

*History of Philosophy
История на философията*

ШОТЛАНДСКАТА ФИЛОСОФИЯ И ШОПЕНХАУЕР. ИНТЕРПРЕТАЦИИ НА КАУЗАЛНОСТТА

Атанаска Чолакова

Югозападен университет „Неофит Рилски“

Резюме. При концептуализацията на каузалността в Шопенхауеровия репрезентативен теоретико-познавателен модел присъстват две имена, изразяващи в най-голяма степен шотландската реакция срещу Хюмовия скептицизъм в релация с апостериорната изводимост на закона. Целта на настоящата статия е да експлицира и анализира специфичността на конкретни възгледи от философските познавателни системи на Томас Рид и Томас Браун, като същевременно се изведат и препратките, които самият Шопенхауер прави по отношение на тези представители на шотландската философия.

Keywords: Scottish philosophy, Schopenhauer, causality, common sense, skepticism

1. Шопенхауер и шотландската философия

С цел преодоляване на апостериорната изводимост на каузалността се появяват множество критичи на Дейвид Хюм. Тъй като най-силната призната реакция срещу скептицизма на Хюм във философията е тази на Кант, то съвсем последователно Шопенхауер ще се опре именно на нейните тези и изводи. В случая обаче се заемаме не с експликацията на Кантовата реакция срещу Хюмовия скептицизъм, а с реакцията, идваща непосредствено от сънародниците на шотландския скептик. В рамките на Шопенхауеровите произведения се срещат основно две имена, които представят с философските си позиции два диферентни аспекта от шотландската реакция срещу Хюмовия скептицизъм. От една страна, това е Томас Рид – бащата на философията на здравия разум и най-големият съвременен идеен критик на Хюм, а от друга – Томас Браун, съвременник на Шопенхауер и един от най-верните и последователни ученици на Хюмовата философия.

Изначално се проявява трудността при точното определяне на това, кога Шопенхауер за първи път се запознава с произведенията на Томас Рид и Томас Браун. На базата на различните издания на Шопенхауеровите трудове може със сигурност да търсим подобен по-задълбочен интерес в годините след излизането на четвъртото издание на *On the relationship between cause*

and effect на Браун през 1831 г. и преди издаването на втория том на *Светът като воля* и представа през 1844 г. Доколкото е известно, Шопенхауер първоначално е учил бегло за Хюм през 1816 г. и по-интензивно през 1824 г. Същата година той предлага на издателя си Брокхаус под заглавието *David Hume's Religionsphilosophie* преводи на немски на *Natural History of Religion* и *Dialogues Concerning Natural Religion* (Cartwright, 2005: 84). Тъй като в първото издание на дисертацията Хюм липсва, Шопенхауер поправя това в рамките на разширеното ѝ издание от 1847 г., добавяйки абзац върху шотландеца. В същото издание е споменат и Томас Браун с неговата теория за каузалността, като в рамките на двадесетата подточка *Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*¹⁾ Шопенхауер прави кратък коментар и критика върху вече споменатото четвърто издание на *On the relationship between cause and effect*.

Опитът да се разгледа идейната връзка между някои представители от шотландската школа и Шопенхауер е съществено пренебрегван и също така не е засегнат почти никъде, именно поради това анализът ни се насочва към нея, тъй като разкрива нов поглед върху определени аспекти от Шопенхауеровата философия²⁾. Систематичното извеждане на значението и ролята, която предоставя този откъснат период в генезиса на философската мисъл, се обобщава най-вече в усилията на Александър Кембъл Фрейзър, посветил значителна част от живота си в изследването и систематизирането на проблематиката, залегнала в основата на философските трудове на сънародниците му. Задълбочените изследвания на Фрейзър относно идеите на някои от най-важните за Шотландия мислители са изводими от популяризирането на тази философия през деветнадесети век след нейния дълбок застой³⁾. Освен Хюм Шотландското просвещение остава някак скрито за европейската философска общност. Дори систематици като Хегел само бегло ще споменат името на Томас Рид в релация с всеобщите принципи на *sensus communis* (Hegel, 1896: 376) без по-задълбочено изследване на тези принципи и теоретико-познавателната им обосновка.

Подобно разглеждане на шотландската философия има смисъл не само при релацията ѝ с Шопенхауеровата система тук, но и полага и изкарва на преден план една алтернативна реакция на Хюмовия скептицизъм в контекста на философията на деветнадесети век.

Реакцията на шотландската философия след скептицизма на Хюм се изяснява най-мощно във философията на Томас Рид. Така както Хюм ще пробуди Кант от „догматичната му дрямка“, по същото време на Острова Рид ще създаде своята реакция, но по пътя на индуктивното изследване чрез концепцията за здравия разум. В това отношение реакциите на Кант и Рид срещу Хюмовия скептицизъм до голяма степен си приличат⁴⁾ – и *Критиката* и *Изследването* не са плод на младежка рефлексия, а са резултат от над двадесетгодишно осмисляне върху възможните основания на човешкото познание. Затова и Шопенхауер дава толкова висока оценка на *Изследване на човешкия ум* във втория том на

Светът като воля и представа, пишейки, че: „Книгата на Томас Рид е много поучителна и заслужава да се прочете десет пъти повече от всичко написано в областта на философията след Кант, взето заедно“ (Шопенхауер, 2009: 33). Ясно е, че подобна характеристика не е случайна за Шопенхауер и има своите основания в обстойното разглеждане на тезите от книгата. Следвайки този ход на мисли, може непосредствено да изникне въпросът за причините, пораждащи този Шопенхауеров непосредствен интерес към шотландците.

Както вече се посочи, подобно споменаване основно на Рид и Браун и проблематизирането на тези от основните им трудове не се дължи на случайност или просто примерно наслагване от страна на Шопенхауер. Наясно сме, че всяко издание на неговите трудове, от една страна, съдържа преосмислени и допълнени тезите от системата, а от друга – проблематизация на съвременните източници в релация с изследваните проблеми. Всичко това е резултат от прецизността на немца по отношение на всяка една мисъл в основните му текстове. Затова и подобно идейно съотнасяне с шотландската философия може да изглежда до определена степен нерелевантно, но при един прецизен анализ виждаме, че основанията му са заложили от самия Шопенхауер, затова и единственото, което ни остава, е да изведем корените му, както и да направим опит да разберем до каква степен то се простира в рамките на теоретико-познавателните основания в системата на данцигския философ. Другата причина да бъдат проблематизирани по-обстойно концептите на Рид и Браун е недостигът на достатъчно изследвания върху шотландската философия в България. С изключение на Дейвид Хюм, който е емблематична фигура в модерната философска традиция, съвременниците му, както и последващите шотландски философи, остават „скрити“ за философската общност в Европа, което важи в най-голяма степен за Германия през осемнадесети век.

2. Хюмовата концепция за каузалността

В историко-философски план Дейвид Хюм изиграва основополагаща роля в генезиса на философската спекулация. Въпреки упреците и критиките, които получава заради тезите от *Трактат за човешката природа*, виждаме колко голямо въздействие има тази революционна с идеите си книга върху по-късното философстване, макар и в по-голямата си част в чисто критичен план.

Хюмовият скептицизъм представя пред философията собственото ѝ вътрешно саморазрушение и разграждане. Основите, върху които се гради човешкото познание, са деstrukтирани чрез съмнението. Изконните принципи в познанието, които с векове се приемат за непосредствено дадени, биват поставени под въпрос, с което неминуемо се вкарва съмнение в предпоставката им. След наречените с право „чудовищни“ тези на Хюм се изисква и полага преосмислянето на философския метод и изобщо основанията на цялата философска традиция.

Както вече се спомена, позицията на Имануел Кант е може би една от най-емблематичните по отношение на критическото осмисляне на радикалния Хюмов скептицизъм. Самият Кант признава в *Пролегомени*, че именно Хюм е този, който го буди от догматичната му дрямка, резултатът от това „пробуждане“ е критичното осмисляне на възможността за познание, с което се бележи началото на обрата във философската рефлексия, или осъществяването на т.нар. Коперникански преврат. В рамките на второто издание от дисертацията си, в параграфа, посветен на Хюм, Шопенхауер утвърждава тази важната роля на съмнението в контекста на генезиса на историко-философската мисъл. Така скептицизмът на Хюм е този, който поставя идеализма на Бъркли под въпрос и в този смисъл „освобождава“ философския терен за по-късната поява на трансценденталния идеализъм (Schopenhauer, 1847: 20).

Без никакво съмнение можем да заявим, че *Трактатът* се отличава с пълнота и дълбок размисъл върху всяка една теза в него. Съвсем в контекста на времето си Хюм прави опит да намери рационално обяснение за природата на всичко случващо се и заобикалящо човека. Изначалната предпоставка за което е приемането на емпиричното познание като критерий за истинност или опитът като единствен източник на познание. Оттук следва, че всичко, което човешкият ум може да възприеме, се свежда единствено до идеи и впечатления и именно в тях се корени целостта на нашето познание за заобикалящата ни реалност. Идеите, както посочва и Томас Хъксли, са единствено копия на впечатленията, претърпели определена трансформация в реда на свързването си (Huxley, 1879: 63). Така чрез въпросния *Copy principle* цялото ни познание се свежда до впечатленията, които получаваме за предмета. Следователно, изцяло в духа на скептицизма, за Хюм обектите са само това, което възприемаме от тях, и нищо повече, като по този начин рационалното обосноваване на реалността отвъд нашите впечатления се оказва невъзможно. Подобен тип феноменологизиране на познанието води до цялостното отричане на законите и необходимите принципи, обосноваващи всеки вид познание.

Коренът на Хюмовия скептицизъм обикновено се търси още в изначалните предпоставки. Пример за това е определянето на ума (*mind*) като нищо друго освен купчина или колекция от впечатления, което според Хъксли резултира в догматичност, предпоставена от грешни изначални аргументи (Huxley, 1879: 61).

Радикалната позиция за ограничеността на възможностите на познание се явява и основата за множеството критически нападки, продължили и до днес. Повод за критика става и разграничението, което Хюм прави в *An Inquiry Concerning the Human Understanding* по отношение на всички обекти на познанието, от една страна, като отношения на идеи (*relation of ideas*) и от друга, като факти (*matter of facts*)⁵⁾. Известното като „вилищата

на Хюм“ диференциране предпоставя и критичното осмисляне на индуктивния метод, който не може да се свърже нито с отношенията на идеите, които имат своята необходима априорна истинност по дефиниция и предполагат непротиворечивост⁶⁾, нито с фактите, изцяло лежащи върху емпиричното познание. От всичко това следва, че „индукцията не е валидна форма на разсъждение“ (Bunnin, 2004: 314).

Особеното отношение на шотландеца към основанията на фактите или реално съществуващото се крепи на обосноваване на навика или обичая (*custom*) като критерий, по който можем да очакваме дадено събитие в миналото да се повтори и в настоящия момент. Хюм е категоричен в това, че връзката между определени причини и следствия не е априорна и в този смисъл е единствено изводима от опита. Така навикът „е най-великият пътеводител в човешкия живот... без неговото влияние бихме били напълно неосведомени за всички факти (*matter of fact*), които са отвъд непосредствено представящото се на паметта и сетивата ни“ (Hume, 1894: 52).

Причините и следствията са сведени единствено до случващи се регулярно промени и действия върху обектите, които не могат да бъдат приети за всеобщи, тъй като тяхната изводимост е свързана само с опита. Каузалната връзка се определя като една от връзките между идеите, наред със сходството и близостта по време и пространство. Въпреки че причинно-следственото отношение е най-всеобхватно (Хюм, 1986: 71 – 72), то фактът, че тази всеобхватност се извежда отново чрез опита, остава непроменен. В този смисъл причинността се свързва с навика и поредицата от случващи се промени, което води до вярата в подобен ред на промени и увереността в това, че определено нещо ще се случи в бъдеще. Топологизирането на навика остава проблематично, от една страна, той е свързан с опита и емпиричното познание, а от друга, той е непосредствен, или както посочва Хюм: „Навикът действа преди още да сме успели да размислим“ (Хюм, 1986: 172). Обособяването на навика и ролята, която му придава, не са с цел да се изведе функцията му на абсолютен и истинен критерий при свързването на идеи, а напротив, той също „може да ни отведе до някакво неправилно сравнение на идеи“ (Хюм, 1986: 186).

Подлагане под съмнение на навика предопределя и всеки друг опит за обособяване на каквато и да е всеобща и необходима връзка по отношение на свързване на идеите. Заради радикалното скептично осмисляне обаче подобна необходима връзка се оказва невъзможна. По-късно обект на критика при Рид ще бъде именно особеното отношение на Хюм към невъзможността за рационално обосноваване на подобни връзки. Повод ще стане известният пример, който ясно показва колко дълбоко стига скептицизмът, или примерът за това, че слънцето ще изгрее – като навик, недоказуем рационално. Всички тези особено важат по отношение на каузалността и вярата като критерий за причинно-следствените връзки.

Хюм говори за необходими връзки или непроменливи връзки (*constant conjunction*), които обаче нямат принципните си основания в разума, нито са априори необходимо истинни връзки – напротив, те биват определени като такива, но на базата на опита, пораждащ навика и вярата в тяхната необходима поява⁷⁾, което, от своя страна, предпоставя и тяхната променлива същност.

Въпреки отрицанието на възможността за принципиране на подобни необходими връзки Хюм все пак прокарва на няколко места идеята за тайните или скрити сили, пораждащи определени промени между самите неща. Този проблем е обстойно анализиран от Джон Райт, който набляга именно на експликацията на непознаваемостта на тази сила, пораждаща самата промяна в ефекта. Хюм прави подобни релации не само по отношение на причинно-следствената връзка, но също така в контекста на извеждането на вярата, която се поражда от опита „с помощта на някаква тайна операция“ (Хюм, 1986: 173). Собствено Хюм не стига до ясно дефиниране на същността на подобна сила, която да служи с необходимост при отношенията между идеите, което обаче по-късно ще направи Томас Рид, наричайки ги активни способности, обосноваващи необходимо каузалността. Непознаваемостта на подобна сила при шотландския скептик е съвсем в реда на нещата, тъй като по необходимост не може да докажем рационално каквато и да е била сила или принцип, действащ върху обектите. В този смисъл единствено остава вярата в това, че определено действие ще се повтори, резултираща от анализа на предходните действия, които имат определена перманентна поява в миналото, и на базата на която можем да очакваме, че тези действия ще се появят и в бъдещето.

По отношение на същността на подобен вид сила, обособяваща връзката между причините и следствията, Райт извежда на няколко места в статията си определени части от диспута между Хюм и Хенри Хоум. Особено важно в случая е обяснението, което Хоум⁸⁾ дава на тези „тайни и непознати сили“. В есе върху тезите от *Трактата* той посочва, че „споменаването на тайни каузални сили от Хюм показва, че той е имал „идея“ за силата като свойство в телата“ (Wright, 2012: 126), което резултира и в обективното приемане на наличието на подобни сили. Въпреки беглата полемика, която Хюм осъществява, все пак не дава еднозначен отговор. По-късно Браун ще поеме по същия път в опита да обоснове неналичието на нещо, което да определя по необходимост връзката между причината и следствието, както и съвсем в реда на Хюмовите разсъждения ще приеме силата за качество на телата (Brown, 1835: 21 – 27).

Основните критични реакции срещу Хюмовия възглед за каузалността са резултат от извеждането ѝ изцяло на базата на опитното познание. Каузалният закон придобива смисъла на апостериорно следствие, в което Шопенхауер намира и ядрото на скептицизма на шотландеца. Още в първия том на *Светът като воля и представа* той пише: „Следователно нагледът предполага закона за причинността, от чието познание зависи всеки наглед, а поради това

и опитът в своите първоначални възможности, а не обратното, не познанието на закона за причинността зависи от опита, в което се състои скептицизмът на Хюм, опроверган едва тук“ (Шопенхауер, 2008: 125). Шопенхауер споменава Хюм на няколко места отново по отношение на опитната изводимост на каузалността, с което и се изчерпва до голяма степен интересът му към теоретико-познавателните концепти на шотландеца. Вниманието на немца се насочва основно върху религиозните съчинения на Хюм, на които той дава изключително висока оценка, както и върху неговото есе *За самоубийството*.

3. Каузалността – критиката на Томас Рид срещу Дейвид Хюм

На 26 април 1710 г. в Страчан се ражда Томас Рид, една година по-късно на същата дата в Единбург на бял свят се появява и неговият най-голям идеен противник – Дейвид Хюм. Шотландското просвещение може би не познава друг по-велик идеен сблъсък като този между Рид и Хюм. Както посочва Фрейзър: „Трактат за човешката природа“ е плашилото, което предупредило Рид за деструктивните последствия от предположението, че ние сме затворени в собствените си идеи“ (Fraser, 1898: 61).

Реакцията срещу Хюмовия скептицизм не идва веднага, Рид прекарва години в подготовка и обмисляне на тезите от *Изследване на човешкия ум*. Дори след като произведението е завършено, той изпраща няколко части от него първо на Хюм, след което го публикува⁹⁾.

В самия Предговор и посвещение към граф Джейм – канцлер на Абърдинския университет, Рид описва основните подбуди за появата на *Изследването* – а именно, съмнението в принципите на познанието, породено от скептичната философия на Хюм. Въпреки това той допълва, че подобни скептични учения имат за цел да „разравят дупките в човешкото познание, където са слабостите или грешките; и когато тези места са поправени, цялата сграда става по-здрава и солидна, отколкото е била преди“ (Reid, 1818: viii). В този дух Рид започва и *Изследването* – тезите на Хюм са подложени на стриктен анализ и критическо преосмисляне, целящо да изведе тяхната несъстоятелност. Всичко това става с помощта на изведения основен концепт за здравия разум, който служи като критерий при осмислянето на подложените преди това на скептична преоценка принципи на познанието.

Рид сравнява Хюмовия скептицизм с универсален философски потоп, който поглъща всички изначални и утвърдени принципи в познанието. На базата на това сравнение Фрейзър пише: „Благодарение на вдъхновението или откровението от това, което той нарече „здрав разум“ или „здрава преценка“, разглеждано като корен на всяко разбиране за човека и неговата среда, чрез него той направи последния си призив към всеобхватното съмнение на Хюм. Това бе скалата, върху която той застана в универсалния потоп“ (Fraser, 1898: 56).

Концепцията за здравия разум бързо придобива някои от своите най-верни последователи, за съжаление обаче популяризирането на този иновативен концепт остава някак скрито за философската публика отвъд Острова. В контекста на преодоляването на една радикална скептична позиция философията на здравия разум си поставя за цел не само да намери и проправи път в полето на познанието, но и да намери път, който е „осветен“ от априорната необходимост и истинност на ясни и адекватни принципи, ръководещи човешкото познание. Тъй като самият Рид започва своята философия с предпоставките на Хюм, то пред здравия разум се поставя задачата да проблематизира и да критикува всички изначални концепти, взети и извеждани за непосредствени истини в продължение на векове философски мисловен генезис.

В резултат на цялото това преосмисляне в *Изследването* се започва именно с утвърждаването на важноста на философския език, който за Рид експлицира във всеки един период иновативните концепти по особен и уникален начин. Затова и езиковият инструментариум на философията зависи в голяма степен от доминиращото за времето учение, в този смисъл всяка нова теоретизация трябва да прибегне към употребата на нови термини и изрази, за да може да експлицира адекватно идеите си. Следователно, трябва да се осъществи критика на властващите понятия, с което в полето на философията на ума да се освободи място за нови концепти. Подобно кристализиране на философския езиков апарат предполага обособяване на множество нови философски системи, експлициращи напълно различни и иновативни тези. Една здрава философия в контекста на Ридовото ѝ експлициране трябва да обособи собствено термините и понятията, с които ще борава, и именно чрез ясното им дефиниране да постави своите нови идеи. Ако подобна философия обаче борава с вече остарели и наложени термини, то тя никога няма да се откъсне от тяхното догматично експлициране и в този смисъл не би могла да достигне до собствени изводи и резултати.

На базата на тези нови термини философията на ума цели да намери основите, върху които се държи всяко едно познание или изначалните му принципи. В този аспект Рид използва много адекватна метафора, сравнявайки ума с химик, който черпи материалите си от природата, но при тяхната преработка, смесване и разбъркване крайният продукт е толкова различен, че не може по никакъв начин да разберем какво е било изначалното му състояние. В този смисъл философията на ума се стреми да достигне именно тези изначални състояния, изконни природни принципи, обосноваващи всичко съществуващо, но „е от изключителна трудност за ума да се върне обратно по пътя на собствените си стъпки и да проследи тези операции, които той е възприел веднага щом е започнал да мисли и действа“ (Reid, 1818: 23). Именно заради това изначалната предпоставка, с която започва шотландецът, е обособяване на най-очевидните и лесни за всеки един ум операции.

Достигането до изконните първи принципи на познанието се оказва за Рид не само трудна, но и много коварна задача. Основна трудност пред всяка нова система се явява предходната, която, вече приета, би попречила за достигането до „изчистените“ от предразсъдъци изначални принципи. Както отбелязва и Джеймс Маккош: „според Рид философията е била повече ранявана, отколкото промотирана от гения на своите изследователи“ (McCosh, 2011: 136). Така Рид открива основната грешка в учението на Бъркли в това, че той приема предпоставките в познанието, заложили преди това от Декарт, Малбранш и Лок¹⁰). В този смисъл, чрез доближаването до тези първи принципи философията на ума трябва да диференцира себе си от всички историко-философски наслагвания, които биха могли да попречат на адекватното разбиране на същността и инвариантността на подобни априорни истини. В този аспект основата се явява началото, а при Рид то се търси при най-явните източници на разбиране, респ. петте сетива.

Идеята за сетивата ни дава изначалната рефлексия за необходимостта от универсални и необходими принципи, които да бъдат основа за всяко разсъждение, както обобщава и Фрейзър: „Разпознаването на факта, че петте сетива по някакъв начин ни водят до осъзнаването на това, което нито е преходно усещане, нито идея за усещане, а нещо независимо от мен самия и нещо, което ще продължи да съществува, след като аз като индивид престана да съществувам – това разпознаване на външния свят е за Рид ключът към всяка сериозна философия“ (Fraser, 1898: 64).

Целта при изследването на петте сетива е да се диференцира нагледът от сетивността, като основната задача, която Рид си поставя, е да обоснове тезата, че сетивността никога не може да ни даде нагледа сам по себе си. Основното разграничение, което шотландецът прави и с което Шопенхауер напълно се съгласява, е за диференцията между усещането (*sensation*) и възприятието (*perception*). Рид концептуализира усещането като условие за възприятието, но като такова то никога не „встъпва“ във възприятието (Seth, 1885: 93), в този смисъл се експлицира и диференцията между познание и чувство.

В същността си *Изследване на човешкия ум* се появява с идеята да преосмисли скептичните основания, но въпреки тази изначална интенция Рид достига до съждения, които дават база за утвърждаване на една според него здрава философия, крепяща се на истини, изводими непосредствено от всяко съзнание. В този аспект, *Изследването* поставя само началото в утвърждаването на философията на здравия разум, след него идва тритомникът *Есеята върху интелектуалните способности на човек* (*Essays on the Intellectual Powers of Man*). В тритомника се започва с очертаването на изначалната пропаст в познанието, която за него не може да бъде преодоляна – пропастта между материалния свят и интелектуалния. Следователно това, което е между тялото и ума, е нещо, за което ние нямаме никакво познание (Reid, 1797a:

х). Шотландецът дори и не се опитва да обоснове тази празнина, за него тя е нещо, което не може да бъде познато и в този смисъл не може да бъде обект за изследване на една здрава философия.

В рамките на тритомните *Есета* на Рид здравият разум и вярата в него са теоретизирани откъм своята непосредственост за всяко едно съзнание. Те са *self-evidential truths* и като такива, доказването им е излишно. Именно в това се изразява и безусловната вяра в здравия разум. Рид също така спори, че като необходими истини те не могат да бъдат изказани в сегашния момент, тъй като не принадлежат на него, затова и тяхната изказуемост е невъзможна по време. Необходимостта на тези принципи предполага и тяхната абстрактност, те по необходимост не се отнасят към даден факт, нито са сводими и изказуеми в определено време (Reid, 1797b: 264 – 265).

Още в *Изследването* се поставя за цел извеждането на основите, върху които се крепи човешкото познание – това, разбира се, става поетапно и с цел обосноваване на най-малките и очевидни елементи, обособяващи възможността за познаване, изхождайки от опита. Опитът, в този, смисъл поставя всяко познание, а опитното познание се обособява от ролята на петте сетива. Данните от петте сетива ни дават изначалния материал на познанието, а достоверността на този материал е потвърдена непосредствено като истина на здравия разум. Според Ерик Лундешад основата на Ридовото учение за здравия разум се състои точно в непосредствеността на вярата в сетивата, като тази вяра по никакъв начин не може да бъде оправдана или доказана, затова и тя се приема като напълно непосредствена. В този ред на мисли, трябва да има и други подобни мнения и убеждения (*beliefs*), които, взети заедно, сформират това, което Рид нарича „здрав разум“ (Lundestad, 2008: 176).

В цялата си съвкупност истините на здравия разум са напълно недоказуеми и като такива, могат да се приемат за непосредствена основа на всяко познание, докато опитът за тяхното доказване би довел единствено до скептицизъм. В първия том на *Есетата* Рид приема, че „тяхното доказателство не е демонстративно, а интуитивно“ (Reid, 1797a: 37), като във втория том допълва, че освен върху интуиция някои от принципите на здравия разум почиват също така и на аргументи (Reid, 1797b: 238). Изначалното обособяване на принципите на здравия разум като интуитивно постигаеми се изменя с цел да се обособи и тяхната диферентна природа – здравият разум не е единна структура и единен априорен принцип, а напротив – съвкупност от такива принципи.

В рамките на *Hamilton and Reid: Theory of Perception* Александър Фрейзър прави опит да систематизира и експлицира основните идеи във философията на здравия разум между Томас Рид и Уилям Хамилтън, в есето той определя здравия разум по следния начин: „Като понятие от науката метафизика, здравият разум извежда тези идеи и убеждения, които са основни за човека, разглеждан като интелектуално и морално създание. За съществуването на

подобни оригинални убеждения се предполага, че човек е способен да събира познание от опита; но те сами по себе си не са изградени от материалите на опита. Рефлексивната индукция може да ги наблюдава и систематизира, но самите те не са влезли в ума в резултат на тази индукция“ (Fraser, 1856: 102). Тъй като самият Рид не посочва точно определение за здравия разум, то формулираното от Фрейзър ни дава съвсем ясна представа за това какво се разкрива в рамките на термина. Същественото е, че в случая се обособява също така ролята на човека като морално същество, което е и една от основните теми, занимаващи Шотландското просвещение, както и по-късната шотландска философия на деветнадесети и двадесети век. Фрейзър обвързва понятието и с диференцията, която Самюел Колеридж прави в *Aids of Reflection* (1825) между разсъдък и разум. В противоположност на разсъдъка, чиято функция е изцяло свързана с обработката на материалите, идващи от опита, „разумът е силата на универсалните и необходими убеждения, източникът и субстанцията на надсетивните истини, имащи своята доказуемост сами по себе си“ (Coleridge, 1840: 211). Релацията, която Фрейзър прави, е свързана с категоризирането на разума като божествен и инспириран и в този контекст при Колеридж по функциите си той се доближава много до това, което Рид приема за здрав разум (Fraser, 1898: 148).

Една от основните, но и най-проблематични части във философското учение на Рид, е тази, засягаща каузалността. Тя се явява и една от най-разискваните от последователите на Рид, тъй като, на пръв поглед, се отрича възможността за каузалност в природата въобще. Каузалността е дефинирана и като „ахилесовата пета“ (Benbaji, 2003: 1) във философското учение на шотландеца, което е резултат от отричането на познанието на причините за случващото се в природата. На пръв поглед, подобен възглед изглежда радикален. Същията на идеята за причините (*causes*) в природата се обосновава от шотландеца чрез диференцията между природните закони и причините. За да може да добием ясна представа какво всъщност представлява каузалността и нейната съотносимост към природните феномени, първо трябва да се изведе ролята на т.нар. от Рид активни способности (*active powers*), както и към какво те са отнесени.

Както се посочи преди, философският език е от особена важност при обособяване на нови концепти, затова и при опит за анализиране на закона за каузалността Рид осъществява критика на езика по отношение на базисните термини в релация с каузалността. Именно в това се състои и объркването, което спхожда много от анализаторите му по отношение на това, което той извежда като причина (*cause*). Замисълът на Рид е да обособи активните или действени способности като основа на каузалните връзки, за тази цел те са присъщи единствено на създания, разполагащи с разбиране и воля. Ако можем да мислим каузалността, то тя трябва винаги да бъде мислена в контекста

на активните способности и в този смисъл – като неприсъща на природата. Затова и Рид е категоричен в тезата си, че каузалност в природата не може да има. Подобна теза може да напомни до голяма степен и за алтернативно продължение на скептицизма на Хюм, затова и тя бива подложена на множество критики и отхвърляне. Нима не е здравият разум този, който най-ясно сочи към причинността в природата? Според Рид това не е случаят, причинността е изменчивост, а тази изменчивост е причинена от нещо. Според шотландеца нейната причина е мислещо и искащо същество, затова и както ще допълни Хагит Бенбаджи: „тъй като природата няма нито воля, нито разум, следва че няма и каузалност в природата“ (Benbaji, 2003: 3), или по-скоро дори да има каузалност, то тя не може да бъде позната.

Изначално, при опита за определяне на ролята на каузалността виждаме, че могат да бъдат диференцирани два вида каузалност – в природата и каузалност като проява на активните способности. За съжаление, Рид не изяснява напълно природната каузалност, а набляга единствено на диференцията между законите в природата, пораждащи определени изменения, и това, което във философията „погрешно“ се е приемало за причина на тези изменения. Ако може да се мисли подобен вид обособяване, то в крайна сметка стигаме отново до два рода причини. Както стана ясно, за Рид причина може да бъде единствено нещо разумно и волево – от една страна, по отношение на природните изменения това ще бъде Бог като скрита причина, а от друга, това ще бъде човекът в контекста на активната способност.

По същество критиката на Рид по отношение на каузалността в природата е насочена към самото разбиране на термина „причина“. Тласъкът към подобно отхвърляне е на базата на неправилното разглеждане на природните закони като причини за определени природни феномени. Затова и изводимостта на каузалността от опита е напълно недопустима. С оглед да преодолее Хюмовия скептицизъм в рамките на *Есетата* Рид отива по-далече от своя съвременник. Целта, която си поставя, е да обособи съществуването на вид интелектуална каузалност, която се отнася единствено към действията на дадено разумно, волево същество и неговото отношение към природата. Той приема, че всяка промяна в природата трябва да има причина, този казус е първи принцип и като такъв, е неизводим от опита, той е необходима истина, а „опитът остава ням пред това, което е необходимо“ (Reid, 1797c: 31).

Във втория том на *Светът като воля и представа* Шопенхауер уточнява, че Рид е бил на мнение, „че познанието на закона за причинността се основава върху самия характер на познавателната ни способност“ (Шопенхауер, 2009: 51), което без никакво съмнение затвърждава неговата стойност на всевалиден закон на познанието. Рид експлицира закона за причинността като част от познавателната способност на човек, защото той сам по себе си няма нужда от доказване, характерът му на всевалиден закон е безусловен.

Така каузалността е напълно диференцирана от опитното познание и в този смисъл не може да се обвързва по никакъв начин с него. В приложените от Александър Фрейзър части от писмата на Рид през 1785 г. в едно от тях той пише следното: „Материята не може да бъде причина за нищо, може само да бъде инструмент в ръцете на истинската причина“ (Fraser, 1898: 121), а под „истинска причина“ Рид визира божествената воля, която по същността си е винаги разумната воля.

Важното допълнение, което Рид прави тук, е, че причината, пораждаща определени промени в природата, е винаги скрита. Изначалната, или Първата причина, за случващото се в природата винаги е отвъд нашето познание, тя е тайна, доколкото ние не можем да я познаем. В този смисъл за Рид ние познаваме единствено законите, чрез които тя оперира в природата. Отново с цел критика на Хюм Рид взема за пример гравитацията, или „най-великото откритие на естествената философия“, като посочва, че „авторът на това откритие е бил наясно, че не открива истинска причина, а само закон или правило, според което непознатата причина оперира“ (Reid, 1797c: 45). Именно с това се обособява и твърдението, че каузалност в природата не може да има, или по-скоро не и това, което се е разбирало като каузалност в естествената философия. Отричането ѝ предпоставя на своя страна разглеждането на природните закони и утвърждаването на тяхното познание, така ние познаваме единствено следствието, промяната, която встъпва в природата и действа чрез определени общи максими, докато истинската причина за тяхната поява не може да бъде достигната, тъй като е отвъд границите на познанието.

В главата за *Първите принципи на необходимите истини*, намираща се във втория том от *Есета*, Рид разделя първопринципите по отношение на науките, които представят. Така той започва от първите принципи, които могат да се нарекат граматически, следват логическите аксиоми, математическите аксиоми, изначални морални принципи, както и аксиоми на вкуса по отношение на изящните изкуства. Последният вид са наречени *Първопринципи на метафизиката*. В този смисъл, той обръща внимание най-вече на три от тях, тъй като са подложени на съмнение от страна на Хюм. В случая ни интересува вторият, който е свързан с каузалността, или че всяко нещо, което започва да съществува, трябва да има причина, която да го предхожда (Reid, 1797b: 306). Рид анализира детайлно начините, по които можем да мислим подобно твърдение, стигайки отново до три типа утвърждаване по отношение на причинността. Първо – като мнение, за което нямаме никакво доказателство, и второ – като доказуемо по директен начин, т.е. емпирично доказуемо на базата на опита, който имаме за определени причини и следствия. Рид отрича възможността и на двата начина, като първият „би сложил край на философията, на религията и на цялото мислене“, а вторият чрез индуктивното съждение се оказва невъзможен за доказване. Третият начин, който Рид приема за экс-

pliciране на каузалния закон, е като *self-evidential truth*, т.е. утвърждаването на неговата недоказуемост и непосредственото му приемане за аксиома в познанието, или с други думи – принцип на здравия разум (Reid, 1797b: 307). Съгласно последното ние мислим и случващото се в природата, т.е. приемаме за истина на здравия разум съществуването на една първопричина, която обаче остава винаги скрита, докато това, което познаваме, е начинът, по който тя оперира в природата.

Тази идея не е иновативна, нито предполага някакво по-различно отношение към каузалността, новото в случая е проблематизацията на самия термин „причина“ и опита за неговото диференциране в рамките на отнасянето му към природата. Важно е и разграничението, което се прави по отношение на законите в природата и на причината за тези закони. Оригиналният концепт, който Рид представя, е свързан с това, което нарича активни способности. Както се посочи преди, именно те са в основата, върху която той ще експлицира каузалността. Насоката, която шотландецът поема, е подчертаването на термина „сила/способност“ (*power*)¹¹ и това, което в обикновения език се разбира под този термин. В рамките на *Essays* не е дадена точна дефиниция на активните способности. Поставената цел е да се зададат граници, в които самото понятие работи, както и да се експлицира общата идея за способност такава, каквато човек я има непосредствено в съзнанието си.

В този смисъл, „способността не е обект на външните ни сетива, нито е обект на съзнанието ни“ (Reid, 1797c: 7), тя не е също така операция на ума, затова и не може да я познаем, тя е напълно несъзнавана, единственото, което познаваме от нея, е операцията или ефектът, който предизвиква. Въз основа на това Рид извежда, че способността е качество, което не може да съществува без даден субект, и в този смисъл тя е качество на разумен и волеви субект (Reid, 1797c: 11). Способността, в този смисъл, винаги поражда дадени промени, затова и той напълно отрича възможността за пасивна способност такава, каквато Лок я описва. Така „човешката сила може да бъде предизвикана единствено от волята и ние не може да мислим предизвикването на някаква активна способност без волята“ (Reid, 1797c: 37). От посоченото следва, че причината и следствието са релевантни на действията на активната способност. Според Рид действието е напрегането на *active power*, а като такова, то поражда определени промени, тези промени са следствия/ефекти, а това, което ги предизвиква – причини. (Reid, 1797c: 12 – 13). Именно с това се обобщава и идеята за каузалността според шотландеца и оправдаването на нейната априорна изводимост в противовес на Хюмовия скептически резултат, експлициращ опитното ѝ обосноваване.

Концептът за здравия разум се появява в полето на философията като една от поредните реакции срещу скептическите тези на Хюм, но във възможността си той експлицира изцяло нов поглед върху необходимите принципи на

познанието и неговите граници. Здравият разум изначално служи за критика срещу всяко скептично учение, занимаващо се с изконните принципи на човешкото познание. Интересното в случая е, че философията на Рид, експлицираща ролята на здравия разум, започва именно от съмнението. Той се съгласява, че философията твърде дълго приема за даденост принципи, за които ние не можем да сме сигурни дали реално действат в процеса на познанието. В този смисъл, здравият разум използва някои от методите на скептицизма, за да изведе именно тези изначални априорни принципи, чиято необходимост е напълно безспорна, а от друга страна, именно чрез тяхното обособяване като самодостатъчни такива служи за критика срещу същия този скептицизъм.

Самият Томас Рид не ни оставя едно точно и ясно определение за границите на здравия разум, както и какво всъщност представлява той¹²⁾. От всичко казано дотук става ясно, че той е смятал определени термини и понятия, битувачи в съзнанието на индивида, за очевидни и като такива, тяхното непосредствено определяне бива прието за истинно. Оттук следва, че всеки подобен термин, достатъчно ясен за всяко едно съзнание, няма нужда от философска спекулация, която да обособи и начертае нови негови смисли и да обособи рамките, в които то действа и работи. В случая ролята на философската спекулация е да го отличи като термин, битуващ в съзнанието на всеки един индивид, чийто априорен смисъл е зададен и обоснован по истинност от здравия разум.

Въпреки оригиналната и силна позиция на бащата на философията на здравия разум осемнадесети век не се оказва благоприятен за подобен тип философстване. Здравият разум остава „затворен“ в рамките на северната част на Острова, където придобива някои от своите верни последователи, но не успява да се откъсне от локалната си топологизация. Малко по-късно, през деветнадесети век, започва своеобразно възраждане на интереса към философията на здравия разум – било то и в някои аспекти в чисто критически план. Така шотландската философия по времето на Шопенхауер може своеобразно да се раздели на два основни лагера – критици на Рид и философията на здравия разум и нейни защитници¹³⁾. Примерите за това са много – съвсем основателно може да се твърди, че именно в средата на деветнадесети век в Шотландия учението на бащата на здравия разум започва да изплува и да заема мястото, което заслужава. Преиздадените с бележки и коментари трудове на Рид от сър Уилям Хамилтън (1846) са показател за възвръщането на интереса към философията на здравия разум, както и по-късно излезлият труд върху философията на Рид от Александър Кембъл Фрейзър.

Множество други философи, творили по времето на Рид и малко след него, попадат в категоризацията на философи на здравия разум. Най-очевидният пример за това е Адам Фъргюсън (1723 – 1816), въпреки идейните различия с философията на здравия разум той бива често причисляван към тази фило-

софска парадигма. Фъргюсън е един от най-оригиналните за времето си философи, що се отнася до социалните измерения на учението му, но и често засенчван от популярността на своя сънародник Адам Смит. Фъргюсън оспорва яростно тезата на Томас Хобс за това, че изначалното човешко състояние е на война, и посочва, че при прогреса може да има състояния на терминиране, но те не обособяват човешката природа, а само описват определен неин етап на развитие (Ferguson, 1915: 197 – 213). Още преди Фридрих Ницше да положи волята за мощ (*Wille zur Macht*) като основен творчески нагон у човека, Фъргюсън извежда принципа на съвършенството (*principle of perfection*) (McCosh, 1874: 259) като основен двигател както в генезиса на човешката история, така и в развитието на човешкото познание.

От своя страна, критиците на Рид не остават на заден план, най-явната и тежка критика срещу философията му отправя не кой да е, а ученикът на Хамилтън – Джеймс Фериер (1808 – 1864). Идеализмът на Фериер не може да приеме реализма на здравия разум. Именно затова и основните критически бележки на шотландеца са насочени пряко към философията на Рид. На здравия разум Фериер противопоставя трикратната структура на всяка една спекулация: първо, като теория на познанието (епистемология), второ – като теория на незнанието (*theory of ignorance*), и последно – като теория за битието (онтология)¹⁴). Въпреки иновативните си идеи Фериер бива значително пренебрегван от по-късните изследователи на шотландската философия, което е пряк резултат от това, че името му се свързва основно с критиката към Рид, а не със собствено философските му възгледи.

Следващият известен критик на философията на здравия разум и Ридовата теория за каузалността е Томас Браун (1778 – 1820), който въпреки краткия си живот успява да придобие популярност във философските среди. Това е пряк резултат от опита му да обоснове някои от Хюмовите тези, както и да опровергае и критикува философията на здравия разум.

4. Каузалността – Томас Браун и Дейвид Хюм

Браун е третият поред шотландски философ, към когото Шопенхауер се обръща при проблематизацията на каузалността в по-късните си съчинения. Той използва основно четвъртото издание на Брауновия труд *Изследване на връзката между причина и следствие*¹⁵), за да отличи различията между Брауновите възгледи за каузалността от тези на Рид. Томас Браун се съгласява и подкрепя Хюмовия възглед по отношение на това, че между причината и следствието няма нищо друго, а те са просто неизменна поредица от редуващи се antecedenti и следствия, което подтиква и критиката на Шопенхауер.

Във второто издание на дисертацията немският философ посочва, че Браун не се е справил „зле“ с проблема за каузалността, но не е успял да открие и изведе най-важната характеристика на причините, а именно, че те са също така

промени. Същественото тук е извеждането на Шопенхауеровата идея за причината като своеобразна промяна. Според Браун всяка една причина (*cause*) в своята най-пълна дефиниция представлява това, което непосредствено предполага някаква промяна и което, съществуващо в определени сходни условия, е и винаги ще бъде непосредствено следвано от подобна промяна (Brown, 1835: 12; 20). За разлика от Браун, както и повечето шотландски философи, утвърждаващи промяната като свойство на ефекта или следствието (*effect*), то Шопенхауер приравнява и двете до промени. В този смисъл, всяка една причина е промяна, с което се предпоставя и въпросът за предходната промяна, породила въпросната причина, и така до безкрайност, с което се сменя възможността за експлициране на една възможна първопричина (Schopenhauer, 1847: 36 – 37). Именно в това се състои и основната критика на Шопенхауер по отношение на причинно-следствената връзка при Браун.

В рамките на *Изследването* Браун прави опит да намери среден път между ученията на Рид и Хюм, но въпреки съгласието си с определени Ридови тези, той все пак подлага философията на здравия разум на жестока критика. Подобно схващане е в резултат на влиянието, което самият Хюм оказва върху младия шотландец. Въпреки диферентната природа на тези учения – от една страна, скептичната рефлексия на Хюм, а от друга, Ридовата философия на ума, затвърждаваща ролята на здравия разум, Браун заимства и от двете в опита си да експлицира релацията между причината и следствието. Критиката към Рид е съвсем явна, но на места се вижда как Браун прибегва именно към философията на здравия разум, за да опровергае някои от скептичните тези на Хюм. Както ще отбележи и Джеймс Маккош, Браун се разграничава от Хюм в точния и основополагащ момент при теоретизацията на каузалността, респ. при определянето на принципа, според който познаваме каузалната връзка. За разлика от Хюм, според когото тази релация е изводима от опита като навик, с което се предпоставя и скептицизмът, Браун преодолява този скептичен елемент, полагайки интуитивната вяра в основата на познанието на каузалността, „с което се прикрепя към школата на Рид“ (McCosh, 1874: 321). Подобен частичен афинитет към Ридовата философия е несъмнено резултат от философията на учителя на Браун – Дъгалд Стюарт¹⁶⁾, приятел и последовател на Рид и школата на здравия разум.

В рамките на *Наблюдения върху природата и насоката на доктрината на г-н Хюм, касаеща връзката между причина и следствие*¹⁷⁾ Браун се опитва да опровергае възгледа за радикалността на Хюмовия скептицизм. Целта, която си поставя, е да обоснове т.нар. чист скептицизм (Brown, 1806: 39), както и да диференцира силните и слабите страни от скептичното учение на Хюм. В този аспект е основополагаща включената критика на Рид. Според Браун бащата на философията на здравия разум експлицира погрешно някои от тезите на Хюм, с което непосредствено предпоставя неразбирането на скептика в

последващите философски концепти, черпещи тезите си от Ридовите трудове и критиката им върху Хюмовото разбиране за каузалността.

Въз основа на изследваните тези Браун извежда и анализира някои основни пропозиции, експлицирани от Хюм. По отношение на самата връзка между причина и следствие тук ни интересува следното: *първо*, че причината и следствието не могат да бъдат открити *a priori*. *Второ*, че дори след опитното познание на връзката между причина и следствие тази връзка не може да бъде открита в разума и *четвъртата* пропозиция: вярваме, че връзката на причината и следствието съществува едва когато тяхната обичайна връзка ни е позната (Brown, 1806: 47; 80; 121) или вече сме придобили навик за релацията между определени феномени.

Целта при разглеждането на първата пропозиция е критика на опитната изводимост на каузалността, но също така и утвърждаване на неизменната поредица от феномени с оглед критическото извеждане на понятието *сила*. В този аспект той критикува проблематизирането на идеята за сила, изводима единствено от промените, случващи се в ума. Така той утвърждава, че колкото тези промени са изводими априори, то те също така са изводими и апостериори. Шотландецът критикува погрешното експлициране на силата, като априори зададена с оглед на волята като феномен на съзнанието, диференциран от всеки друг. На базата на последното Браун посочва, че волята не е нищо друго освен желание като всяко друго и в този смисъл, не можем да я мислим диферентно от всеки друг клас желания. Подобно разбиране на несъзнаваната проява на волята води до приемането на силата като феномен на съзнанието без нейната материална обособеност, в което Браун намира и корените на догматичното мистифициране на термина (Brown, 1806: 79).

В *Изследването* той достига още по-далече, като определя силата (*power*) за присъща на предмета и в този смисъл чисто физически обосновава, че понятието *сила* по нищо не се различава от качество (*quality*) и свойство (*property*), заключавайки, че трите термина са синоними и се отнасят по еднакъв начин към предмета (Brown, 1835: 21 – 26). Именно с това за Браун се затвърждава и неизменната поредица от предпоставки и следствия, следвайки Хюмовите разсъждения. Така, „ако причината е А, а следствието е В, няма по необходимост трето нещо X, което да обосновава реда, според който А е следвано от В“ (McCosh, 1874: 321). Тук най-ясно се вижда и контрастът при определяне на значението на термина *power* и диферентната му експликация при Рид и Браун.

В този контекст *power* става един от най-проблематичните термини, занимаващи шотландската просвещенска философия и по-късно шотландския деветнадесети век. Именно чрез експликацията на понятието и задаването на неговите граници се цели предпоставяне на идеята за релацията между причината и следствието – като силата/способността (*power*) се разполага в това „между“, което непосредствено ги свързва. За разлика обаче от Хюм

и Браун Рид не само че отрича напълно възможността за познание на активните способности чрез опита, но и извежда причината като резултат от дадено действие, упражнено от активната способност, която остава напълно *несъзнавана* и в този смисъл – диферентна сама по себе си на причината и следствието. В този аспект се откроява и идеята за *несъзнаваната* причина, пораждаща всички промени, като по Рид тя е също така изначалният *несъзнаван* тласък, *предопределящ* всяка промяна.

БЕЛЕЖКИ

1. В първото издание от 1813 г. под номер 23 коментарът върху Браун липсва. Вж: Schopenhauer, 1813: 41 – 44.
2. Релацията, която се прави между Шопенхауер и Рид, е по отношение на диференцията между възприятие и усещане. Вж: McDermid, D. J., *The Sensation/Perception distinction in Reid and Schopenhauer*, – in: *Reid Studies* 4, 2003, pp. 3 – 17 и Guyer, P., *Schopenhauer, Reid and Kant*, – in: *A Companion to Schopenhauer*, (ed. Vandenabeele, B.), 2012, Blackwell Publishing, UK, pp. 25 – 205. В друга статия в бележка под линия Дъглас Макдермид също така извежда незаинтересованото отношение на пост-кантианци по отношение на шотландските мислители и главно Рид. Там Макдермид пише: „с изключение на Шопенхауер (сърдечен почитател)“, вж: бел. 1 от McDermid, D., *Thomas Reid on Moral Liberty and Common Sense*, – in: *British Journal for the History of Philosophy* 7 (2), 1999, p. 275.; Друг пример е и главата върху „*Scottish Philosophy Abroad*“, част от сборника „*Scottish Philosophy in the Nineteenth and Twentieth Centuries*“ на учредителя на Международното общество за шотландска философия – Gordon Graham. Там Шопенхауер също се споменава в релация с Рид и Браун. Вж: Graham, G., (ed). (2015). *Scottish Philosophy in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Oxford University Press: UK и Graham, G. (2014). *Scottish Philosophy in Europe*, в: сп. *Философия*, 3/2014. Аз Буки: София, с. 231 – 238. Също така, Вж: Hamlyn, 1999: 18, 19, 56. Рид е бегло споменат отново по отношение на разграничението, което прави между усещане и възприятие.
3. Показателна за това е една бележка, в която Фрейзър посочва, че литературата, отнасяща се към шотландската метафизика, все още се събира и преглежда и историята ѝ тепърва ще се пише (Fraser, *Scottish Metaphysics: Theory of Causation*, in: *Essays in Philosophy*, 1856, p. 125).
4. За по-подробно изследване върху връзката между някои от тезите на Рид и Кант виж: Seth, A., 1885, *Lecture V – Reid: Sensation and Perception*, pp. 72 – 105 и Seth, A., 1885, *Lecture IV – Reid and Kant*, pp. 106 – 145.
5. Вж: Hume, D., *An Inquiry concerning the Human Understanding*, in: *The Philosophical Works of David Hume*, Vol. IV, 1894, p. 30; Hume, D., *Treatise of Human Nature*, in: *The Philosophical Works of David Hume*, Vol. I, 1894, p. 123.

6. Като такива обаче, за Хюм те не ни дават ново познание.
7. Затова и Стивън Мъмфорд определя Хюмовата идея за constant conjunction като „каузалност без необходимост“, вж. Mumford, 2011: 76.
8. Заключението на Хоум може също така да се дължи и на собствените му усилия да утвърди значението на интуитивните принципи.
9. В отговор на изпратената част от *Inquiry into the Human Mind* на 25 февруари 1763 г. Хюм похвалва стила на Рид и предлага няколко критически бележки върху главата *За зрението* (On Sight). Малко след това, на 18 март същата година, Рид изпраща отговор, в който изказва огромната си благодарност за изказаните предложения, в писмото той също така пише: „Винаги ще приемам себе си за Ваш ученик в метафизиката. По тези проблеми научих от вашите трудове повече, отколкото всичко друго, написано накуп. Вашата система е не само последователна във всички свои части, но също така съвсем основателно изведена от принципи, обичайно приети от философите; принципи, които никога не бих си помислил да поставям под въпрос, докато не видях заключенията, които извеждате от тях в *Изследване върху човешката природа*, и по този начин се усъмних в тях. Ако тези принципи са солидни, вашата система трябва да устои; а дали те са такива, или не, ще бъде съдено най-добре, след като представите на бял свят цялата система, която ще израсне от тях...“ (Robinson, 1961: 131 – 133).
10. Reid, T., 1818, p. 33-36 /Sect. V. Of Bishop Berkeley – the Treatise of Human Nature – and of Scepticism.
11. Терминът „power“ в контекста, който го употребява Рид, може да се преведе също така като „сила“. Тъй като Рид въвежда „power to fly“; „power to reason“, което на български се превежда „способност за...“, тук се използва терминът „способност“. Въпреки това „power“ може да се преведе във философското значение на термина „сила“, тъй като в контекста на активните сили представя единен концепт, експлициращ възможността за определени последващи действия, така активната сила/способност е несъзнаваният изначален тласък, който предизвиква дадени и вече встъпили в познанието ефекти.
12. Това е и една от причините за появата на множество критики на Рид. В литературата върху философията на здравия разум се разпростира тенценцията към оспорване и критика на самия термин, който използва Рид – „здрав разум“. Андрю Сет посочва, че терминът е подвеждащ и често се приема неговата ежедневна употреба, с което се отдалечаваме от изначалния философски смисъл, заложен от Томас Рид в него. Вж: Seth, 1885: 107.
13. Тук трябва да се отбележи, че множество от съвременниците на Рид поемат по пътя на теологичното обосноваване на здравия разум и неговите религиозни проекции. Най-явен пример за това е James Oswald и излязлото през 1766 г. съчинение „An Appeal to Common Sense in behalf of Religion“. Други приемат учението за здравия разум, но го експлицират по различен начин. Пример за това са философските учения на James Beattie (1735 –

- 1802) и Dugald Steward (1753 – 1828). Първият от които следва Аристотеловата диференциация между разум и истини на здравия разум, като под здрав разум се визира единствено „способност, според която възприемаме самодостатъчни истини“ (McCosh, 1874: 237).
14. Теория за незнанието, или theory of ignorance (agnoiology) е иновативен концепт, представен за първи път от Ферьер като опозиция на всичко, което може да бъде познато. Ферьер въвежда и т.нар. от него закон за незнанието, според който може да има незнание единствено за това, което има възможността да бъде познато. Вж: Robinson, 1961: 240 – 258, приложението от Ферьер: What a System of Philosophy is; The Primary Law or Condition of All Knowledge; Ignorance and the Law of Ignorance; What Absolute Existence is.
15. Brown, T. (1835). *Inquiry into the relation of Cause and Effect*. Fourth Edition. London: Henry G. Bohn.
16. Тук е уместно да се спомене за критичното отношение на Шопенхауер към Стюарт, за когото във втория том на *Светът като воля и представа* той саркастично пише: „За да не разхищам хартия за него, ще кажа само накратко, че той е принадлежал към многото философи, постигнали нежелано признание благодарение на благоразположението на приятелите си“ (Шопенхауер, 2009: 87), като тук Шопенхауер визира именно Томас Рид.
17. Observations on the nature and tendency of the Doctrine of Mr. Hume concerning the relation of Cause and Effect.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Хюм, Д. (1986). *Трактат за човешката природа*. София: Наука и изкуство.
- Шопенхауер, А. (2008). *Светът като воля и представа*. Т. 1. София: Захари Стоянов.
- Шопенхауер, А. (2009). *Светът като воля и представа*. Т. 2. София: Захари Стоянов.
- Benbaji, H. (2003). Reid on Causation and Action. In: *Journal of Scottish Philosophy*, 1 (1), pp. 1 – 19.
- Brown, T. (1806). *Observations on the nature and tendency of the Doctrine of Mr. Hume concerning the relation of Cause and Effect*. Edinburgh: Mundell and Son.
- Brown, T. (1835). *Inquiry into the relation of Cause and Effect*. Fourth Edition. London: Henry G. Bohn.
- Bunnin, N.; YU, J. (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. USA: Blackwell Publishing.
- Cartwright, D. (2005). *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: The Scarecrow Press, Inc.

- Coleridge, S. (1840). *Aids of Reflection*. Burlington: Chauncey Goodrich.
- Ferguson, A. (1915). Of Man's Progressive Nature. In: *Selections from the Scottish Philosophy of Common Sense*. Chicago: The Open Court Publishing Company, pp. 197 – 213.
- Fraser, A. C. (1856). Scottish Metaphysics: Theory of Causation. In: *Essays in Philosophy*. Edinburgh: W.P. Kennedy, pp. 121 – 198.
- Fraser, A. C. (1898). *Thomas Reid*. Edinburgh: Oliphand Anderson & Ferrier.
- Guyer, P. (2012). Schopenhauer, Reid and Kant. In: *A Companion to Schopenhauer* (ed. Vandenabeele, B.), UK: Blackwell Publishing, pp. 25 – 205.
- Hamlyn, D. W. (1999). *Schopenhauer: The Arguments of the Philosophers*. London: Routhledge.
- Hegel, G.W.F. (1896). Lectures on the History of Philosophy. Vo. III, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- Hume, D. (1894a). Treatise of Human Nature. In: *The Philosophical Works of David Hume*. Vol. I. Edinburgh: Adam and Charles Black.
- Hume, D. (1894b). An Inquiry concerning the Human Understanding. In: *The Philosophical Works of David Hume*. Vol. IV. Edinburgh: Adam and Charles Black.
- Huxley, T. (1879). *Hume*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Lundestad, E. (2008). The Necessity of Pragmatism: Overcoming the Stalemate of Common Sense. In: *The Journal of Scottish Philosophy*, 6(2), pp. 175 – 187.
- McDermid, D. (2003). The Sensation/Perception distinction in Reid and Schopenhauer. In: *Reid Studies* 4, pp. 3 – 17.
- McDermid, D. (1999). Thomas Reid on Moral Liberty and Common Sense. In: *British Journal for the History of Philosophy*. 7 (2). New York: Routledge, pp. 275 – 333.
- Mumford, S., Anjum, R. (2011). Fundamentals of Causality. In: *Information Knowledge Systems Management*, 10/2011, IOS Press, pp. 75 – 84.
- McCosh, J. (2011). The Scottish Philosophy, as contrasted with the German. In: *The Journal of Scottish Philosophy*. 9.2/2011, pp. 135 – 148.
- McCosh, J. (1874). *The Scottish Philosophy, Biographical, Expository, Critical. From Hutcheson to Hamilton*. New York: Robert Carter and Brothers.
- Reid, T. (1797a). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Vol. I, Dublin.
- Reid, T. (1797b). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Vol. II, Dublin.
- Reid, T. (1797c). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Vol. III, Dublin.

- Reid, T. (1818). *Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*. Edinburgh: Anderson and Macdowall.
- Robinson, D. (1961). *The Story of Scottish Philosophy*. New York: Exposition Press.
- Schopenhauer, A. (1813). *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Rudolstadt.
- Schopenhauer, A. (1847). *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Frankfurt am Main: Joh. Christ. Hermann'sche Buchhandlung.
- Seth, A. (1885). *Scottish Philosophy – A comparison of the Scottish and German answers to Hume*. Edinburgh: William Blackwood and Sons.
- Wright, J. (2012). Scepticism, Causal Science and "The Old Hume". In: *The Journal of Scottish Philosophy*. 10.2/2012. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 123 – 142.

SCOTTISH PHILOSOPHY AND SCHOPENHAUER. INTERPRETATIONS OF CAUSALITY

Abstract. The analysis of causality in Schopenhauer's conceptualization of the representative model of knowledge presupposes the mentioning of two significant representatives of the Scottish reaction against Hume's skepticism, namely Thomas Reid and Thomas Brown. The goal of this paper is to explicate some concrete ideas from both of their theoretical systems in relation to the critique of Hume's notion of causality and later their interpretation in Schopenhauer's philosophy.

✉ **Dr. Atanaska Cholakova**
South-West University "Neofit Rilski"
66, Ivan Michailov Str.
2700 Blagoevgrad, Bulgaria
E-mail: a_cholakova@swu.bg