор, пока они не ссылаются на действительность»². Математическая геометрия достоверна лишь в пределах собственной логико-формальной непротиворечивости. Но физик работает с объектами, интерпретированными в терминах опыта. В физических системах основные понятия геометрии обладают конкретным эмпирическим значением. Геометрическая структура из абстрактной становится физически содержательной. Отсюда, выявить геометрию, адекватно отображающую физическое пространство, возможно лишь на основе эксперимента. Только опыт в состоянии ответить на вопрос - имеет ли пространство евклидову, гауссову, риманову, Лобачевского или иную структуру пространства³.

¹ Там же, с.306.

² Эйнштейн А. СНТ, т. 2, с. 83.

³ Там же, с.87 и др.

Математика, по Эйнштейну, основана на абстракциях и идеализациях объектов внешнего мира, введенных нашим сознанием с целью объяснения явлений природы на основе достигнутого уровня знаний.

«...Положения математики покоятся не на реальных объектах, - писал Эйнштейн,- а исключительно на объектах нашего воображения», математические рассуждения суть произведения «...только человеческой мысли, которая не связана ни с каким опытом¹.

Однако математика отражает закономерности внешнего мира. Ее возникновение связано с потребностью человеческой практики. «...Математика вообще и геометрия в частности обязаны своим происхождением необходимости узнать что-либо о поведении реально существующих предметов», - заключает Эйнштейн².

Формируясь как самостоятельная наука, математика, однако, не может развиваться без необходимой формализации, а формализация не мыслима без операций абстрагирования и конструирования идеализированных объектов: схем и моделей, которые фактически отражают не сам материальный объект, который исследуется, а только, одно или группу его свойств или функций. Тут-то и возможен отрыв идеализаций от реального мира. Так, из-за забвения эмпирических основ, математика может скатиться к необъективным, чисто формализованным рассуждениям. В этом случае идеализация не отражает реальных свойств объектов или функций исследуемого объекта, а представляет собой свод формализованных фикций, оторванные от реального мира математические конструкции.

«Фатальная ошибка» математиков и физиков прошлого состояла в суждении о том «...что в основе евклидовой геометрии и связанного с ней понятия пространства, лежали потребности мышления». Эта ошибка «... обусловлена тем, что эмпирическая основа, на которую опирается аксиоматическое

¹ Там же, с.83

² Там же, с.84

построение евклидовой геометрии, была предана забвению»¹. По Эйнштейну, «геометрия может быть истинной, или ложной в зависимости от того, насколько верно она отражает проверяемые соотношения между данными нашего опыта», при этом отрыв ее от эмпирического основания приводит к научному бесплодию².

Обобщая сказанное, следует указать, что Эйнштейн крайне отрицательно относился к гносеологии Канта и Юма и постоянно подчеркивал негативное воздействие на научный прогресс априоризма и агностицизма.

4. Эйнштейнова критика позитивистских концепций знания

Известно, что жажда творчества, вера в познаваемость объективного мира и его законов сочетались у Эйнштейна со скептицизмом ко всему классическому и, казалось бы, «прочно» установленному в физике.

«...Мне казалось, что доказывать нужно не только то, что не «очевидно», но и все остальное, традиционно ясное³, - указал Эйнштейн. Скептическое отношение великого физика к традиционным понятиям физики выражалось в том, что, исследуя новые факты науки, он использовал, метод диалектики для поиска разъяснения парадоксов, имеющих в тех или иных физических теориях. Поэтому Эйнштейну импонировал известный скептицизм Маха к понятиям классической механики. Мах пользовался так же авторитетом среди ученых как историк науки, физик-экспериментатор и теоретик. Все. Это обуславливало серьезное отношение физиков конца XIX - начала XX в, к махистской гносеологии, вынуждало их искать в ней позитивные элементы⁴.

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с. 206.

² Там же, с.329.

³ Там же, с.262

⁴ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с. 28, 31, 32, 266 и др.

Действительно, в ранний период научного творчества Эйнштейну представлялись прогрессивными не только работы Маха по истории физики, в которых этот исследователь «...рассуждает попросту, без идеалистических выкрутас, т.е. материалистически»,¹ но даже сама махистская «гносеология». Не вникая глубоко в сущность позитивистской «гносеологии», Эйнштейн в молодости восхищался махистской критикой положений классической физики, идеями об относительности механических законов, отрицанием абсолютного характера фундаментальных принципов, учением об относительном характере научных знаний. Понятно, что в этот период работы Эйнштейна насыщены махистской терминологией, хотя в вопросах интерпретации физических положений СТО он придерживается концепций материалистической философии и отрицает агностицизм.

Агностическую сущность механизма, его вред для науки, в ту эпоху раньше других физиков, осознал Макс Планк. Планк подверг критика теоретико-познавательные установки махистской философии.

«Согласно этому учению, - писал Планк, - в природе не существует другой реальности, кроме наших собственных ощущений, и всякое изучение природы является в конечном счете только экономным приспособлением наших мыслей к нашим ощущениям...» и далее, «...системе Маха совершенно чужд самый важный признак всякого естественнонаучного исследования: стремление найти постоянную, независящую от смены времени и народов картину мира»².

Под влиянием идей Планка и дальнейшего изучения философских работ, Эйнштейн также начал испытывать недоверие к гносеологическим установкам «философии» Лака. Так, еще в своей первой статье по теории относительности, написанной в 1905 г. («К электродинамике движущихся тел»), Эйнштейн, в противоположность Маху, ищет обоснование

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.18, с.60.

² Планк М. Избр. тр. М., 1975, с.630-631.

своим доказательствам не в эмпирии или операционалистских идеях, а в эвристическом синтезе данных эксперимента и теории, в синтезе двух гипотез, не имеющих еще в то время прямого подтверждения «опытом», но тем не менее возведенных в статус постулатов: принцип относительности и принцип предела старости распространения сигналов.

Однако вплоть до 1916 г. Эйнштейн, все еще не в полной мере осознавал тот вред, который нанесла естествознанию философия Маха. Правда, расхождения Эйнштейна и Маха по вопросам методологии научного познания и роли в этом процессе эмпирических обоснований проявились уже в период проведения геометрической интерпретации СТО, но только в 20-х годах критика махизма со стороны Эйнштейна приобрела открытый и системный характер.

Наибольшей остроты критика махистской гносеологии достигла в период дискуссии между Эйнштейном и Э.Мейерсоном, последовательно она излагается и в «Автобиографических заметках» великого физика¹.

Наука, в махистской гносеологии, указывал Эйнштейн, это сопоставление и упорядочение реально данных нам ощущений в соответствии с определенными методами и точками зрения. Познание законов механики и электродинамики для Маха лишь методологическая проблема, ибо он отказывает им в реальности². Так, электромагнитное поле, по Маху, чистая условность - термин или понятие, удобное для описания электромагнитных явлений. Закон инерции Мах считает вообще излишним для механики, а понятие массы вводит лишь для «удобства». Механика, как убежден Мах, «чисто» кинематическая наука. Кинематизация механики ведет к тому, что эта наука оказывается неприменимой к разъяснению

¹ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с. 266, 276, 210, 154; Холтон Д. Эйнштейн о физической реальности. Эйнштейновский сборник. 1969-1970 гг. М., 1970, с.221, 216 и др.

² Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с. 266, 276, 210, 154; Холтон Д. Эйнштейн о физической реальности. Эйнштейновский сборник. 1969-1970 гг. М., 1970, с.221 и др.

движения частиц, связанных с полем, а значит исчезает связь механического движения с другими видами движения.

Рассматривая отношение Маха к основополагающим идеям теории относительности, Эйнштейн отмечает, что «по мнению Маха, в действительно рациональной теории инертность должна, подобно другим ньютоновским силам, происходить от взаимодействия масс», но это заключение не явным образом предполагает, что «... теория, на которой все основано, должна принадлежать к тому же общему типу, как и ньютонова механика: основными понятиями в ней должны служить массы и взаимодействие между ними»¹. Подобное утверждение Маха, по убеждению Эйнштейна, не совместимо с духом теории поля, и свидетельствует о недоверии к данным релятивистской теории.

В отличие от «феноменологической физики» Маха, Эйнштейн обосновывал реальность внешнего мира, познаваемость его явлений в интерпретационных аспектах законоположений СТО. Эйнштейн указывал, что теорию относительности характеризуют эпистемологическая точки зрения, эмпирические и мыслимые эксперименты. «В физике не существует понятия, применение которого было бы априори необходимым ил обоснованным, - пишет Эйнштейн. - То или иное понятие приобретает право на существование лишь в том случае, если оно поставлено в ясную и однозначную взаимосвязь о событиями и физическими экспериментами. В теории относительности понятия абсолютной одновременности, абсолютной скорости, абсолютного ускорения и т.д. отвергаются именно потому, что доказана невозможность установления однозначной связи их с экспериментом «...и далее: «Для каждого физического понятия должно быть дано такое определение, чтобы в любом конкретном случае на основе этого определения можно было бы в принципе сказать, соответствует ли это понятие действительности или нет»².

¹ Там же, с.268-269

² Эйнштейн А. СНГ, т.IV. с.550.

Только в данном истолковании понятны встречающиеся у Эйнштейна выражения о «свободной деятельности сознания», содержательность которых обусловлена критической направленностью по отношению: к феноменологической физике и эмпиризму Маха.

В сущности эйнштейновская «свободная деятельность сознавая» обусловлена известными науке фундаментальными физическими законами, данными экспериментов. Физическая содержательность системы знаний - первый критерий выбора научной творит и, по Эйнштейну, он обусловлен согласием с экспериментом¹.

Поэтому у Эйнштейна вызывал недоумение и протест агностическая позиция Маха по отношению к некоторым экспериментально установленным фактам. Дело в том, что, исходя из позитивистского принципа «чистого описания» явлений, Мах отвергал реальность экспериментально установленных явлений: теплоты, электричества, света и т.д.

Эти явления, свойства материальных объектов - атомов, молекул, электронов, фотонов, описываются Махом в качестве специальных констант или функций вещества, которые не являются объективно реальными, а являют собой только своеобразное отражение свойств человеческого опыта и ощущений. Взаимозависимость всех этих переменных, по мнению Маха, определяется исключительно «опитом» наблюдателя. Исследователь, согласно махистской концепции, познает не внешний мир, не объективную реальность, а только мир своих ощущений, мир своего «опыта» на основе этих ощущений. Наука таким образом познает не объективную, а мнимую реальность. Махизм, его субъективно-идеалистическое истолкование мира, неизбежно порождает недоверие к данным науки, агностицизм.

Анализируя роль теории познания в формировании научной картины мира, Эйнштейн в статье «Мотивы научного исследования» (1918), упоминает о полемике Маха и Планка по

¹ Там же, с.14-15, 182-183, 261-263 и др.

вопросам теории познания и принимает точку зрения материалиста Планка¹.

Эйнштейн не выдвинул в этой статье прямых возражений против махистской философии, но идеи, высказанные в ней свидетельствуют о том, что он фактически осознавал шаткость гносеологических позиций Маха. То, что Мах далек от понимания идей гармонического единства, природы, ролевых функций научной картины мира в процессе познания, То, что он подменял реальность чего мира фиктивным понятием единства «комплекса чувств» субъекта и творимого им мира, не было скрыто от Эйнштейна.

Обобщая критические высказывания Эйнштейна по поводу махе такой философии, отметим, что он постоянно подчеркивал положение о том, что подлинно научное познание законов природы возможно лишь на основе сочетания эмпирического и рационального.

Вера в объективную реальность, не зависимую от воспринимающего ее индивида, является для Эйнштейна непререкаемой истиной, лежащей «в основе всего естествознания...» ведь только «...чувственное восприятие дает информацию об этом внешнем мире»².

Человек воспринимает внешний мир на основе своих ощущений, которые передают нам свойства внешнего мира. Далее, с помощью теоретических понятий, человек формирует копии объектов материальной действительности в своем воображении. Поэтому «целью всякой науки... является согласование между собой наших ощущений и сведение их в логическую систему»³. Иным путем невозможно создать правдоподобную модель какого-либо объекта природы.

Роль теоретических понятий в научном познании настолько значительна, что физика, как и другие отрасли науки, отражает «...стремление осознать сущее как нечто такое, что мыслится

¹ Эйнштейн А. СНГ, т.IV. с.40-41.

² Там же, с.136.

³ Там же, т. II, с.5

независимым от восприятия»¹. Однако от восприятий, от ощущений физику оторвать невозможно, ибо, как уточняет Эйнштейн, «наши понятия и системы понятий оправданы лишь постольку, поскольку они служат для выражения комплексов наших ощущений...», данных эксперимента и опыта².

Разбор критических замечаний Эйнштейна относительно махистской гносеологии будет неполным, если не указать на генетическую связь махизма о берклинианством.

Так, изучая махистскую гносеологию, Эйнштейн не раз сопоставлял идеи Маха и Беркли, замечал их поразительное сходство. Эйнштейну импонировал берклинианский тезис о том, что человеческие чувства способны непосредственно воспринимать только процессы, происходящие в мире, но отнюдь не сами объекты природы, как полагали эмпирики. Однако материалист Эйнштейн отвергал основные положения, берклинианской философии и главный ее тезис: «внешний мир лишен объективной реальности». Эйнштейн понимал иллюзорность и других тезисов Беркли: «внешний мир - порождение человеческих чувств», «внешний мир обусловлен существованием субъекта», «условием существования любого объекта является его восприятие субъектом», «существовать - значит быть воспринимаемым» и т.п. Принцип Беркли «чувствую - значит существую» Эйнштейн полагал несостоятельным по той причине, что процессы, которые, по Беркли, связаны непосредственно с нашими органами чувств причинно связаны с порождающими их объектами, с материальными образованиями, существующими вне и независимо от сознания субъекта³.

Таким образом, критика идей Беркли у Эйнштейна сливается с критикой философии Маха, ибо тезисы берклинианства проявляются в этой субъективно-идеалистической системе, в позитивистских концепциях вообще. Однако наиболее полно антипозитивистскую гносеологическую концепцию Эйнштейна

¹ Эйнштейн А. СНГ, т. IV. с.289.

² Там же, т.2, с.6.

³ Там же, с.298ю

характеризует методология разработки СТО и ОТО. Вопросы методологии теории относительности как бы включают два противоречивых момента, две диалектически противоречивые тенденции первая - исходные понятия теории обладают относительной самостоятельностью по отношению к опыту; вторая - теория относительности тесно связывает свою понятийную систему с опытом. Она физически интерпретирует такие понятия, как, например, одновременность, которые классической физике казались интуитивно ясными и не требующими опытного обоснования. Односторонняя трактовка одной из этих тенденций ошибочна.

Например, Д.Холтон в статье «Эйнштейн, Майкельсон и «решающий» эксперимент» заключает, что теория относительности развита независимо от опыта на основе общетеоретических умозаключений. Поводом для этого заключения служит якобы замечание Эйнштейна о том, что возникновение ЭТО не было связано с отрицательным результатом эксперимента Майкельсона.

Действительно, разъясняя этот вопрос, Эйнштейн писал: «Когда я развивал свою теорию, результат Майкельсона не оказал меня заметного влияния...Объяснить это можно тем, что из общих соображений я был твердо убежден в том, что никакого абсолютного движения не существует, и моя задача состояла только в том, чтобы сочетать это обстоятельство с тем, что известно из электродинамики»¹. Только после 1905 года, изучая статьи Лоренца, Эйнштейн осознал фундаментальное значение эксперимента Майкельсона для опровержения гипотезы мирового эфира и обоснования СТО.

Тем не менее, Д.Холтон не учел того, что создание СТО обусловлено «общими соображениями», т.е. не только общетеоретическими соображениями, обладающими относительной самостоятельностью по отношению к опыту, но

¹ Холтон Д. Эйнштейн, Майкельсон и «решающий» эксперимент». Эйнштейновский сборник. 1972. М., 1974, с.206.

и другими - экспериментальными, на что указывал сам Эйнштейн.

Так, в беседе с Шенклендом Эйнштейн отмечал, что «...экспериментальными результатами, которые оказали на него наибольшее влияние (в период создания СТО. - Дж.А., И.Ф.) были наблюдения звездной абберации и изменения скорости света в движущейся воде, выполненные физзо»¹. Отсюда логично заключить, что экспериментальной основой СТО явились опытные результаты целого ряда физиков.

Критику позитивистских концепций знания Эйнштейн не сводит к разбору гносеологических положений махизма. Наряду с критикой махистской гносеологии, махистского эмпиризма, Эйнштейн производит критический разбор конвенционализма Анри Пуанкаре. Эйнштейн, как и Пуанкаре анализирует методологию научного знания, рассуждает о свободе творчества, о соответствии научных теорий реальной действительности. Однако концепции их противоположны, интерпретации одних и тех же явлений резко различаются.

Последовательный материалист, исполненный твердой веры в «познаваемость внешнего мира, Эйнштейн противопоставляет великому математику, крупному теоретику физики, но философу конвенционалисту и агностику - Пуанкаре. Только с учетом этого различия следует рассматривать высказывания Эйнштейна «О свободе творчества», «о конструктивном и спекулятивном характере всякою, и в особенности научного мышления». Понятие «свободы творчества» у Эйнштейна не имеет, ничего общего с концепцией Пуанкаре. Так, анализируя роль математических, абстракций в обосновании опытного знания, Эйнштейн выделяет в структуре теории теоремы-определения и теоремы - законы природы. Теоремы - определения, по Эйнштейну, «свободные творения», которые, однако обусловлены воем предшествующим, опытом познания и независимой от мышления объективной реальностью наоборот, теоремы-определения у Пуанкаре - это конвенции, свобода:

¹ Там же, с.139.

конструирования которых обусловлена субъективным опытом и данными чувственной сферы сознания индивида. Аналогично противоречивы истолкования Эйнштейном и Пуанкаре понятий о ролевых функциях научной теории в процессе познания..

По Эйнштейну, теория есть логическое, развертывание следствий из принятой аксиом, постижение объективной реальности в этом процессе. У Пуанкаре, теория - не более, чем условное соглашение об определенной интерпретации математического: формализма, выражающего единственно доступную для нас реальность - отношения, точнее выделенные опытом «комплексы ощущений».

Эйнштейн считает законы науки отражением объективной реальности. Пуанкаре описывает законы природы, как конвенции, и в этом смысле отрицает саму возможность отражения ими объективной реальности. Свой тезис о конвенциональности законов природы Пуанкаре «обосновывает» определением «тематических аксиом, которые по его мнению, не имеют ни опытного, ни априорного обоснования. Аксиомы, по Пуанкаре, чисто условные понятия, они не истинны и не ложны, они конвенциональны, т.е. являются условными соглашениями. Отсюда, «одна геометрия не может быть более истинна, чем другая: она может быть только более удобна»¹. Значит, если быть последовательным, то можно заключить, что и сама наука является не более чем суммой конвенций, т.е. произвольным субъективистским настроением мыслящих в историческом плане субъектов. Тем не менее, Пуанкаре признает, что конвенции должны согласовываться с эмпирическим опытом, так как вытекающие из них теоретические положения (законы природы) должны найти подтверждение в эксперименте. Однако Пуанкаре истолковывает эксперименты, опыт, не как предметно-материальное взаимодействие субъекта и объекта, а в субъективно-идеалистическом плане, в качестве «рапсодии восприятий» психологического индивида.

¹ Пуанкаре к. Наука и гипотеза.-М.,1904. с.60-61.

Пуанкаре не понимал того, что было само очевидно для Эйнштейна, а именно, той истины, что физически существует конечная детерминированность конвенций объективной реальностью, данной субъекту в его практике. По заключению Пуанкаре «...но возможна реальность, которая была бы вполне независима от ума постигающего ее, видящего, чувствующего ее. Такой внешний мир, ноли бы даже он и существовал, никогда не был бы доступен нам»¹, был бы непознаваем. Поэтому Пуанкаре постоянно сомневался в реальности научных теорий, считал конвенцией принцип относительности и не проводил по этой причине дальнейших разработок своей догадки «о распространении принципа относительности на все физические явления».

В противоположность Пуанкаре, Эйнштейн не рассматривал конвенциалистски ни геометрию, ни физику. Он был убежден, что чисто логическое мышление не может принести человеку никакого знания об объективном мире, ибо все познание действительности исходит из опыта и основывается на нем². Ничего невозможно утверждать априори относительно метода, с помощью которого должны быть сгруппированы и связаны между собой научные понятия, а также рассуждать о способе сопоставления этих понятий с чувственным опытом³.

Тем не менее, Эйнштейну чужд метод махистского эмпиризма, и он считает, что «...наука не может вырасти на основе одного только опыта»⁴. Подлинное научное творчество немислимо без теоретических основ, без «математических конструкций»⁵.

Действительно, в период создания теории относительности Эйнштейн использовал абстрактную систему неевклидовой геометрии, которая до этого не имела объективного коррелята и вообще не могла быть создана эмпирическим путем.

¹ Пуанкаре А. Ценность науки. М., 1908, с. 10 .

² Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с. 132, 182.

³ Там же, с.202.

⁴ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с. 167.

⁵ Там же, с.184.

Заканчивая разбор гносеологических установок Эйнштейна отметим, что философские взгляды ученого определяют саму возможность научно обоснованной интерпретации своего открытия и выработку на этой основе фундаментальной естественнонаучной теории.

Примером этому служит история разработки СТО. Так, Лоренц, получив основные формулы этой теории, формулы перехода от одной инерциальной системы к другой, не осознал их подлинного значения, так как по своим философским взглядам относился к тем физикам, которые в начале XX века представляли традиционную новомеханическую школу.

Лоренц не мог себе представить, что материальность электромагнитного поля возможна и без эфира, что существует и «невещественная» материя, что электромагнитное поле материально само по себе. Отказ от понятия эфира был для Лоренца равносильным отказу от материалистической интерпретации уравнений Максвелла. Так, сохраняя веру в эфир, Лоренц закрыл себе путь к построению релятивистской теории,

Анализ теории познания Пуанкаре освещает путь к разгадке, все еще не решенного вопроса о том, почему Пуанкаре, создав предпосылки СТО, не смог разработать саму теорию? Ответ этому – конвенционализм Пуанкаре. Последний просто не нуждался в новой теории, считал теорию очередной конвенцией, не верил в то, что СТО отражает объективную реальность. В истолковании законов природы (а СТО - определенный свод «новых» и «старых» законов природы, синтез которых возможен только с позиций материализма) Пуанкаре стоял на позициях субъективного идеализма. Он был искренне убежден, что для своих исследований в области математической физики просто не нуждается в новой теории, что все вопросы могут быть разрешены в рамках старой конвенции (классической электродинамистической теории) путем ее модернизации.

Указанные заключения приводили Пуанкаре к метафизическому изводу о том, что изменение законов природы, создание новой, более общей теории (какой и является СТО - по

сравнению о электродинамикой Максвелла-Лоренца и механикой Ньютона), порождает для науки только дополнительные проблемы - поиск новых законов, закономерностей, по которым изменяются сами законы. Все эти заключения, следствие исторически достоверных фактов. Однако позитивизм живуч.

Позитивистская гносеология и в настоящее время является методологией целого ряда зарубежных естествоиспытателей, хотя ее лженаучность и философски и частно-научно вполне обоснована.

Понятны поэтому попытки буржуазных философов скрыть бесплодность позитивистской гносеологии и методологии путем нашивания ярлыков «позитивистов» на виднейших ученых XX столетия, а если это не удастся, фальсифицировать мировоззренческие, установки ученого, скрыть подлинную историю совершенного им научного открытия, умалить роль антипозитивистски мыслящего физика в разработке научной теории. Главное, считают позитивисты, интерпретировать фундаментальную теорию в духе позитивизма, приписать разработку ее основных положений ученым позитивистам, совершить переоценку мировоззренческой значимости новой теории на основе позитивизма. Именно подобную интерпретацию СТО и истории ее создания дал английский историк физики Эд. Уиттекер в своей работа «История теории эфира и электричества»¹.

Вопреки объективным экскурсам г. историю разработки СТО, содержащимся в работах Луи де Бройля, Макоа Борна, Л.И.Мандельштама, Ы.Лауэ, В.Даули, Ц.Ланжевена и других известных физиков, вопреки высказываниям самого Г.-А.Лоренца и частично А.Пуанкаре, Эд.Уиттекер без привлечения каких-либо ранее неопубликованных забот или писем Эйнштейна, Лоренца и Пуанкаре, как этого требует, историческое исследование, на основе одних только

¹ Whitakker E.A. History oa the Theories, of Aetler and Electrixity. The Modern Theories, 1900-1926, London, Thomas Nelson, 1953.

субъективистских размышлений, по-«новому», с позиций позитивизма, интерпретировал аспекты формирования Релятивистской теории¹. При этом Уиттекер игнорировал ведущую и основополагающую роль Эйнштейна в формировании СТО, обошел молчанием методологию великого открытия- разработанную Эйнштейном теории эвристического синтеза ранее несовместимых между собой законов природы (постулатов СТО).

Создание новой теории Уиттекер свел к процессу элементарного накопления эмпирико-теоретических данных Фицджеральдом, Лармором, Лоренцом, Пуанкаре, Эйнштейном и Минковским, полностью исключив при этом этап революционного скачка в процессе преобразования механики Ньютона и классической электродинамики Максвелла-Лоренца в новую, коренным образом качественно измененную физическую теорию, какой и представляется нам СТО. Таким образом процесс диалектического скачка в разработке научной теории Уиттекером подменен метафизическо-эволюционным ее преобразованием. Это и понятно, философские воззрения Эд.

¹ Л.де Бройль. Анри Пуанкаре и физические теории. Сб. Избранные труды А.Пуанкаре. М.,1974, т.3, с.706-707; он же. Революция в физике, М., 1965, с.67-68; Борн Н. Эйнштейновская теория относительности. М.,1972. с.11-14; он же. Физика и теория относительности. Сб. Эйнштейн и развитие физико-математической мысли. М.,1972, с.72-78; он же. Размышления и воспоминания физика. М.,1977; Мандельштам Д.И. Лекции по оптике, теорий относительности и квантовой механике. М. ,1972, с.135,148,152-170 и т.д.; Лауэ М. Статья и речи. М.,1969, с. 247-249, 267,268-274,276,284-267 и др.; Паули В. Физические очерки. М.,1975, с.180-186.187-193; он же. Теория относительности. М.,1983, с.13-17 и др.; Ланкевен П. Избранные произведения. М., 1942, с.112-128, и др.; он же. К генезису специальной теории относительности. Эйнштейновский сборник.1266. М.,1966, с.177-193; он же. Эйнштейн, Майкельсон ж «решающий» эксперимент. Эйнштейновский сборник. 1972.-М.,1974, с.169-171,172-177 и др.; Гольдберг С. Молчание Пуанкаре и теория относительности Эйнштейна. Эйнштейновский сборник,1972.-М.,1974, с. 341-356; Г.-А.Лоренц. Старые и новые проблемы физики. М., 1370; он же. Статьи в сборнике «Принцип относительности». М.,1973, С.8-11,67-87, 189-197; Шпольский Э.В. Эйнштейн А. Сб. Эйнштейн и современная физика. М.,1956, с.14-16.

Уиттекера - эклектичны. Позитивистская концепция у него переплетается с неотомизмом. Уиттекеру всегда претило стихийно-материалистическое кредо Эйнштейна, особенно его переход на позиции философского материализма, а главное, критика конвенциализма Пуанкаре и махистской гносеология, которая стала все чаще проявляться в работах и высказываниях великого физика, начиная с конца второго десятилетия XX века.

Поэтому с целью компрометации Эйнштейна и обоснования конвенциалистского истолкования фундаментальных принципов СТО. Уиттекер предпринял фальсификацию истории разработки этой теорий. Путем отрицания материалистического базиса СТО, эвристической роли философских принципов материализма в формировании понятийного аппарата научной теории, Уиттекер предпринял «новое» исследование ранее опубликованных работ Пуанкаре и Лоренца и, выяснив в них известные историкам науки посылки и предположения относительно научного аппарата релятивистской теории, произвольно интерпретировал их, выдавая при этом конвенциалистскую основу «принципа относительности Пуанкаре» за идейный базис теории относительности.

Стремление Уиттекера ограничить или вовсе устранить материалистические основания СТО требовало искусственной локализации воли материалистических философских идей в вопросах формирования этой теории.

А так как эти идеи были эвристически включены в теорию питейном, то необходимо было игнорировать его значение в сознании релятивистской теории и объявить основными творцами этой системы Пуанкаре и Лоренца. Однако формируя «особую» интерпретацию истории создания СТО, Уиттекер не учел методологического положения о том, что в период разработки фундаментальна научных теорий философские взгляда и метод мышления ученого особо наглядно проявляются в ходе сопоставления старых и новых законов, в процессе «подгонки законов» в рамках единой физической концепции, т.е. тогда, когда формируются основополагающие теоретические положения и научный базис качественно новой теории. В атом

процессе философские принципы сопоставляются и взаимодействуют с принципами физики, оказывают на них формирующее влияние, выступая в качестве необходимых философских предпосылок всякой научной теории. Вообще же формирование любого умственного действия», включая аспекты формирующей роли философских идей, имеет два смысла: формирование в качестве «шлифовки», т.е. доведения до совершенства какого-либо физического принципа, закона, аппарата научной теории и формирование в качестве «перехода к новому» закону, принципу, теории. Уиттекер процесс создания СТО сводит к методу «шлифовки» научной теории. У него теория возрастает по кирпичикам. Первый кирпич заложил Фицджеральд. Далее следует работа Лармора; формализация теории со стороны Лоренца; обобщение принципа относительности и новая интерпретация основных уравнений теории, произведенные Пуанкаре; дополнительные обобщения и интерпретационные выводы, выполненные Эйнштейном; наконец, геометризация теории, предпринятая Минковским. «Эволюционная кривая» разработки теории, по Уиттекеру, имеет определенный пик, он приходится на Пуанкаре и частично на Лоренца. Отсюда «заключение»: СТО - теория Пуанкаре и Лоренца.

Действительно, изучая какой-либо физический процесс, исследователь, обычно обдумывает ситуацию научного поиска, при этом ему заранее известно, «предварительное знание» - цель работы и методика проведения эксперимента. В творческой же ситуации это «первоначальное знание» не установлено, его еще предстоит добыть, осмыслить и только затем «шлифовать»¹. В этом процессе, на этапе «осмысления» того, что следует «увидеть», «обнаружить», «открыть»⁷ большую роль играют именно философские идеи, эвристическое значение которых в этот период исследования вполне очевидно. Так, например, когда молодой Вернер фон Гейзенберг рассказал Эйнштейну о

¹ Тальзина Н.Ф. Теоретические основы программированного обучения. М., 1969, с.7.1; Тихомиров О.А. Структура мыслительной деятельности - человека. М., 1969, с. 115.

планах создания квантовой теории, целиком основанной на наблюдаемых фактах, без всяких теоретических домыслов, последний усомнился в ее реальности. Эйнштейн указал, что вопрос о возможности наблюдать или не наблюдать определенное явление, зависит прежде всего от мировоззренческих установок исследователя, от того, какой теорией он пользуется, ибо теория определяет, что можно, а чего нельзя наблюдать¹.

Этого-то и не понял, или вернее, в силу своих философских убеждений, не пожелал понять Уиттекер. К сожалению, «уиттекеровский метод», основанный на позитивистской концепции отрицания ролевых функций философии в формировании научной теории, был подхвачен некоторыми физиками, падкими на сенсацию, и нашел частичное отражение в работах по истории создания СТО.

Принципиальная и научно обоснованная критика подобного подражательства и тенденциозных взглядов на историю создания СТО приведена в статье академика В.Л.Гинзбурга «Как и кто создал теорию относительности» и нет надобности ее повторять². Однако следует осознать, что фундаментальность вклада Эйнштейна в разработку СТО состоит не только в том, что он устранил абсолютистскую трактовку времени, не только в том, что он первый стал истолковывать пространство и время в качества одной объективной реальности, не только в том, что он синтезировал в рамках одной теории ранее несопоставимые принципы: относительность и предельность распространения световых сигналов в вакууме, не только в новой интерпретации релятивистских эффектов и одновременности, но главное в том, что он из отдельных элементов и компонентов теоретических и экспериментальных исследований создал, на основа эвристического синтеза, качественно новую физическую теорию и дал научно обоснованную интерпретацию ее понятийного аппарата и следствий, т.е. не старался «шлифовать» уравнения

¹ Лук А.Н. Мышление и творчество. М., с.29.

² Гинзбург З.Л. Как и кто создал теорию относительности? Вопросы философии, 1974, № 8.

Лоренца и положения принципа относительности, как это делал Пуанкаре, не ограничился внесением в теорию новых элементов, как это делали Лоренц, Лармор, Фицджеральд...

Производя исследование процесса формирования научной теории, историкам науки всегда следует учитывать эвристическую роль философских идей в ее разработке и помнить о том положении, что исходные принципы любого отраслевого знания (в т.ч. и физического) в силу самой своей объективной сущности необходимо являются диалектико-материалистическими. Поэтому, если ученый сознательно (например, Пуанкаре) или бессознательно (например, Лоренц) пренебрегает диалектико-материалистической методологией научного познания, то рано или поздно его исследования, особенно в аспектах формирования фундаментальных научных теорий, с объективной необходимостью зайдут в тупик.

Свидетельством этому служит история создания СТО. Поэтому позитивистские концепции знания, направленные на отмежевание философии от науки, от частно-научной методологии, сводящие философское воздействие на науку исключительно к семантике и логико-понятийному анализу разного рода верификаций и операціоналистских построений ведут науку к эмпиризму, к субъективно-идеалистическому «чувственному опыту». Неопозитивизм своим интерпретационным аппаратом способствует отрыву науки от исследования объективной реальности, а путем подмены ее предмета «новыми» целевыми установками «учит» познавать «чувственный опыт», «непосредственный опыт», «коллективные конвенциональные установки», но не явления природы.

ГЛАВА III АТЕИЗМ А. ЭЙНШТЕЙНА

Большое влияние на мировоззрение Эйнштейна оказал Спиноза, его материализм, атеизм и пантеистическое истолкование объективного мира. Многие исследователи полагают, что религия Эйнштейна пантеизм Спинозистского толка - натуралистический пантеизм, что подобная религия может характеризоваться как некая «космологическая религия», главной чертой которой выступает учение о божественной целенаправленности в природе и, что эта целесообразность называется «гармонией природы» и истолковывается естествоиспытателем как «всеобщая и логическая простота законов природы». «Мировая гармония» как определенная проекция пантеистического мировоззрения, сказала мол на Эйнштейне тем, что его религиозность выражалась в своеобразном восхищении «мировой гармонией» и способностью человеческого разума воспринимать ее в бесконечном прогрессе человеческого познания.

Однако в действительности этих критериев недостаточно для определения религиозности человека, а тем более для квалификации его мировоззрения в рамках «натуралистического пантеизма» или «космической религии». Фактически эстетико-психологические критерии человеческой личности, трепетное восхищение непознанными явлениями природы, их таинственностью для человеческого разума и вдохновение процессом научного творчества, в котором преодолевается таинственность природы, раскрываются ее загадки и парадоксы выдаются за религиозность, за примитивное чувство дикаря или потерявшего волю и способность к научному познанию индивида. Творческий поиск и разгадку неведомого «тот индивид подменяет религиозной иллюзией, состоявшей в компенсации «непознанного» сверхъестественными силами, надеждой «на помощь сверхъестественных сил» в процессе труда, в жизненных условиях и даже в творческом поиске, в ходе которого человек разуверился в своих силах познать

объективный мир. Поэтому внешний мир он квалифицирует как «суммарный человеческий опыт», как «комплекс ощущений субъекта», как конвенционально созданные к не отражающие объективной реальности законы природы, т.е. отражает мир в рамках позитивистской философии, ее разновидностей махизма и конвенциализма, в рамках обычных идеалистических течений с присущим им агностицизмом и индетерминизмом. Ясно, что Эйнштейну был чужд научный пессимизм, явление приводящее наряду с агностицизмом к религиозным воззрениям на мир. Эйнштейн никогда не подменял внешний, материальный мир, «комплексом ощущений субъекте», как это имело место в махизме, каким-либо понятием о его законах как «сумме конвенций», как это предполагалось в конвенциализме, или предположением о мире как инобытии мировой идеи, как это утверждали объективные идеалисты.

Эйнштейн верил в объективную реальность природы, внешнего мира, верил в возможность познания этого мира, хотя и понимал, что этот процесс бесконечен.

Религиозный человек имеет свою, отличную от научной, картину мира. Пусть эта картина мира религиозно непоследовательна, пусть она в известных пунктах переплетается с научной картиной мира, как это имеет место в условиях натуралистического пантеизма, но все же компоненты религиозной картины мира в этой «синтезированной» картине должны преобладать и, главное, в ней должен наличествовать элемент сверхъестественного...

В чем же состоит религиозная картина мира, каковы ее основные положения?

Одна из основных идей религиозного миропонимания - это как мы уже указывали, идея о полной зависимости человека от бога,- или хотя бы о наличии в мире сверхъестественных сил, которые определяют человеческое бытие, процесс творчества, эволюцию природы.

Как относился к этой идее Эйнштейн?

«Моя религия - это глубоко прочувственная уверенность в существовании высшего интеллекта, который открывается нам в

доступном познанию мире, - указывал Эйнштейн, и уточнял.- И так, пользуясь общепринятым выражением, меня можно считать пантеистом, что же касается традиционных вероисповеданий, то я мог рассматривать их только в историческом и психологическом аспекте; в ином плане они для меня не существуют»¹.

Казалось бы все ясно. Эйнштейн пантеист и не приемлет традиционных религий: иудаизма, христианства, ислама, буддизма и т.п. Но это не так. «Я верю,- говорил Эйнштейн, - в бога Спинозы, проявляющегося в гармонии всего сущего, но не в бога, занимающегося судьбами и поступками людей»². Значит бог Эйнштейна - это бог Спинозы, а бог Спинозы - это природа. Спинозизм квалифицируют как пантеизм. Пантеизм - это специфическая форма религии, включающая в себя элементы натурализма. Натуралистический же пантеизм, растворяя бога в природе, неизбежно ведет не только к отождествлению природы и бога. Зачастую натуралистический компонент в нем вытесняет элементы сверхъестественного, но не до конца, теологический компонент в натуралистическом пантеизме все же остается. В мировоззрении же Спинозы религиозный момент фактически сведен к нулю. Бога он упоминает по традиции. Бог у него - это природа, материя, возникшая сама собой и движущаяся по своим собственным законам. Бог Спинозы - это не обоготворенная, не мистическая природа обычного натуралистического пантеизма, это природа материальной субстанции, природа закономерная, хотя она выпажена в пантеистических терминах. В этом смысле даже отождествление бога с природой у Спинозы трактуется так, что бог оказывается лишенным всех своих религиозных атрибутов.

Следует указать, что условия жизни середины XVII столетия, господство в обществе религиозного мировоззрения, естественно, не могли не сказаться на мировоззрении и философии Спинозы. На Спинозу оказали определенное

¹ Зелиг К. Альберт Эйнштейн. М., 1964, с.39.

² Гернек Ф. Альберт Эйнштейн. М.,1966, с.43.

воздействие идей пантеизма эпохи Возрождения, идеи Джордано Бруно, идеи итальянского натурализма и даже учение каббалы. Пантеисты в попытке реабилитации природы обосновывали наличие в ней божественных компонентов. Это неизбежно порождало момент дуализма в натуралистическом пантеизме. Дуализм бога и материи в учениях философского натурализма и натуралистического пантеизма XVI-XVII вв. в известной степени определял независимость материального бытия от божественного вмешательства, не требовал включения в систему мироздания сверхъестественных «начал» и компонентов. Спиноза же в своей философии преодолел этот дуализм. Спиноза не превращал природу в бога, а бога настолько отождествил с природой, что фактически лишил его всех атрибутов, обезличил, свел на нет, заменил природой. Именно природа выступает в философии Спинозы в виде материальной субстанции и ей, а не богу, он приписывает два атрибута - протяжение и мышление. Тем самым, понятие о Боге, Спиноза сводит к телесным вещам и различным идеям, т.е. к разного рода рационалистическим представлениям, отождествляемых с чувствами, интуицией, мыслительной деятельностью... Фактически в философской системе Спинозы бога нет; бог это только форма, формальное наименование природы, материи... Поэтому можно согласиться с Г.С.Тымянским, утре решающим, что не вполне правомерно считать Спинозу пантеистом¹. Спиноза-материалист и атеист, и внешняя аналогия между его трактовкой тождества бога и природы, или дуалистическим ее истолкованием (натуралистический пантеизм) не дает никаких оснований к причислению его к пантеистической религии.

Фактически, в своей философии Спиноза в традиционно пантеистические тезисы вкладывает новое содержание. Так, указывая, что субстанция - это не просто бог, а природа, Спиноза, отождествляя природу и бога, трактует их как единую

¹ Тымянский Г.С. Атеистические и политические взгляды Бенедикта Спинозы. В кн.: «Бенедикт Спиноза. Богословско-политический трактат. М., 1935, с.51 и др.

сущность, тем самым возводит в абсолют отрицание реальности бытия, отличного от природы и отрицает творящее ее духовное начало - Бога. Значит в своих исходных положениях Спинозизм - это материализм а атеизм, но выражен он в теологической оболочке. Бог для Спиноза есть материальная и телесная субстанция, а не отвлеченное духовное существо.

Именно в таком ракурсе нужно оценивать «пантеизм» Эйнштейна, который следует квалифицировать не только как «материалистический пантеизм», но как подлинный атеизм. Ясно, что «материалистический пантеизм» должен существенно отличаться от обычного для пантеистов течения «натуралистического пантеизма», который, растворяя бога в природе, все же не свободен от дуалистической интерпретации бытия, так как допускает в своей системе реальность компонентов сверхъестественного, хотя и отрицает бога как личность. Особенностью же «материалистического пантеизма», пантеизма спинозистского типа, выступает не только отрицание личностного бога, но и отрицание сверхъестественного в природе вообще. Так, философия Спинозы, отождествляя бога и природу, лишает бога личностных и сверхъестественных качеств. Бог - это наименование природы, форма ее выражения, в чем и состоит теологический компонент философии Спинозы. Содержательных функций бог, сверхъестественное в этой системе не имеют. Это не просто пантеистический натурализм, а подлинный материализм в теологической оболочке. «Материалистический пантеизм» Эйнштейна эволюционирует дальше спинозовского, он ближе к подлинному атеизму, хотя атеизм этот умозрителен, лишен функций воинствующего атеизма и носит просветительский характер. «Материалистический пантеизм» Эйнштейна лишен уже теологической оболочки, но форма отражения им внешнего мира еще сохраняет элемент религиозного восхищения - компонент психологического корня религии. Вместо формулы Спинозы - бог это сама природа, выдвигается новый тезис, в котором бог вообще отсутствует. Бога заменяет «понятие религиозности», компонент психологического фактора,

восхищение бесконечной сложностью и гармонией вселенной и способностью человеческого разума познать ее закономерности. Ясно, что подобная «религиозность» связана с религией только опосредственно, психологическим фактором, преклонением перед силой и сложностью неведомого во вселенной и в ее частице - человеке. Но это чувство уже не столько религиозное, сколько психологическо-поисково-творческое. Это чувство восхищения ученого возможностями человеческого познания, подвигом человека, который, понимая историческую ограниченность нашего знания о строении человеческого мозга и процесса мыслительной деятельности в целом, все же способен познать великие тайны вселенной. Таким образом, «религиозность» Эйнштейна, понятие относительное и к религия отношения не имеющее.

В 1979 г. вышла из печати книга Элен Дакас (бывшего личного секретаря Эйнштейна) и профессора физики Б.Гофмана, в которой приводятся ранее не опубликованные письма и заметки Эйнштейна¹. В этой книге приведено письмо Эйнштейна одному из своих корреспондентов от 22 марта 1954 года. Он пишет: «То, что вы прочитали о моих религиозных убеждениях - разумеется ложь. Эту ложь систематически повторяют. Я не верю в бога как в личность и никогда не скрывал этого. Если во мне есть нечто религиозное, так это беспредельное восхищение строением Вселенной - как ее открывает перед нами наука»².

Итак, «религиозность» Эйнштейна - это преклонение перед «гармонией мира, Вселенной» и, разумеется, преклонение не перед библейской Вселенной, а перед Вселенной в ее научном истолковании. Ясно, что «религиозность» тут чисто метафорическая, условная, образно выражающая восхищение ученого многообразием внешнего мира, могуществом человека, способного познать этот мир, преобразить его в своих интересах.

¹ "A.Einstein: the Human Side". ed by H.Dukas and B.Hoffman. Princeton, 1979.

² Лук А. Этика касается только людей. Наука и религия, 1982.

В конце 20-х годов Эйнштейн высказался о своей религиозности более определенно: «Я не могу себе представить бога как личность. Бога, влияющего на поступки людей и осуждающего тех, кого сам сотворил... Моя религиозность состоит в смиренном восхищении, безмерно величественным духом, который приоткрывается нам в том немногом, что мы, о нашей слабой и скоропереходящей способностью понимания, постигаем в окружающей нас действительности»¹.

Итак, «религиозность» - это не богопоклонение, а восхищение безмерно, «величественным духом» человеческой вдели, человеческого постижения мира.

В религиозной, картине мира предполагается, признание человека главным звеном творения. Взаимоотношение человека с богом принимается за главный факт бытия. Этот факт проявляет себя как призма, в преломлении которой рассматриваются все события в мире. Человек в религиозной картине мира отличен от природных существ тем, что обладает душой - бессмертным духовным образованием. Но Эйнштейн в это не верит. В своей творческой биографии он писал: «Чтение научно-популярных книжек привело меня вскоре (в подростковом возрасте - Дж.А. и И.Ф.) к убеждению, что в библейских рассказах многое не может быть верным. Следствием этого, было прямо-таки фантастическое свободомыслие... Там, вовне, был этот большой мир, существующий независимо от нас, людей, и, стоящий перед нами как огромная вечная загадка, доступная, однако, по крайней мере отчасти, нашему восприятию и нашему разуму. Изучение этого мира манило как освобождение...² от религиозного дурмана. А в 1921 г. Эйнштейн писал одной жительнице г. Вены: «Готические тенденции нашего времени, проявившиеся в бурном росте теософий и спиритуализма, для меня служат показателем слабости и смятения мысли... Концепция души без тела кажется мне пустой и

¹ Лук А. Этика касается только людей, с.16.

² Эйнштейн А. .Физика и реальность. М., 1965, с.131-132.

бессодержательной»¹. Это его письмо свидетельствует с том, что мировоззрение ученого в сущности атеистично. В этом аспекте весьма сомнительными кажутся рассуждения о том, что в своих взглядах Эйнштейн якобы понимает бога как «высший разум», проявляющийся и «гармонии Вселенной», как «внечеловеческий интеллект», слитый воедино с природой. Фактически бога в философских рассуждениях Эйнштейна нет, он ассоциируется с понятием «религиозность», и наличествует только в обыденных, а не научных или философских суждениях великого физика. «Научные исследования, - пишет Эйнштейн, - исходят из того, что все на свете определяется законами Природы; это относится и к действиям людей. Поэтому ученый - исследователь не верит, что на события может повлиять молитва, то есть просьба, обращенная к сверхъестественному существу. Нужно, однако, признать, что наши знания об этих законах несовершенны и отрывочны. Ложно сказать, что убежденность в существовании основных всеобъемлющих законов Природы тоже зиждется на вере. Правда, эта вера до сих пор всегда оправдывалась успехами научного исследования»².

Итак, «вера» Эйнштейна какой-то мистический «высший разум», но вера в человеческий интеллект, вера в безграничность процесса познания. «Высший разум» у Эйнштейна не более чем метафорическое истолкование «восхищения человека» перед «гармоничной связью» закономерностей природы. Гармоничная закономерность природы - это «высший разум», это «высший интеллект», это «бог», эго, наконец, «религиозность» у Эйнштейна. Все это свидетельство того, что Эйнштейн материалист и атеист, который в своих взглядах на природу научного познания всегда считал бесспорной точку зрения о том, что в противоположность религии, ставящей на место разума веру, «подчиняющей разум ввоз», наука должна «бездоказательную религиозную веру» заменить доводами разума. Пусть наш разум

¹ Лук А. Этика касается только людей, с.15.

² Там же.

«несовершенное» средство познания, пусть наше знание исторически ограничено, но сам процесс незнания «высшего разума», т.е. природы, вызывал у Эйнштейна восхищение и презрение к агностицизму. Поэтому Эйнштейн всегда восхищался творческим порывом гениев науки. Он утверждал, что открытия Иоганна Кеплера реализовались только тогда, когда «...ему в значительной степени удалось освободиться от тех интеллектуальных традиций, которые над ним довели», и в первую очередь преодолеть религиозную традицию, основанную на авторитете церкви»¹. Эйнштейн указывал, что гелиоцентрическая система Коперника революционизировала мировоззрение людей, что этот ученый больше»,... чем кто-либо другой на Западе, способствовал освобождению умов от церковных оков и научных догм»². Эйнштейн с восхищением говорил о коммунисте - физике Поле Ланжевене, что он, как и большинство физиков, был атеистом, что «разум был его верой», что он»... твердо верил в силу разума и науки»³. Эйнштейн исключал из своей физической системы веру в сверхъестественное, хотя бы только потому, что призывал ученых отказаться от иллюзорного представления о центральной роли самого человека в мироздании⁴ и отрицал антропоморфическое истолкование природы, необходимо присущее пантеизму. Так, в 50-х годах Эйнштейн писал своему адресату: «Я никогда не приписывал Природе никакой цели, преднамеренного стремления или чего-нибудь еще, чему можно дать антропоморфическое истолкование. Природа - величественное здание, которое мы в состоянии постигнуть весьма неполно и которое возбуждает в душе мыслящего человека чувство скромного смирения, ничего общего не имеющее с мистицизмом»⁵. Ясно, что подобное истолкование

¹ Эйнштейн А. Физика и реальность, с.123-124.

² Там же, с.128.

³ Там же, с.120.

⁴ Там же, с.128.

⁵ Лук А. Этика касается только ладей, с.16.

своего отношения к природе чуждо антропоцентризму, а значит и мистическому, и натуралистическому пантеизму.

Эйнштейн решительно опровергал любые зачатки антропологизма, иллюзии бессмертия. В письме одной баптистской проповеднице от 17 июля, 1953 г. он писал: «Я не верю в бессмертие отдельного человека и полагаю, что этика касается только людей и не должна опираться на сверхчеловеческий авторитет»¹. Этим определением Эйнштейн показал, что он рассматривает этику как историческое явление, а не как человеческое свойство религиозного происхождения. Этика касается только людей и не должна регламентироваться сверхъестественным существом.

Эйнштейн полностью исключает сверхъестественное не только из сферы природы, но и из сферы научной деятельности. Поэтому по поводу Ганс Райхенбах, физик и философ, писал: «Когда при случае я спросил Эйнштейна, каким путем он пришел к теории относительности, он мне ответил, что открыл ее, поскольку решительно верит в гармонию Вселенной»². Что же такое «гармония» Вселенной, «мистическое существо», «мировой разум»? Некоторые Философы и исследователи атеизма говорят, что Эйнштейн в своих воззрениях на мир оставлял в нем место для какого-то «высшего искусства» или «высшего разума». Нет, и еще раз нет! Никакого мистического существа в философской системе Эйнштейна нет.

Так, в 30-х годах, Эйнштейн следующим образом истолковывал сущность своего научного открытия и сам процесс этого творческого достижения: «Я не верю, что основные идеи теории относительности могут претендовать на какую-либо общность с религией, столь отличной от научного познания... Чувство благоговения, порожденное ощущением логической постижимости глубочайших взаимосвязей, совсем другого рода, чем чувство, обычно именуемое религиозным... Оно не заставляет создавать божество по своему образу и

¹ Там же, с,15-16.

² J.Kuczynsi. Zyc i filozofowac. Warszawa, 1969, str. 144.

подобию - персонаж, предъявляющий к нам требования и интересующийся нами как индивидуальностями. Во всем атом нет ничьей воли, никакой цели, никакого долженствования, лишь бытие»¹. Таким образом, никакого «мистического существа», «ничего сверхъестественного» ни в природе, ни в человеческом бытии, ни в процессе творчества места не имеет. «Мистическое существо», «высший интеллект» - это «чувство благоговения», порожденное «ощущением логической достижимости глубочайших взаимосвязей» в природе и ничего более.

Это высказывание Эйнштейна не носит единичного или случайного характера. Так мыслил он постоянно. Вот, например, что он писал Максу Борну в 1947 г., излагая свое отношение к статистической интерпретации явлений квантовой механики: «Я понимаю, что принципиально статистическая точка зрения... содержит значительную долю истины. Однако я не могу в нее серьезно верить, потому что эта теория не совместима с основным положением, что физика должна представлять действительность в пространстве и во времени без мистических дальнодействий»². В этом письме Эйнштейн с точки зрения физики, конечно же не вполне прав; в квантовой механике явления хорошо описывают закономерности статистического, а не динамического порядка. Но вполне прав он о точки зрения атеистической - в теории не должно быть места для мистики, для «мистического дальнодействия», ассоциируемого с опровергнутым специальной теорией относительности дальнодействием ньютоновской механики. В дальнейшем эта идея высказывалась Эйнштейном в других письмах к М. Борну. Эйнштейн писал: «В наших научных взглядах им оказались антиподами. Ты веришь в играющего в кости бога, я - в полную закономерность в мире объективно сущего...»³. Значит никакого бога Эйнштейн не признавал, ни в какое «мистическое существо» не верил. Его «космический разум» или «высший

¹ Лук А. Этика касается только людей, с.16.

² УФН.1956, т.59, вын.1, с.131.

³ УФН. 1956, Т.59, вып.1, с.130-131.

интеллект» - это метафорический образ - «закономерности в мире объективно сущего». Поэтому, на наш взгляд, прав А.Сухов, утверждающий, что у многих буржуазных ученых, не являющихся сознательными диалектиками и материалистами, в подходе к религии проявляются черты естественнонаучного, т.е. стихийного, философски не оформленного, атеизма¹. У Эйнштейна эти черты атеизма выражены наиболее резко; его философия не является стихийным материализмом, а представляет собой переходной этап от естественноисторического к диалектическому материализму. Материализм Эйнштейна еще не достиг зрелости диалектического материализма, но глубокое знакомство Эйнштейна с философией превратило стихийный материализм естествоиспытателя в научно обоснованный, хотя и не вполне последовательный философский материализм. Сообразно с этим, атеизм Эйнштейна не есть стихийный атеизм естествоиспытателя, это просветительский, философский атеизм, атеизм, подкрепленный не только естествознанием, но и философией. Правда, это не научный, марксистский атеизм, не воинствующий атеизм революционной демократии, но атеизм переходного этапа от естественно-научного атеизма к воинствующему научному атеизму.

Таким образом, Эйнштейн атеист, хотя и не всегда последовательный, и квалифицировать его мировоззрение как натуралистический пантеизм не обоснованно.

¹ Сухов А.Д. Естественно-научный атеизм. М.,1969, с.4.

ГЛАВА IV МЕТОД ПРИНЦИПОВ А. ЭЙНШТЕЙНА

I. Диалектика и методология Эйнштейна

Практика и теория науки постоянно свидетельствуют о том, что категория материалистической диалектики не только отражает процессы природы, постигнутые наукой, но и предвосхищают выработанной на их основе частно-научной методологией структуру и сферу действия новых законов природы. Источник этой особенности философских категорий заключается в том, что они возникают и развиваются на основе обобщенного опыта познания и практики, и именно в философских категориях отражается взаимосвязь, взаимодействие, взаимообусловленность явлений природы, своеобразный синтез законов природы и отражения этого процесса в хоне научного познания.

В этой связи синтез научных знаний выступает как следствие объединения содержательного аспекта философских категорий частно-научных знаний, и на этой основе формируются философско-частно-научные принципы, обуславливающие новый методологический подход к изучению и интерпретации исследуемых явлений.

Вместе с тем, философские категории не преследуют целей нахождения конкретных физических законов. Цели этих категорий состоят в выявлении тенденций развития научного знания, ибо с каждым составляющим эпоху открытием даже в естественно-исторической области материализм неизбежно должен менять свою форму»¹.

Таким образом, творческий статус категорий дидактики в научном поиске заключается в выработке, на основе философских идей, определенной, наиболее общей методологии научного познания. Осознание этой роли диалектических

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.21, с.286.

категорий зависит от уровня философской подготовки и мировоззренческих установок исследователя.

Действительно, в критической ситуации научного поиска, мировоззренческие установки ученого проявляются не в виде привнесенных извне справочных философских идей и знаний, а в качестве его собственных мыслей. Именно эту ситуацию имел в виду Ф.Энгельс, когда утверждал, что в подобной обстановке, в результате прежнего знакомства с различной философской литературой, у исследователя возникает эффект «подчинения философии» эклектической смеси «...воззрений людей, принадлежащих к самым различным», «к самым скверным школам»¹. Отсюда, вполне очевидно, что неадекватность философских систем Демокрита и Спинозы, Декарта и Лейбница, Юма и Канта, мировоззренческих установок Галилея, Ньютона, Фарадея, Максвелла, Лоренца, Пуанкаре, Планка, Маха, Бора и Гейзенберга, с которыми больше всего сталкивался в своей научной деятельности Эйнштейн, обусловила его плюралистическое отношение к системам философии вообще. Следует указать, что плюрализм Эйнштейна относился в основном только к системам отдельных философов и определялся, исходя из условий исторической ограниченности естественно-научных знаний, которыми оперировали эти системы.

Фактически, весь период своей творческой деятельности

Эйнштейн твердо придерживался принципов философского материализма и применял в научной методологии диалектические законы и категории. Об использовании Эйнштейном диалектического метода в период разработки СТО и ОТО свидетельствуют многие физики.

Так, известные ученые С.Ю.Семковский, Б.Л.Гессен, А.А.Гольцман, С.И.Вавилов, С.Ю.Шмидт утверждали, что научная методология Эйнштейна, его подход к разрешению взаимоотношений теории и эксперимента, формулировка и философская интерпретация, основополагающих теоретических

¹ Маркс А., Энгельс Ф. Соч., т.20, с.524.

принципов физики «является ярким выражением диалектики», а результаты разработанной им релятивистской теории наиболее ясно выражают аспекты «конкретного применения различных принципов диалектического мышления»¹.

Оценивая философские взгляда Эйнштейна, А.Ф.Иоффе характеризовал ученого как революционера в физике и противопоставлял диалектический образ его мышления методологии Лоренца, упрекая последнего за механизм и непонимание марксистской методологии². Мысли А.Ф.Иоффе о диалектическом характере методологии Эйнштейна дополнял И.Е.Тамм, который указывал, что «...создание теории относительности в корне разрушило...» метафизическое умонастроения³. Новое учение Эйнштейна о пространстве, времени и тяготении способствовало проникновению в естественнонаучную методологию идей диалектики, в частности, идей об соотношении абсолютной и относительной истины, в результате чего стало ясно, что каждый новый этап развития науки неизбежно требует коренного пересмотра, обновления и расширения самых фундаментальных ее основ и понятий. Более того, анализируя научную методологию Эйнштейна и ее значимость для квантовой механики И.Е.Тамм утверждал, что так как физический смысл и философские выводы, следующие из основополагающих принципов релятивистской Теории были осознаны раньше, чем определилась научная и философская значимость квантовой теории Планка, то вполне логичен вывод о том, что теория Эйнштейна подготовила принятие квантовой механики не только физически, но и гносеологически, философски.

«Эйнштейн, - писал И.Е.Тамм, - сделал для создания квантовой физики, быть может, больше, чем кто-либо из непосредственных ее творцов, потому что само создание теории

¹ Делокаров К.Х. Философские проблемы творим относительности. М., 1973, с.48.

² Соминский М.С, Иоффе А.Ф. М.-Л.,1964, с.424.

³ Тамм И.Е. А.Эйнштейн и современная физика. Сб. Эйнштейн и современная физика. М., 1956, с.88.

относительности проложило путь для новых фундаментальных преобразований физики»¹.

Аналогично характеризует диалектическую методологию Эйнштейна В.Л.Гинзбург и другие ученые². Более того, основоположник теории квантов Макс Планк назвал Эйнштейна «Коперником 20-го столетия»³. Все это свидетельствует о том, что диалектика неотъемлемая часть методологии Эйнштейна. Умело применяя диалектику к исследованию физических проблем. Эйнштейн был чужд метафизических представлений об абсолютном знании, о незыблемости понятийного аппарата классической физики. «Наши представления о физической реальности никогда не могут быть окончательными», - указывал Эйнштейн⁴. «Мы всегда должны быть готовы изменить эти представления, т.е. изменить аксиоматическую базу физики...»⁵.

Все в природе изменяется, развивается, эволюционирует, а потому метафизический метод мышления научно не состоятелен. «Закон не может быть точным хотя бы потому, что понятия с помощью которых мы его формулируем, могут развиваться и в будущем оказаться недостаточными», указывает Эйнштейн⁶.

Наиболее ясен диалектический ход мышления Эйнштейна, его диалектическую методологию можно проследить, анализируя применяемые им методологические принципы философии, так называемые регулятивы, в процессе формирования релятивистской теории.

Эвристическая роль методологических принципов в физическом исследовании известна еще со времен Галилея и Ньютона. Последний известен в науке как основоположник

¹ Тамм И.Е. Эйнштейн и современная физика. М., 1955, с.87.

² Эйнштейн и современная физика. М.,1956: Эйнштейн и развитие физико-математической мысли.- М., 1962; Эйнштейн и философские проблемы физики XX века. М.,1979.

³ Гинзбург В.Л. Экспериментальная проверка общей теории относительности. Сб. Эйнштейн и современная физика, с.183.

⁴ Эйнштейн А., СНТ, т.IV, с.136.

⁵ Там же.

⁶ Эйнштейн А., СНТ, т.IV, с. 113

научного метода принципов. Однако только Эйнштейн, впервые в истории науки, дал научно-философскую интерпретацию метода принципов, развил его системное обоснование и применение к разработке научной теории. Более того, Эйнштейн разработал свой «эйнштейновский метод принципов», на основе которого создал две фундаментальные физические теории - СТО и ОТО, и развил в рамках метода принципов такие основополагающие философско-методологические регулятивные принципы как относительность, инвариантность, ковариантность, эквивалентность, наблюдаемость, простота научной теории, геометризация, идентификация и др.

Проблему эвристической роли методологических принципов философии в естествознании, аспекты их систематизации пытались решить натурфилософы и Гегель. Кульминацией этих попыток, приведших к философскому формализму в естествознании, явилась «Философия природы» Гегеля, формалистически определившая перспективы развития физики посредством распространения принципов ньютоновской механики на физику и все естествознание. Механицизм этой гегелианской формализации физики, трактовка естествознания в рамках механической картины мира создали представление о пределах, развития физической науки, из-за чего физики, склонные к эмпиризму стали скептически относиться к проблемам философского обоснования физических исследований.

Дальнейшее развитие естествознания привело натурфилософию к краху, и ее претензии к дедуктивному обоснованию законов физики на основе логико-философского формализма. Философия утратила свою роль как «наука наук».

В свою очередь, идеи позитивистской философии и современного экопозитивизма, воспринятые многими естествоиспытателями на Западе, привели к тому, что волю философии и естествознания вообще отрицается. В лучшем случае предполагается, что философская методология в состоянии лишь систематизировать уже добытые естественно-научные знания, объяснить только уже известные

закономерности, но отнюдь не способна чем-либо способствовать их открытию.

Однако исследование истории разработки теории относительности выявило тот факт, что формирование этой теории проходило на основе системы философских принципов и методологических регулятивов, которые сыграли важную роль в процессе создания ее понятийного аппарата.

В чем же состоит эвристическая роль философских и методологических принципов в научном поиске и формировании научной теории?

К.Маркс подчеркивал роль «начала», которую могут играть в гносеологии философские принципы¹. Ф.Энгельс указывал, что принципы - это такая форма знания, где предельно концентрированы «заключительные результаты исследования»². «...Принципы - не исходный пункт исследования, а его заключительный результат ...не природа, не человечество сообразуется о принципами, а наоборот, принципы верны лишь постольку, поскольку они соответствуют приводе и истории»³.

В.И.Ленин выделял четыре важнейших принципа материалистической диалектики - принципы развития, материального единства мира, всемирной, всесторонней живой связи и каузальности⁴.

Основание науки – многоуровневое образование, в котором принципы располагаются в виде определенных слоев знания. Первый и наиболее общий слой знания образуют философские принципы (первичности материального, материального единства мира, гармонии законов природы, детерминации, познаваемости материального мира и др.). Второй уровень составляют метатеоретические принципы, а третий - теоретические принципы конкретных наук, в частности принципы физики. Промежуточное место между философскими и естественно-научными принципами (законы сохранения,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.12, с.709-714.

² Там же, т.20, с.34.

³ Там же, с.34.

⁴ Ленин В.И. Полн. собр. соч. т.29. с.131,142-144, 229 и др.

релятивистские принципы, принципы квантовой механики и др.) занимают метатеоретические принципы, так называемые методологические регулятивы (принципа относительности, инвариантности, эквивалентности, причинности, наблюдаемости, простоты, геометризации физики, соответствия, симметрии и др.). Эти принципы являют собой своеобразный сплав философских и естественнонаучных знаний, они играют роль проводников философии в сферу частно-научной методологии.

Эйнштейн утверждал, что «...здание нашей науки покоится и должно покоиться на принципах, которые сами не вытекают из опыта», но понятия, формируемые шли, должны отражать объективную реальность, ибо «вера в существование внешнего мира, независимого от воспринимающего субъекта, лежит в основе всего естествознания»¹.

Эти принципы-регулятивы формируют понятийный аппарат научной теории, формируют специально-научную методологию. Первоначально методологические принципы предназначались исключительно для решения конкретных проблем физической теории. Но затем, в ходе диалектики развития, они приобретают высокую степень общности и становятся необходимыми для решения широкого класса задач.

Методологические принципы имеют ряд специфических свойств:

- как эвристические допущения они имеют внелогический характер и не выводятся путем логики из естественно-научных рассуждений;

- не существует логических, критериев предпочтения одного регулятива другому, кроме случаев, когда между ними установлены дедуктивные отношения;

- регулятивы эмпирически не подтверждаются и не опровергаются.

Регулятивы не расширяют дедуктивной базы физики, а лишь определяют сферу и направление научного поиска. Однако

¹ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.68, 136.

эмпирический материал физики и других наук так или иначе обуславливает возникновение, развитие или исчезновение тех или иных регулятивов в процессе исторического пути эволюции научного знания.

Истинность методологических регулятивов также основывается на достоверности созданных на их основе физических теорий:

-как и философские принципы, методологические регулятивы в явной или неявной форме синтезированы в основополагающих понятиях конкретных физических теорий а выступают в рода предпосылок формирующих такие, например, нефилософские основы физической теории, ее содержательного аппарата и языковой системы, как закона сохранения в физике, понятие поля в электродинамике, понятие пространственно-временного континуума в теории относительности и т.н.;

-эвристическая роль регулятивных принципов ясно проявляется при невозможности дедуктирования нового знания из наличествующей теории и заключается в использовании их содержательной основы в качестве методологического базиса для формирования новых научно-научных принципов, определения сферы их действия.

Однако ролевые функции регулятивов не всегда осознаются исследователями. Зачастую эти принципы применяются бессознательно, без должной формализации. Дело в том, что «наглядность» регулятивов в формировании научной теории настолько замаскирована, что объективно оценить их функции возможно только на основе формализации самих регулятивов и их следствий. Только в I эпохи революционных преобразований в физике - в период формирования механики Галилея-Ньютона, электродинамики Фарадея-Максвелла, теории относительности и квантовой механики, эвристические функции регулятивов в формировании новых научных теорий осознавались исследователями.

В процессе разработки научной теории эвристическая роль регулятивных принципов неоднозначна, их действие селективно и локально. Селективность методологических регулятивов

определяется их способностью воздействовать на формируемую теорию посредством «операций выбора», осуществляемых на основе интуиции.

Однако свобода «выбора» того или иного методологического принципа «...непохожа на свободу ищущего роман, а скорее похожа на свободу человека, обязанного решать ...кроссворд»¹.

«Свобода выбора» и конструирование регулятивного принципа есть по существу лишь эвристическое выявление наиболее существенных материальных связей, способность разума с помощью эвристического сочетания понятий и принципов синтезировать новые понятия и принципы, не обращаясь непосредственно к опыту.

Эвристический синтез Эйнштейн рассматривал как завершающую стадию научного творчества, как вершину творческого акта.

Все творчество Эйнштейна есть в принципе разработка новых теорий на основе эвристического синтеза. Недопонимание содержательной основы методологического регулятива, негативное отношение хотя бы к одному из фундаментальных для данной области знаний регулятивов, ведет не только к ошибочной интерпретации физических понятий, но и заводит научный поиск в тупик. В этом аспекте ошибочные представления А.Пуанкаре и Г.-А.Лоренца о принципах относительности и наблюдаемости обусловили непонимание и непринятие ими содержательных основ и онтологического статуса теории относительности. С другой стороны, анализ творчества А.Пуанкаре, Г.-А.Лоренца, М.Планка, А.Эйнштейна и других ученых показывает, что практическое использование регулятивов не обязательно обусловлено пониманием их онтологической и содержательной сущности. Регулятивы могут использоваться интуитивно, на основе математических соображений, ибо понимание математического формализма для физика большой трудности не составляет.

¹ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.204.

Исследование ролевых функций философских принципов и методологических регулятивов в структуре эвристических рассуждений обуславливает три аспекта воздействия регулятивов на процесс формирования научной теории:

- если общефилософские принципы утверждают строгие онтологические рамки физических понятий, то регулятивы задают направление научного поиска, являются гносеологическим диалектико-материалистическим базисом частно-научной методологии;

- как более общие философско-физические понятия, методологические регулятивы в определенной степени способствуют свободе исследования, так как снимают методологические ограничения принципов частных наук;

- в «критической ситуации» научного поиска формирующая роль регулятивов проявляется двояко: а) «формирование в качестве шлифовки», т.е. доведение физических понятий и аппарата научной теории до совершенства, посредством его формализации на основе регулятивов и дедуктивных умозаключений; б) «формирование для вывода нового знания» в ходе операций «эвристического синтеза», о применении регулятивов и интуитивных умозаключений.

Таким образом, в ходе разработки научной теории перед шпиком стоят две задачи: первая - найти фундаментальные принципы; вторая - вывести из этих принципов следствия.

Для выполнения второй задачи - «выведения из принципов следствий» - физик имеет определенный запас знаний. Эйнштейн полагал, что это более легкая задача научного поиска. Трудна порвал задача - найти подходящие методологические принципы для использования их в качестве основы для дедуктивных умозаключений. Эти принципы «исследователь должен, скорее, выведать у природы», - указывал Эйнштейн, - ибо они отражают «...определенные общие черты огромного множества экспериментально установленных фактов»¹. Пока эти

¹ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.14-15.

принципы не найдены «...отдельные опытные факты теоретику бесполезны, ибо он не в состоянии ничего предпринять...»¹.

Когда же подобные регулятивы найдены, исследователь на основе проверки экспериментом должен установить соответствуют ли его заключения истине или нет.

В этом плане недопустимо противопоставление экспериментально-эмпирического метода познания методу рационально-дедуктивному. «Часто утверждают, - писал Эйнштейн, что Галилей стал отцом современной науки, заменив умозрительный, дедуктивный метод экспериментальным, эмпирическим методом. Думаю, однако, что подобное мнение не выдерживает более внимательной проверки. Не существует эмпирического метода без чисто умозрительных понятий и систем, и не существует систем чистого мышления, при более близком изучении которых не обнаруживался бы эмпирический материал, на котором они строятся. Резкое противопоставление 20 эмпирического и дедуктивного подходов неверно»². Эйнштейн утверждал, что «на опыте можно проверить теорию, но нет пути от опыта к построению теории»³, ибо теория «...является результатом исключительно трудоемкого процесса приспособления: гипотетического, никогда окончательно не заканчиваемого, постоянно подверженного спорам и сомнениям»⁴.

Именно в этом и заключается диалектика соотношения теории и эксперимента, рационального и эмпирического знания и эту диалектику отразил Эйнштейн в своих научных теориях, в своем методе принципов.

2. Эйнштейновский метод принципов

В процессе разработки СТО, ОТО, «единой теории поля», положений квантовой физики, Эйнштейн не только осознал

¹ Там же, с.15.

² Там же, с.342.

³ Там же, с.291.

⁴ Эйнштейн А. СНТ, Т.IV, с.229.

диалектику действия и ролевых функций философских и методологических принципов, но и разработал необходимый для формирования научной теории аппарат - «метод принципов», структура которого отображается следующей схемой:

1. Основополагающие философские принципы; (основополагающий слой методологического базиса научной теории) - принципы первичности материального, материального единства мира и гармонии законов природы, детерминации и познаваемости явлений материального мира.

2. Фундаментальные методологические регулятивные принципы, сыгравшие важнейшую Армирующую РОЛЬ в разработке СТО и ОТО - принципы относительности, инвариантности, ковариантности, эквивалентности, идентификации, причинности, наблюдаемости, простоты, геометризации физики и соответствия.

3. Методологические принципы, обусловившие формирование целого ряда понятий научного аппарата СТО, ОТО, квантовой физики» «единой теории поля» - принцип симметрии, фальсифицируемости, целостности, иерархия, оптимизации, неопределенности и др.; некоторые из них применялись Эйнштейном интуитивно, в неявном виде, без должной формализации и необходимой методологической разработки.

Возможность разработки системы регулятивных принципов - «метода принципов» бала обусловлена осознанием со стороны Эйнштейна следующих закономерностей, присущих регулятивным принципам и «механизму» их действия:

- регулятивы дополняют опыт исследователя, так как выражают «внеэмпирический» критерий истины;
- неполнота эмпирических оснований научной теории требует системного изучения ролевых функций регулятивов;
- регулятивы не опираются сами по себе на какие-либо конкретные эмпирические данные, на экспериментальные показатели, но тем не менее связаны с эмпирическим базисом

научной теорий посредством тех опытных фактов, которые интерпретируются на основе применения этих принципов;

- эти опытные данные и факты являются эмпирической основой не только формулируемой научной теории, но и самих методологических регулятивов;

- истинность научной теории определяется не методологическими регулятивами, на основе которых она формировалась, а исключительно ее соответствием экспериментальным данным, которые должны однозначно, без дополнительных гипотез, интерпретироваться теорией;

- только истинность научной теории обуславливает истинность используемых в ней регулятивных принципов;

- логика применения методологических регулятивов является вероятностной, эвристической логикой, даже в своих наиболее алгоритмизированных аспектах;

- ролевые функции регулятивов в формирований научной теории неоднозначны; регулятивы применяются на основе интуиции и имеют локально-селективный характер.

Таким образом, знание методологических функций регулятивных принципов способствовало их комплексному применению в период формирования СТО и ОТО.

Рассмотрим теперь структуру эйнштейновского метода принципов в разрезе трех ее основных компонентов.

Философские принципы «метода принципов» Эйнштейна

В течение всей своей научной деятельности Эйнштейн твердо придерживался принципа первичности материального я как материалист считал само собой разумеющимся, что Предметом научного познания служит объективный, независимый от исследователя материальный мир. Значительную роль в формировании у Эйнштейна этого принципа сыграли идеи Спинозы и французских материалистов XVIII в.

Для обоснования онтологического статуса научной теории Эйнштейн использует принцип материального единства мира и гармонии законов природы. Этот принцип воспринят

Эйнштейном под воздействием философии Спинозы и учения о гармонии Каплера.

Эйнштейн полагал, что наряду с противоречивостью и сложностью явлений природы, с разнообразием характеристик вещественных и полевых образований, в целом во Вселенной господствует материальное единство. Хаотичность законов не свойственна природе. Мироздание представляет собой простую в своей основе гармонию, частные законы входят, как часть в целое, в фундаментальные законы природы. «Без веры во внутреннюю гармонию нашего мира не могло бы быть никакой науки», - указывал Эйнштейн¹.

Принципы первичности материального, гармонии и материального единства мира «играли основополагающую РОЛЬ В обосновании физической реальности таких форм существования материи, как пространство и время, идей о едином пространственно-временном континууме, о взаимозависимости энергии объекта и его массы, напряженности поля гравитации, кривизны пространства, расположения и движения материальных масс.

Важна в методе принципов функция принципа детерминации, как фактора, отражающего всеобщую универсальную связь объектов и явлений материального мира. Приверженность Эйнштейна концепциям детерминизма, его борьба против индетерминизма, против хмовского отрицания объективной реальности причинных связей, кантовского истолкования причинности на основе априоризма, маховского отождествления причинности с математической функциональностью, конвенционалистской трактовки причинности, предпринятой Пуанкаре, индетерминистского истолкования связей в микромире концепциями, представителей копенгагенской школы физиков, практически отражаются во всех работах великого физика и особенно в статьях философского содержания, сгруппированных в IV т. собрания его научных трудов. Индетерминистские концепции физиков Эйнштейн

¹ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.543.

связывает с позитивизмом, а последний с берклианством, с отрицанием объективной реальности материального мира.

Большую роль в становлении гносеологических установок Эйнштейна сыграли: а) рационализм Декарта и Спинозы, их учение об интуиции; б) борьба Эйнштейна против агностицизма Юма и Канта, против кантовского априоризма и позитивистских концепций знания, в частности против махизма и конвенциализма.

Эйнштейн характеризует науку как «усовершенствование повседневного мышления»¹, как эпистемологическую деятельность, использующую в целях познания объективной реальности материальные приборы, математические, логические, методологические, языковые и эвристические средства. Эйнштейну присуща вера в возможность отразить средствами науки универсальную взаимосвязь и гармонию явлений материального мира. Определение какой-либо вещи должно выражать «самую природу» отражаемой реальности, как она существует «в себе» независимо от нашего интеллекта, сознания. Цель науки найти в цепи разрозненных явлений природы объективную закономерность. Такова роль принципа познаваемости в системе принципов Эйнштейна.

Фундаментальные методологические регулятивы системы принципов Эйнштейна

В разработке СТО и ОТО важную эвристическо-фундаментальную роль сыграли следующие методологические регулятивы: относительности, инвариантности, ковариантности, эквивалентности, Идентификации, причинности и ряд других.

Первый из них, принцип относительности Эйнштейна, как регулятив отвергает представления об абсолютном пространстве и времени, отрицает реальность абсолютной системы отсчета, обосновывает идею относительности движения. Основы для эпистемологического развития принципа относительности

¹ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.200.

содержит в себе диалектика. В свою очередь, принцип относительности - суть отражение всеобщего закона природы на методологической основе которого сформированы фундаментальные положения СТО и ОТО.

Эвристическая роль принципа инвариантности в формировании научной теории состоит в том, что он обуславливает требование неизменности законов или групп законов относительно некоторой математической группы преобразований. Используя этот регулятив, Эйнштейн обосновывал инвариантность физических законов относительно инерциальных систем отсчета ж, соответственно, относительно преобразований координат (Лоренц-инвариантность), выразил независимость физических законов от выбора единиц измерения физических величин (метрическая инвариантность) и независимость формулировки законов физики от выбора систем отсчета (геометрическая инвариантность). Принцип инвариантности сыграл фундаментальную роль в формировании СТО.

Принцип инвариантности, частный случай более общего методологического регулятива-принципа ковариантности и связан с ним посредством дедукции.

Принцип ковариантности отражает эвристико-математический метод познания физических и геометрических величин, которые преобразуются по определенному закону при переходе от одной к другой системе координат. Эвристически используемый Эйнштейном принцип общей ковариантности обобщил «Лоренц-инвариантность», принятую в СТО и составил основу ОТО, как теории, рассматривающей любые виды движения. Эвристическая роль этого принципа состоит в том, что уравнения движения, записанные в ковариантной форме, имеют одинаковый вид во всех системах координат.

Принцип эквивалентности допускает математически одинаковое описание материальных процессов, обосновывая аналогию между движением тел в гравитационном поле и в инерциальных системах отсчета. Это значит, что при одинаковых начальных условиях все тела движутся одинаковым

образом. В ОТО доведены до логического завершения фундаментальные следствия этого регулятива, отразившего положение в том, что теория гравитации выражается теорией геометрии пространства - времени, а гравитационные уравнения определяют риманову геометрию пространства-времени.

С принципом эквивалентности тесно связан принцип идентификации, отождествляющий посредством основного уравнения ОТО, гравитацию и пространство-время. Эвристическая роль этого методологического принципа состоит в том, что он отражает соответствие напряженности гравитационного поля кривизне пространства-времени и требует рассмотрения гравитационного поля и пространства-времени в рамках, одной материальной системы: «гравитация - пространство-время». Принцип идентификации - фундаментальный регулятив ОТО.

Важна в системах СТО и ОТО методологическая, роль принципа причинности, концепция причинности позволила Эйнштейну осуществить в СТО синтез динамической (временной) и статической (пространственной) теории причинности. Причинность красной нитью пронизывает основоположения СТО и ОТО. В аспектах причинных связей формировалось учение Эйнштейна об относительности одновременности.

В своих исследованиях Эйнштейн глубоко вникал в сущность методологических функций принципа причинности, понимал, что он отражает объективные генетические связи, существующие между явлениями природы, ориентировался и на гносеологическую функцию причинности в аспектах реальной возможности предсказания физических явлений на основе каузальных связей.

Эйнштейн глубоко осознавал ограниченность механической причинности, детерминизма лапласовского истолкования. Крайне отрицательно относился Эйнштейн к копенгагенской интерпретации принципа причинности, так как он истолковывался с позиций индетерминизма, в рамках концепции «принципиальной неконтролируемости микропроцессов». В

этой связи, Эйнштейн ошибочно интерпретировал статистическую, вероятностную причинность как причинность, ведущую к индетерминизму. Юн полагал, что статистическую причинность в будущем возможно будет свести к обычной динамической причинности.

По проблемам причинных отношений в микромире велась большая дискуссия между Эйнштейном и Н.Бором. Бор отстаивал реальность вероятностной причинности в микромире, но первоначально обосновывал ее индетерминистским положением о «принципиальной неконтролируемости микрообъектов». В дальнейшем, Н.Бор осознал ошибочность тезиса «принципиальной неконтролируемости» и стал обосновывать статистическую причинность понятием корпускулярно-волнового дуализма (согласно которому «элементарные» частицы в определенных условиях ведут себя то как частицы, то как волны), принципами неопределенности и дополнителности, а также особой трактовкой микроэксперимента, согласно которой нельзя эти эксперименты рассматривать в рамках классической физики, в которой явления и их следствия принципиально возможно описать независимо от приборов и исследователей. Явления микромира не поддаются подобной изоляции даже принципиально. Согласно принципу дополнителности и корпускулярно-волновому дуализму, явления микромира следует рассматривать в рамках единой системы «микро- объект и макроприбор». Макроприбор, как следует из принципа неопределенности и корпускулярно-волнового дуализма, оказывает воздействие на микропроцесс и его нельзя, даже в принципе исключить из описания микропроцесса. С другой стороны, па микропроцесс оказывает воздействие и исследователь, который определяет цель эксперимента, выбирает прибор для исследования и тем самым обуславливает проявление в ходе взаимодействия макроприбора о микрообъектом волновых или корпускулярных свойств «элементарной» частицы.

В этом контексте Бор рассматривал причинные связи в микромире с позиций статистической причинности и в рамках

единой и принципиально нерасторжимой системы: «микрообъект - макроприбор и исследователь». При этом, он истолковывая микрообъект как объективную реальность, а не как «математический формализм* или нечто не материальное, творимое волей исследователя. Тем не менее, многие представители копенгагенской школы физиков трактовали эти положения иначе, с позитивистских позиций. Так, П.Йордан истолковывал статистическую причинность как индетерминизм, а В.Гейзенберг полагал, что мир «элементарных» частиц - математическая символика в духе геометрических «атомов» и «молекул» древнегреческого философа-идеалиста Платона. Вследствие этого, в дискуссиях с Н.Бором по вопросам вероятностной причинности, Эйнштейн выступал не столько с критикой статистического изложения квантовой механики, которую он полагал полезной, но далеко неполной теорией, сколько в защиту объективной реальности, причинной зависимости и познаваемости микропроцессов.

Конструктивная роль в разработке теории относительности принадлежит принципу наблюдаемости. Эйнштейновская интерпретация этого принципа состоит в следующем:

а) «В физике не существует понятия, применение которого было бы априори необходимым или обоснованным. То или иное понятие приобретает право на существование лишь в том случае, если оно поставлено в ясную и однозначную взаимосвязь с событиями и физическими экспериментами»¹.

С другой стороны, логически необоснованный «подтверждающий эксперимент» есть лишь «внешнее оправдание» теории. Значит, эксперимент, наблюдение имеют научную ценность только тогда, когда они могут быть логически обоснованы, б) В ходе разработки теории реальные физические объекты идеализируются. Их эмпирически наблюдаемые свойства характеризуются как физические I понятия, приписываемые их идеализируемой сущности. Эти понятия репрезентируются физическими величинами, в) В

¹ Эйнштейн А. СНТ, т.IV, с.550.

природе наличествуют только относительно наблюдаемые явления. Относительность наблюдаемых явлений обусловлена их наблюдаемостью в рамках определенного класса процессов. В то же время в природе нет абсолютно и опосредственно ненаблюдаемых явлений. Абсолютной наблюдаемостью обладают лишь абстрактные (математические и физические) модели, ибо они отражают не весь реально существующий объект, а лишь его отдельные свойства. Однако и эти модели отражают объективную реальность, а именно, определенные свойства и связи материального объекта, или те его компоненты, которые человек не может воспринять непосредственно органами чувств, ибо они непосредственно ненаблюдаемые в силу неотделимости от компонента, который характеризуют, в состав которого входят. Поэтому, по Эйнштейну, только «...теория решает, что именно можно наблюдать»¹. г) между чувственными восприятиями и теоретическими понятиями существует разрыв. Теоретические положения не могут выводиться из комплексов ощущений исключительно путем логических рассуждений. Для связи теории с материальной действительностью физические понятия характеризуются как величины, которые соотносятся с помощью процедуры измерения и сопоставления со свойствами реального объекта, приобретая при этом четкую количественную характеристику.

Необходимость использования в ходе построения физической теории принципа простоты Эйнштейн обуславливал положением о том, что сама «...природа представляет собой реализацию простейших математически мыслимых элементов»². Значит и теория как система понятий должна «...стремиться обойтись наименьшим числом логически независимых элементов (основных понятий и аксиом), т.е. таких понятий, для которых не дается... доказательств»³. «...Из двух теорий с одинаково «простыми» основными положениями следует

¹ Гейзенберг В. Квантовая, механика и беседа, с Эйнштейном. Природа.1972, № 5, с. 87.

² Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.184.

³ Там же, с.263.

предпочсть ту, которая сильнее ограничивает возможные априори качества систем»¹. По Эйнштейну, необходимо добиваться «внутреннего совершенства» (логической обоснованности) и даже изящества разрабатываемой теории. Однако не концепция простоты определяет конечный выбор теории, а более точное отражение ее аппаратом объективной реальности. К тому же, простота исходных аксиом и самой теории не тождественна ее математической простоте, ибо путь от данной теории к опыту мыслим лишь посредством глубокой формализации ее законов².

Характерно, что по мере перехода от СТО к формированию ОТО, непрерывно возрастала регулятивная роль принципа простоты и соответственно сужалась роль принципа наблюдаемости. Это проходило отчасти потому, что принцип простоты - действенное эвристическое средство для выбора наиболее общей теории из общей суммы знаний.

Руководствуясь принципом простоты, Эйнштейн стремился найти фундаментальные законы природы путем создания все более общих теорий, основанных на простейших аксиомах и тем самым объединить теорию гравитации и теорию электромагнетизма в рамках «единой теории поля» с дальнейшей перспективой включения в эту теорию квантовой механики. С другой стороны, Эйнштейн понимал известную ограниченность принципа наблюдаемости. Дело в том, что в физике все более и более весомую значимость приобретал принцип симметрии. Но любое свойство симметрии предполагает принципиальную ненаблюдаемость определенной величины, характеризующей данную физическую систему. Например, симметрия пространства - времени, связанная с вращением системы координат, означает наблюдаемость выделенного направления в пространстве, а произвольность выбора системы координат диктует ненаблюдаемость привилегированного места во Вселенной. Так или иначе, но для

¹ Там же, с.266.

² Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.493.

того, чтобы сделать симметрию наблюдаемой необходимо парусить ее. К тому же Эйнштейн понимал, что только теория может определить наблюдаемы ли изучаемые объекты и явления или нет. К тому же, как полагал Эйнштейн, фундаментальные свойства объекта физики полностью определяются теми или иными симметриями, а значит они оказываются непосредственно и даже принципиально ненаблюдаемыми. Их экспериментальное наблюдение возможно только опосредствованно, путем нарушения симметрий. Все это свидетельствует о неуниверсальности принципа наблюдаемости. Вообще же, в представлении Эйнштейна, симметрия понимается как инвариантность физических законов относительно некоторого преобразования величин, входящих в эти законы. Так, симметрия из области геометрии входит в область физики. Отсюда принцип инвариантности, связанный с геометрической симметрией, можно назвать геометрическим принципом инвариантности, а принцип инвариантности, связанный с внутренней симметрией физических систем, динамическим принципом инвариантности. Геометрическая инвариантность, в свою очередь, связана с классическими законами сохранения, а динамическая - с законами микромира.

Великая идея Эйнштейна, заложенная в теории относительности, состоит в том, что «геометрия пространства является новой физической реальностью, наделенной степенями свободы и обладающей своей собственной динамикой. Как показал Эйнштейн в 1918 г., деформации пространственной геометрии могут переносить энергию из одного места в другое»¹.

Истоки идеи о том, что любую физическую величину можно отразить на основе геометрического «объекта», все законы физики описать в виде геометрического формализма, в виде геометрических соотношений между геометрическими «объектами» восходят еще к Фелексу Клейну и к его Эрлангенской программе геометризации физики (1872 г.). Эта

¹ Мазнер Ч., Торн К., Уилер Дж. Гравитация. М., 1977, т.1, с.22. 33.

идея воплощена в эйнштейновском «принципе общей ковариантности» и «пронизывает, всю теорию относительности, как специальную, так и общую»¹. Для Эйнштейна геометризация - методологический принцип СТО и ОТО. Принцип геометризации - это реализация наглядности физических представлений с помощью математического формализма. Но не только это. В ОТО «кривизна геометрии проявляет себя в виде гравитации»². В свою очередь, частицы и другие источники энергии - массы являются причиной искривления геометрии. На основе этих идей найдены основные уравнения тяготения и обоснован принцип идентификации³.

«Все научное мышление «геометрично», - указывал Эйнштейн. «Все элементарные понятия», «законы природы» сводима к геометрическим пространственно-временным представлениям⁴. Критикуя конвенциализм Пуанкаре, Эйнштейн обосновывает тезис о физическом содержании принципа геометризации физики. Он доказывает, что не конвенция, а опыт, эксперимент обуславливает заключение о геометрической структуре пространства-времени. До Эйнштейна никто из физиков или философов не выдвигал вопроса о том, какие физические свойства материи определяют метрическую структуру пространства - времени и только он, используя принцип геометризации для описания гравитационных полей, обосновал положение о том, что геометрическую структуру пространства - времени определяют материальные массы.

Наконец, сочетание принципа простоты с принципом геометризации позволило Эйнштейну создать наиболее совершенную теорию современной физики. «Из всех теорий, которые физики могли когда-либо себе представить, общая теория относительности имеет самую простую геометрическую основу (три аксиомы: 1) существует метрика; 2) метрика

¹ Также, с.83.

² Там же, с.83.

³ Эйнштейн А. СНТ, т. IV, с.266 и др.

⁴ Там же, с.321.

подчиняется уравнению поля Эйнштейна; 3) все законы физики, справедливые в специальной теории относительности, справедливы в локально лоренцевых системах отсчета этой метрики)»¹.

Важную роль в разработке СТО и ОТО сыграл принцип соответствия. Эйнштейн характеризовал этот принцип в аспектах научно-исторической преемственности понятийных систем физики и в качестве понятия, отражающего соотношение абсолютного и относительного еще до формализации и методологического обоснования этого принципа Н.Бором в 1918г.

Разрабатывая СТО, Эйнштейн представлял идею соответствия как генетическую связь между формируемой и «электронной теорией» Лоренца, между последней и механикой Ньютона; При этом, новая теория должна включать в себя достижения старой, как целое свою часть, как предельный случай новой, более общей теории. Соответствие это своего рода эвристический показатель истинности новой теории, ибо она верна только тогда, когда в одном из предельных случаев содержат старую, экспериментально проверенную теорию. В этом аспекте предельными случаями ОТО является СТО, ньютоновская теория тяготения, постньютоновская теория тяготения, «линиаризированная» теория тяготения. С другой стороны, ОТО обладает двумя типами соответствия СТО. «Первый достигается в пределе исчезающего повсюду гравитационного поля... (в случае плоского, евклидоваго пространства- времени. - Дж.А. и И.Ф.). Второй является локальным... и требует («принцип соответствия», «принцип эквивалентности»), чтобы в локально инерциальной системе отсчета все законы физики принимали тот вид, который они имеют в специальной теории относительности»².

¹ - симметричный тензор; - тензор энергии-импульса. Следует указать, что исчезает в плоском пространстве - времени и строится из метрики и тензора римановой кривизны.

² (Мизнер Ч., Торн К., Уилер Дж. Гравитация, т.1, с.370-371; т.2, с.35-37). Мизнер Ч., Торн К., Уилер Дж. Гравитация, т.2, с.47-48.

Методологические регулятивы дополняющего характера

Не менее важную роль в формировании научной теории сыграли методологические регулятивы, эвристические функции которые дополняли регуляцию процесса разработки СТО, ОТО, «единой теории поля», положений квантовой механики со стороны фундаментальных методологических принципов. К таким принципам следует отнести принципы симметрии, фальсифицируемости, оптимизации, целостности, иерархии систем, неопределенности и дополнительности.

Формируя понятие принципа симметрии в рамках геометрической интерпретации СТО, Эйнштейн указывал, что «...принцип относительности требует, чтобы законы физики не изменялись от вращения четырехмерной системы координат, к которой они относятся. Четыре координаты X_1, X_2, X_3, X_4 должны входить в выражения законов природы симметрично»¹,

В понятии Эйнштейна принцип симметрии - это своеобразная корреляция законов природы, метод обнаружения инвариантных закономерностей, законов сохранения, способ их наглядного отображения.

Отражая каузальные связи, симметрия фиксирует запрет определенных характеристик - сопоставляемых физических систем, именно в этом и заключается ее методологическая роль, сходней с принципами запрета физики.

Выясняя объективный смысл принципа фальсифицируемости в формировании СТО и ОТО, Эйнштейн указывал, что он отражает связи реального мира с представлениями о нем, формирует теоретически модели, которые логически выступают в качестве субъектов, коим приписываются «предикаты наблюдения»: координаты, импульсы, напряженность и т.п. Без указанных «предикатов» эти модели не более чем фикции. Фальсифицируемость - это регуляция отношений между наблюдаемым явлением и его теоретическим

¹ Эйнштейн А, ОНТ, т.1, с.161.

описанием. Этот принцип помогает установить границы применимости старой теории в рамках новой, организовать контроль за согласованностью данных теории и эксперимента. Необходимость использования этого регулятива Эйнштейн обуславливает возможностью с помощью дополнительных гипотез привести в соответствие с экспериментальными данными заведомо неправильную теорию. Принцип фальсифицируемости позволяет однозначно дать ответ на шуточный вопрос Эйнштейна: «Что меня действительно интересует, так это был ли у бога какой-нибудь выбор при сотворении мира?»¹

Для формирования аппарата СТО и ОТО Эйнштейн интуитивно использовали такие, в то время еще недостаточно методологически разработанные понятия, как принципы оптимизации, целостности и иерархии систем.

Принцип оптимизации отражает тот этап разработки теории, когда на основе положительной максимализации теоретических данных формируют ее аппарат, несмотря на известный минимум эмпирических фактов. На основе этого принципа формировались СТО, ОТО и «единая теория поля».

Принцип целостности заключается в сведении теоретических принципов физики в систему простейших основополагающих понятий, в создании единой аксиоматической системы для всей физики, в поиске элементарных (фундаментальных) законов природы, в стремлении к тому, «...чтобы многообразие явлений сводилось в чисто теоретическую систему из как можно меньшего числа элементов»². Эйнштейн пытался построить реальную иерархическую систему (пирамиду) физических теорий, создать «единый фундамент физики» на основе принципа иерархии. Это положение последовательно реализовалось Эйнштейном в процессе поэтапной разработки СТО, ОТО, «единой теории поля». Принцип иерархии систем во многом сходен с принципом системности, является его

¹ Мизнер Ч., Торн К., Уилер Дж. Гравитация, I, с.78.

² Эйнштейн А, СНТ, т.2, с.399.

прототипом в эйнштейновом истолковании, особенно в вопросах регуляции процесса формирования аппарата научных теорий.

Известно, что в 1926 году В.Гейзенберг сформулировал свой знаменитый принцип неопределенности. Однако мало кто знает, что еще ранее, в период формирования СТО, Эйнштейн в неявном виде приметан этот регулятив для обоснования некоторых положений теории.

Понятие «неопределенность» в СТО было выражено в геометрической форме и обосновывало невозможность определения пространственно-временной локализации объекта физики фиксации его мировых точек, при отсутствии тел отсчета¹. Характерно, что уже в 1927 г. Эйнштейн подробно анализирует понятие «неопределенность», исследуя вопрос о том, как происходит процесс излучения². 1931 г. Эйнштейн обосновывает вывод о том, что следуя принципу неопределенности, невозможности одновременно с одинаковой точностью определить (измерить) момент излучения света и его энергию³. Характерно, что Эйнштейн не считал неопределенность локальным принципом, относимым, лишь к явлениям микромира, он применял его шире и к другим структурным уровням материи. Эйнштейн понимал, что на основе принципа неопределенности, можно разрешить много парадоксов физики и тем самым решить проблему о том, как взаимодействуют между собой различные неопределенности, как на основе этого познать их численные выражения. В этом аспекте, Эйнштейн полагал разрешимым вопрос о том, как все-таки познание господствует в «мире неопределенностей»? «Самая непостижимая вещь в мире - это то, что мир все-таки постижим» - указывал он⁴.

Наконец, несмотря на учение о всеобщей гармонии законов природы и приверженность к динамической интерпретации

¹ Эйнштейн А. СНТ, т.1, с.533-534.

² Там же, т.3, с.526.

³ Там же, т.3, с.534.

⁴ Мизнер Ч., Торн К., Уилер А.К. Гравитаций, т.1, с.79.

причинности, Эйнштейн в своих работах в неявном виде использовал принцип дополнительности, хотя и отвергал боровскую трактовку этого регулятива. Эйнштейн выступал против принципа дополнительности в его первоначальной интерпретации как регулятива, якобы обосновывающего не только зависимость микропроцессов от наблюдателя, но и положение о том, что сама реальность микропроцессов обусловлена наблюдателем, - положениями «принципа неконтролируемости микропроцессов»¹. Выступая против позитивистской трактовки взаимосвязей между наблюдателем и микропроцессом, между последним и макроприбором, Эйнштейн пытался обосновать объективную реальность микрообъектов ссылками на классический принцип независимости объекта наблюдения от наблюдателя. По этой причине и еще потому, что воспринимал дополнительность как понятие, отражающее широкий класс явлений, а не только аспекты квантовой механики, Эйнштейн полагал дополнительность философским принципом, отражающим единство и борьбу противоположностей в природе и в мыслительной «деятельности». Он отрицал принцип дополнительности в качестве узколокального регулятива, дополняющего уже известный принцип неопределенности и понятия корпускулярно-волнового дуализма.

В целом можно заключить, что разработанный Эйнштейном метод принципов, имеет диалектико-материалистическую основу и направленность и может быть использован как базис для дальнейшей разработки физических теорий в рамках аппарата ОТО.

¹ Эйнштейн А. Ответ на критику. Об. Философские проблемы современной физики. М., 1939, с.233 и др.

3.Метод принципов и современное естествознание

Не только физика, но и другие науки имеют свои специфические методологические регулятивы - своеобразный сплав частно-научных и философских знаний.

Например, в биологии методологическими регулятивами выступают принципы развития (эволюции), системности, активности процесса отражения («опережающее отражение»), в химии такими регулятивами являются: принципы структурности, динамической уравновешенности, активности или внутреннего импульса развития систем, иерархии, неаддитивности и др.

Следует указать, что некоторые регулятивные принципы физики выступают в качестве методологических принципов и для других наук. Это объяснимо тем, что физика рассматривает наиболее простые материальные структуры и фундаментальные свойства материального мира. Например, основное содержание дарвинизма - закон естественного отбора - предполагает использование аналога принципа неопределенности и статистических методов для объяснения этого процесса. Моделирование структур веществ, элементов, молекул, основано на принципе геометризации, а квантово-механические модели химических реакций, структур и процессов, изучаемых молекулярной биологией истолковываются на основе операций о применении целого ряда физико-регулятивных принципов.

Вместе с тем, сфера распространения определенных регулятивов локальна. В рамках конкретной физической, химической или биологической теории доминируют различные по своему содержанию регулятивы, а действие остальных принципов проявляется в значительно меньшей степени или не проявляется вовсе.

В некотором отношении действие регулятива сходно с действием принципов «запрета», которые занимают особое место среди принципов физики. О роли принципов «запрета» имеется довольно много противоречивых суждений. М.Борн, например, полагал, что эти принципа отражают «беспричинные

законы природы»¹. М.Бунге считает, что они «конденсаторы» нашего отрицательного опыта, своего рода положения «невозможности бытия определенных физических законов»². П.Дирак утверждал, что принципы «запрета» суть следствия, вытекающие из основ той или иной физической теории³. Так или иначе, принципы «запрета», основываясь на опытных данных, отражают объективную необходимость «отрицательного результата» определенных экспериментов или невозможность в определенных условиях каких-либо естественных явлений. В этом аспекте принципы «запрета» являются начальной ступенью познания какого-либо процесса. Аналогичную роль в процессе познания выполняют и методологические регулятивы, формирующие направление и сферу научного поиска.

В этой связи приведем образное высказывание Р.Фейнмана относительно эвристической роли методологических принципов в формировании понятийного аппарата научной теории путем отбора того или иного частно-научного принципа.

Р.Фейнман указывает, что, например, взаимодействие тел, распределенных в пространстве, можно теоретически описать, исходя из частно-научных принципов причинности в ньютоновской формулировке, из принципа локальности (представление о гравитационном поле с меняющимся потенциалом напряженности), из принципа минимума разности между потенциальной и кинетической энергией, которыми должна обладать материальная точка в различные последовательные моменты своего движения. Выбор эмпирических данных, экспериментальных факторов, укладывающихся в эти совокупности законов один и тот же, хотя каждый из этих физических принципов конкретизируется в особой совокупности законов механики⁴.

¹ Борн К. Физика в жизни моего поколения. М., 1963, с.412-413.

² Бунге И. Причинность. М.,1962, с.298.

³ Дирак П. Принципы квантовой механики. М.,1960, с.10-15.

⁴ Фейнман Р. Характер физических законов. М.,1968, с.168-172.

Какие же условия определяют выбор того или иного физического принципа для ввода в понятийный аппарат научной теории? По-видимому, определяющую роль в данном случае играет принцип простоты, обуславливающий требование ввода в теорию самого простого (в аспекте формализации) физического принципа. Однако аспект простоты формализации не может заслонять приоритета онтологического статуса регулятива, а также его гносеологической значимости для теории. Обладая онтологическим содержанием, частно-научные принципы должны отражать атрибуты материи, наиболее общие свойства и характеристики материальных объектов и их связей. Поэтому недопустим выбор на основе простоты принципов, лишенных материалистического онтологического содержания, имеющих спекулятивный характер;

С другой стороны, отбор физических принципов для научной теории не единичное явление, он обусловлен применением серий регулятивных принципов. Как же осуществляется отбор регулятивов для этих серий?

Прежде всего укажем, что эвристический отбор регулятивов - это интуитивный, а не последовательно логический выбор какого-либо принципа. Эвристическую вдел, заключенную в принципе-регулятиве следует понимать как конструктивное (интуиция включает в себя знания и опыт исследователя), но не достаточно логически обоснованное положение. В научном творчестве мысленный перебор идей может проходить подсознательно. Но «слепой» перебор вариантов, как это например, осуществляется в ЭВМ - не экономный метод творчества. В этой связи, эвристически-селективный отбор определенного регулятива можно квалифицировать, как специальный мыслительный прием, осуществляемый на основе «эвристики», обусловленных законами и категориями материалистической диалектики, принципами материализма. С другой стороны, сами регулятивные принципы позволяют ученому методом последовательных исключений частно-научных признаков в ходе «операций выбора» ограничить сферу научной поиска меньшим числом компонентов, создать теорию

на основе меньшего числа аксиом и тем самым быстрее реализовать цель исследования.

Однако заблуждением является мнение о том, что построение теории с помощью нескольких, локально действующих регулятивов, есть сугубо «функциональная» или «количественная» операция. Фактически выбор регулятивов - качественно-определенная операция «онтолого-содержательного» характера, учитывающая качественную перестройку понятийного аппарата теории в ходе использования тех или иных регулятивов. Операция выбора регулятивов должна учитывать интерпретационные возможности методологических принципов и как следствие их позитивной регуляции - аспекты интерпретационных способностей формируемой теории. В процессе «операций выбора» регулятивы осуществляют выбор фундаментальных научно-научных принципов только тогда, когда они непосредственно, или на основе научно-научных принципов опосредованно приводят «к математически формализуемым следствиям»¹. Однако излишняя формализация регулятивов и процессов, в ходе которого осуществляется «операция выбора», часто затрудняют использование тех или иных необходимых для данной теории регулятивов. Но математизация регулятивов и их следствий необходимы потому, что «наглядность» эвристических регулятивов настолько скрыта от исследователя, что объективно выявить ролевые функции методологического принципа иногда возможно только на основе формализаций. В этом аспекте математизация регулятивов и их следствий осуществляется не только в физике, но и в химии (например, в квантовой химии, конструировании валентных схем, моделировании химических систем и т.д.; в биологии, в частности, в генетике, синтетической теории эволюции - СТЭ, как новой форме дарвинизма, теоретической биологии и т.п.).

¹ Бранский В.И. Эвристическая роль некоторых философских принципов в построении, общей теории относительности. Сб. Методологические проблемы взаимосвязи и взаимодействия наук. М., 1970, с.148.

В этом плане аппарат формируемой теории представляет собой единство формализмов и философской интерпретации. Однако отождествление научной теории с ее формализмом, с логико-математическим аппаратом недопустимо, так как это может привести к отрыву теории от материалистического статуса и физико-содержательной основы. Поэтому не правомерно сводить роль регулятивов к чисто «функциональному» или логико-математическому воздействию на теорию. Постоянно следует помнить об онтологической основе теории, о том, как она формируется а помощью онтолого-содержательных функций регулятивов, ибо всякое умаление последних неизбежно ведет к субъективистским тенденциям, к спекулятивным построениям, к отказу от материалистической интерпретации содержания, физической или иной естественно-научной теории.

Следует указать, что методологические принципы различных наук поддаются определенной систематизации. Наиболее общими являются диалектические принципы, сущность которых отражена в законах и категориях диалектики. Далее следуют принципы наук, исследующих наиболее простые и фундаментальные материальные структуры и, наконец, в порядке иерархии принципы наук, изучающих более сложные структуры материи.

Естественно, что принципы более фундаментальных наук проникают в ткань более сложных, но менее фундаментальных структур и поэтому эти принципы участвуют в формировании аппарата теорий, исследующих сложные материальные процессы. В силу этого могут оказаться неполными (или вообще не созданными) разного рода химические, биологические и иные теории из-за того, что их формирование проходило в отрыве от принципов наук, присущих более простым структурам материи.

Так, химическая теория не может быть сформирована без учета следствий физико-философских регулятивов. В свою очередь биологическая теория должна исходить не только из физико-философских, но и из химико-философских регулятивных принципов. Это еще раз свидетельствует о

сложной иерархии структурных уровней материи, и соответственно об отражающих эту иерархию специфических регулятивах. В данном случае, в конструировании естественно-научных теорий активно проявляется такой регулятив как принцип иерархии, сыгравший важную роль в интерпретации систем' химических элементов, структур неорганической и органической химии, понятий классической механики, классической электродинамики, СТО и наконец ОТО.

Регулятивная функция физико-философских принципов наглядно проявляется при моделировании квантовых явлений в химических реакциях. Квантово-механическая модель химического процесса занимает доминирующее положение в современной химической теории атомной оболочки, в объяснении атомарной связи.

Аналогично, физико-философские регулятивы как более фундаментальные принципы, используются биологией при переходе биологических исследований на молекулярный, а далее на субмолекулярный и даже на субатомный уровень. Физико-философские регулятивы необходимы в биологии в связи с усложнением экспериментальных исследований, использованием сложной аппаратуры, утратой в некоторых экспериментах наглядности...

Физико-философские регулятивы используются в синтетической теории эволюции, генетике, молекулярной биологии. В свою очередь, в биологии используются и химико-философские регулятивы, ибо структура химических реакций более проста, а значит более фундаментальна по сравнению с более сложными структурами, исследуемыми биологией. Так, химико-философские регулятивы проявляют свою функцию в генетике, молекулярной и теоретической биологии, учитываются при конструировании моделей ДНК, РНК, различных аминокислот, ферментов и белков.

С другой стороны, наблюдается воздействие на формирование аппарата научной теории принципов других наук, рассматривающих процессы примерно одного уровня организации, но моделирующих их с помощью различных

структур. Так, например, кибернетико-философские принципы проникают в биологию по той причине, что организация кибернетических систем основана на более простой атомно-молекулярной структуре по сравнению со структурой, которую исследует биология. Так, кибернетико-философские регулятивы функционируют в теории «опережающего отражения», в концепции «физиологии активности», в теории академика И.И.Шмальгаузена «о случайном характере мутаций как причине неопределенности изменчивости живого».

В целом процесс формирования научных теорий отражает такую закономерность, как способность и объективную необходимость материальных структур большой сложности (например, биологических структур) «вписываться» в более общие, более простые, а значит более фундаментальные материальные структуры (структуры неорганического мира, физического уровня материи). Соответственно этому «вписыванию» в сложные структуры проникают и регулятивы фундаментальных теорий.

Так, например, из физики известна относительность пространственно-временных характеристик тела в зависимости от системы отсчета. Аналогично, в биологии доказана относительность проявлений жизни, ее многопроекционность в зависимости от характера взаимодействия биосистемы с другими материальными системами, с средой обитания. В аспектах принципа относительности биосистема выступает перед познающим ее субъектом как целостность, зависящая от условий взаимосвязи своих многочисленных сторон, элементов и свойств со всеми окружающими и проникающими в нее системами как органической, так и неорганической природы. Поэтому, в исследуемой системе, в одних случаях проявляется характеристика ее жизнедеятельности как цельного, организма, а в других - ее многоаспектность, ее многоплановость: ведущая к многопроекционности биомоделей.

Аналогичные примеры можно проследить и в химии. Так, небольшое количество газа, состоящее из очень большого числа атомарных и молекулярных частей, является ненаблюдаемым

объектом и может быть рассчитано только на основе методов статистики путем описания статистического поведения единичных систем с учетом принципов относительности, системности, оптимизации и др. регулятивов, т.е. как усредненное поведение очень большого числа единичных и однотипных систем. Подобное заключение справедливо и для диссоциации электролита, например, поваренной соли в водном растворе. В этом случае, ионы натрия и хлора ведут себя в растворителе так же, как и молекулы газа в занимаемом ими пространстве, т.е. в свете представлений, обусловленных принципом относительности и другими регулятивами.

С другой стороны, регулятивы теории, описывающей более сложные, а значит менее фундаментальные системы, могут оказывать воздействие на понятийный аппарат теорий, описывающих фундаментальные структуры. Это так называемый процесс «обратного воздействия» регулятивных принципов.

Например, принцип системности как методологический регулятив, проник в физику из биологии; аналогично проник в физику и химию из кристаллографии и биологии принцип симметрии.

Следует учесть, что не только в физике, но и в других науках недопустимо пренебрежение методологическими регулятивами. Известно, что Лоренц не смог оценить фундаментальность своих уравнений для релятивистской теории и новаторскую сущность СТО из-за приверженности к механизму, и пренебрежения требованиями принципа наблюдаемости, согласно которому отвергалась теория «механического эфира». А. Пуанкаре не смог объективно оценить формирующую роль Принципа относительности из-за своей конвенционалистской философии и по этой же причине не смог осуществить «эвристического синтеза» разрозненных принципов, представлений и фактов, обуславливающих создание качественно новой физической теории, какой является СТО.

Такие же факты имели место в истории химии. Например, химики долго время не могли объяснить причин прекращения

ряда химических реакций, несмотря на то, что в реакционной смеси имелось еще значительное количество непрореагировавших исходных веществ. Реакции шли не до конца. Явление прояснилось только тогда, когда К.М.Гульдберг и П.Вааге рассмотрели процесс реакции с точки зрения соответствия учения о химическом равновесии проявлениям такого регулятива физики, каким является принцип относительности. «Они предположили, что равновесие представляет собой не статичное явление, на покой, а одновременное протекание двух тождественных по скорости, но противоположных по направлению процессов»¹.

Представление об эвристическом использовании физико-философских принципов для регуляции понятийного аппарата химии настолько укоренилось, что только такие структуры как элемент и молекула трактуются в рамках нерелятивистской теории как просто онтологические понятия. Атом же из-за присущих ему корпускулярно-волновых свойств истолковывается как онтологически-эвристическое понятие, а такие химические свойства и явления, как средство, валентная связь и катализ интерпретируются в разрезе эвристических понятий².

В биологии пренебрежение принципом системности приводит к недопониманию причин возникновения наследственности, к тезису о «принципиальной необъяснимости» возникновения генетических связей и тому подобным спекуляциям. Так Ф.Жакоб - ученый, разделяющий идеологию «случайных вариаций», - отрицал понятие «биологическая система» и пытался обосновать положение о «принципиальной необъяснимости» причин, приведших к возникновению жизни на Земле. Ему понятно, как возникли все компоненты живого, но он не представляет, как они могли синтезироваться в единую, самовоспроизводящую жизнь систему. Аспекты случайного возникновения жизни Ф.Жакоб

¹ Будрейко Н.А. Философские вопросы химии. М., 1970, с.125.

² Декельман В. Онтологическое значение основных химических понятий. Об. Философские проблемы современной химии, М., 1971, с.213.

опровергает как невероятные, биологическая и химическая изменчивость для него неподвластна законам системности. Остается одно - абиотический прогноз о непознаваемости причин возникновения живого¹.

С другой стороны, использование какого-либо методологического принципа как средства опровержения другого, не связанного с ним дедуктивно регулятива, недопустимо из-за селективности действия «операций выбора» и локального действия регулятивов. Поэтому, используя или опровергая какой-либо регулятив, исследователь должен учитывать его содержательную сущность, интерпретационные возможности, простоту формализации на его основе. Исследователь должен ясно отделять онтологический статус теории, формируемой на основе какого-либо регулятива, от математическо-логичеких формализмов, с помощью которых проходит разработка аппарата теории и ее следствий, четко осознавать гносеологические возможности регулятива, не допускать их сведения к формалистическим спекуляциям и отрыву от материальной действительности. Используя регулятив следует помнить о его локальном применении и избирательном действии, и не приписывать ему абсолютистской функциональности. Необходимо постоянно помнить о «подчиненности», зависимости регулятива от законов и категорий материалистической диалектики, о том, что сама диалектика материально реализуется лишь при условии применимости ее в рамках научной онтологии, материалистического учения о бытии.

Важна роль метода принципов и в развитии физических теорий современности. В этом аспекте рассмотрим ролевые функции только одного регулятива-принципа идентификации. Принцип идентификации обосновывает синтез в одну материальную систему гравитации и пространства-времени, причем не только метрического, но и топологического

¹ Чайковский Д.В. Новое в проблеме факторов эволюции организмов. Сб. Диалектика развития в природе и научном познании. М., 1978, с.98-99.

пространства. Принцип идентификации возник на основе аналогий с принципом эквивалентности и в соответствии с требованиями принципа наименьшего действия. Он нашел свое отражение в уравнениях тяготения ОТО. Этот принцип отражает диалектику взаимосвязи материи и форм ее бытия». В ОТО на основе принципа идентификации система «гравитация-пространство - время» приобретает статус бытия, пространство-время материализуются. Принцип идентификации нашел свое отражение и в «единых теориях поля», возникших на базе понятийного аппарата ОТО. Но в этих теориях идентификация локальна. С пространством-временем идентифицируется только гравитационное поле, остальные поля «приклеиваются» к четырехмерному пространству-времени на основе добавочного числа измерения или путем усложнения топологии. В геометродинамике Дж.Уилера принцип идентификации максимализуется: с пространством, отождествляется не только гравитация, но и все другие поля, все вещество, т.е. вся материя.

В «теории поля» принцип идентификации проливает свет на проблему философской интерпретации гравитонов. На его основе выясняется, почему в одних условиях гравитоны (кванты гравитационного поля) интерпретируются как материя, бытие, а в других как пространственно-временное образование, как форма бытия.

В «калибровочных теориях» принцип идентификации позволяет разрешить парадокс «механизма Хиггса», выяснить онтологический статус явления, состоящего в том, что калибровочное поле, поглощая безмассовый гудстоуновский бозон, приобретает дополнительное спиновое состояние и массу, и характеризуется уже как векторный бозон. Велика роль принципа идентификации и в теории супергравитации, где с пространством идентифицируется целый ряд силовых полей. На основе принципа идентификации обосновывается вывод о том, что онтологический статус «калибровочных теорий» должен базироваться на пространственно-временных представлениях, на предположении а фундаментальности поля гравитации по

отношению к остальным силовым полям, на требовании геометризации всех полевых образований.

Обобщая ролевые функции регулятивных принципов в формировании естественно-научных теорий следует указать:

- каждая наука, а не только физика, имеет свои специфические методологические регулятивы, сплав частно-научных и философских знаний, структурное звено связи между философскими и частно-научными принципами;

- некоторые регулятивные принципы физики (и др. фундаментальных наук) выступают в роли методологических принципов для наук, изучающих сложные материальные системы;

- сфера распространения функций каждого отдельного регулятива локальна и определяется рамками определенного структурного уровня материи или научной теории. В каждой науке и даже в каждой фундаментальной научной теории активно проявляют свои формирующие функции только некоторые из регулятивных принципов. Остальные принципы как бы не действуют, проявляются в незначительной степени, находятся как бы в потенции;

- взаимодействие принципов - регулятивов фундаментальных наук с принципами - регулятивами менее фундаментальных наук характеризуется двумя аспектами: первый - «вписанностью» регулятивов фундаментальных материальных систем в теории, описывающие более сложные (менее фундаментальные) материальные системы; второй, - «обратной связью». - воздействием регулятивов менее фундаментальных материальных систем на теории, описывающие фундаментальные материальные структуры.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Советские учение придают решающую роль использованию в процессе научного исследования диалектико-материалистической методологии, ибо «...физика как практическое познание природа не осуществима без гносеологических философских предпосылок»¹.

Естествоиспытатели на Западе обычно высказываются против развития научных теорий в рамках какой-либо определенной философской системы ж отстаивают философский плюрализм, несмотря на то, что практически в своей работе придерживаются диалектических методов исследования и в большинстве своем стоят на позициях естественно-исторического материализма. Тем не менее, зарубежные исследователи широко используют в своих произведениях, особенно в интерпретационных аспектах неопозитивистскую, постпозитивистскую, неотомистскую и иную идеалистическую философскую терминологию. Однако эту терминологическую путаницу и философский плюрализм неправомерно квалифицировать как антимарксистскую тенденцию.

Ученым нельзя навешивать «ярлыки» идеалистов, позитивистов, механицистов только на том основании, что их терминология заимствована у зарубежных философов, ибо фактически она не отражает действительного хода мыслительной деятельности естествоиспытателя, стихийно стоящего на позициях материализма и тем более не характеризует понятийный аппарат той или иной научной теории.

Проведенное нами исследование мировоззренческих установок и физико-теоретических систем, созданных Эйнштейном, показывает, что великий физик придерживался материалистического взгляда на мироздание и в своих

¹ Вавилов С.И. Соч. М., 1956, т.3, с.152.

исследованиях опирался на диалектическую методологию, несмотря на ряд высказываний в духе философского плюрализма.

Фактически, после смерти Э.Маха (1916 г.), мировоззренческие установки Эйнштейна непрерывно эволюционизировали от стихийной диалектики и естественно-исторического материализма к диалектическому материализму в вопросах естествознания. Философские воззрения Эйнштейна - это еще не диалектический материализм, по уже и не стихийный, естественно-исторический материализм. Это переходная ступень к диалектическому материализму. Подтверждением этому является разработанный Эйнштейном метод принципов, в котором фундаментальную роль играют такие основополагающие принципы материализма, как первичность материального, детерминация явлений, гармония и материальное единство мира, познаваемость материальных явлений и отражающих их процессов мышления.

Следует подчеркнуть, что созданный Эйнштейном метод принципов - это не умозрительная философия или спекулятивно-логическая система, а диалектико-материалистическая физико-философская методология, обуславливающая реальный поиск естественно-научных закономерностей и «порядок» формирования понятийного аппарата физической теории. Используя метод принципов, Эйнштейн разработал такие фундаментальные физические теории, какими являются СТО и ОТО. На основе регулятивных принципов и материалистической философии Эйнштейн сумел дать материалистическую интерпретацию понятийного аппарата и следствий СТО и ОТО, осветить о позиций материалистической философии и диалектики целый ряд философско-методологических проблем и вопросов теории . познания.

Создание системы методологических физико-философских регулятивов на базе основополагающих принципов материалистической философии и диалектики свидетельствует о сознательной приверженности Эйнштейна идеям материализма

и материалистической диалектики. В этой связи, созданный Эйнштейном метод принципов - система его методологических регулятивов, является высшим достижением философского мышления этого естествоиспытателя.

В аспектах развития методологии современной физики «эйнштейновский метод принципов» служит базисом для разработки научных теорий в рамках понятийных систем СТО и ОТО, с другой стороны, «эйнштейновский метод принципов», дополненный регулятивными принципами квантовой теории, может служить базисом для создания «единой теории поля», унифицирующей закономерности сильного, слабого электромагнитного и. гравитационного взаимодействия.

Учение Эйнштейна о роли интуиции в процессе научного творчества, о соотношении логики и интуиции, рационального и эмпирического, вне всякого сомнения, представляет собой важный вклад в современную теорию научного познания.

Наконец, эйнштейнова критика позитивистских концепций знания, его борьба против неопозитивизма, априоризма и индетерминизма содействовали научной дискредитации этих идеалистических и метафизических течений философии в современной физике.

В целом философские взгляды Эйнштейна, его интерпретация физических теорий, аспектов формирования их понятийного аппарата отражают борьбу материалиста и диалектика против идеализма и механистических, агностических, априористских, индетерминатских и иных спекулятивных толкований достижений современной физики.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	587
ГЛАВА I. ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ А.ЭЙНШТЕЙНА.....	593
1. Материализм Эйнштейна	593
2. Детерминизм Эйнштейна	620
3. Материалистическая концепция пространства-времени.....	634
4. Роль материалистических традиций естествознания в обосновании Эйнштейном релятивистской физической теории и современной картины Мира	643
ГЛАВА II. ОТНОШЕНИЕ А.ЭЙНШТЕЙНА К РАЗЛИЧИИ ФИЛОСОФСКИМ КОНЦЕПЦИЯМ	659
1. Антипозитивизм Эйнштейна	659
2. Рационализм Эйнштейна	670
3. Борьба Эйнштейна против агностицизма	681
4. Эйнштейнова критика позитивистских концепций знания.....	690
ГЛАВА III. АТЕИЗМ А. ЭЙНШТЕЙНА.....	708
ГЛАВА IV. МЕТОД ПРИНЦИПОВ А. ЭЙНШТЕЙНА.....	720
1. Диалектика и методология Эйнштейна.....	720
2. Эйнштейновский метод принципов	730
3. Метод принципов и современное естествознание	748
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	760

**Джамиль Теймур оглы Ахмедли,
Иосиф Исаакович Фельдман**

**ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ И МЕТОД ПРИНЦИПОВ
АЛЬБЕРТА ЭЙНШТЕЙНА**

**Cəmil Teymur oğlu Əhmədli
İosif İsaakoviç Feldman**

**ALBERT EYNŞTEYNİN FƏLSƏFİ GÖRÜŞLƏRİ VƏ
PRİNSİPLƏR METODU**

Художник В.Устинов
ИБ № 2050

Подписано к печати 12.06.91
Формат 60x84 1/16. Бумага типографская № 1
Печать офсетная Усл. печ. лист 8,83.
Усл., кр.-отг. 8,83. Уч.-изд. лист 9,2.
Тираж 350. Заказ 28,т. Цена 2 руб.70 коп.

Издательство «Элм».
340143 Баку-143, Проспект М.Азизбекова, 31,
Академгородок, Главное здание
Типография АН Азербайджана. Баку, проспект
М.Азизбекова, 31.

