

А. С. БОГОМОЛОВ

АНГЛИЙСКАЯ
БУРЖУАЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ
XX ВЕКА



ИЗДАТЕЛЬСТВО

«МЫСЛЬ»

МОСКВА

1973

1 ФБ
Б 74

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

0151-145
Б $\frac{004}{(01)-73}$ 16-73



Издательство «Мысль», 1973 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Книга, предлагаемая вниманию читателя, входит в серию работ, посвященных критическому анализу современной буржуазной философии в ведущих капиталистических странах. Замысел серии объясняет тот факт, что автор разделил материал, рассматривавшийся в его монографии «Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма», выпущенной издательством «Мысль» в 1964 г., на две части, посвященные английской и американской философии соответственно. При этом была произведена радикальная переработка, и читатель, знакомый с работой 1964 г., без труда увидит, что, несмотря на сохранение важнейших теоретических выводов, ряд существенных для понимания предмета формулировок претерпел значительные изменения, почти вдвое увеличен список цитированной литературы за счет книг, недоступных или неизвестных ранее автору, а также появившихся за последние годы.

Ограничение предмета анализа английской философией вызвало сложности в анализе материала, противоположные тем, которые пришлось преодолевать в ранней работе. Современная философия в странах английского языка (*english-speaking countries*) выступает как определенное единство, гораздо более тесное, чем то, о котором можно говорить применительно к буржуазной философии XX в. в целом, хотя последнее также, несомненно, имеет место. Язык, эта, говоря словами К. Маркса, «непосредственная действительность мысли», обуславливает известную общность культуры, в том числе и философской. Не стесняемый языковыми различиями широкий обмен профессорами между университетами Англии и США приводил и приводит к тому, что видные английские философы находят в США благодарную (или,

как Бертрам Рассел, неблагодарную *) аудиторию и иной раз навсегда переселяются за океан, внося свой «вклад» в печально знаменитую, а после второй мировой войны и просто губительную для английской культуры «утечку мозгов». То же отсутствие языковых различий приводит к тому, что сколько-нибудь значительные научные — в том числе и философские, не говоря уже о художественной литературе, — произведения тут же становятся известны в стране-контрагенте. Общеизвестна деятельность с конца XIX в. крупнейших издательств, имеющих свои отделения и издающих книги одновременно по обе стороны океана.

Но еще более важна идейная общность английской и американской философии, которые развивались под определяющим воздействием традиций британского эмпиризма и сенсуализма, в источнике своем связанных с именами Бэкона и Локка. Переработанные впоследствии в духе субъективно-идеалистического феноменализма Беркли и Юма, они привели в XIX в. к рождению наиболее влиятельных и в наше время течений английской и американской философии — позитивизма и неопозитивизма, прагматизма, неореализма и других разновидностей «реалистической» философии. Не менее важным, особенно для формирования персонализма и персоналистического абсолютного идеализма, было влияние традиций Шотландской школы и различных теистических течений английской мысли.

Все это уже в достаточной степени объясняет, почему возникающие и развивающиеся в Англии философские школы быстро находят отклик в США, и наоборот. Так, абсолютный идеализм, сформулированный в Англии Т. Х. Грином, Ф. Брэдли и другими в 70-х годах прошлого века, имеет свой американский эквивалент в философии Дж. Ройса уже в 80-х годах; американский прагматизм

* В 1938 г. Бертрам Рассел был приглашен на должность профессора городского колледжа в Нью-Йорке, однако затем приглашение было отменено по причине «безбожия» маститого философа. Суд, куда он обратился, признал произведения Рассела «развратными, непочтительными, ограниченными, похотливыми, чувственными, сладострастными, сексуально возбуждающими, эротоманиакальными, неискренними и лишенными морального характера» (цит. по: 107а, стр. 12. Здесь и далее цитируемые произведения обозначаются номером, под которым они стоят в списке цитируемой литературы в конце книги, с указанием тома многотомных изданий и страницы).

быстро получает отражение в «гуманизме» Фердинанда Шиллера; неореализм Дж. Э. Мура моментально подхватывается «шестью реалистами» в Соединенных Штатах и т. д.

Правда, по мере приближения к нашим дням такое выделение в качестве единого целого даже англо-американской философии становится все более сложным. Приход к власти фашизма в Германии, «аншлюс» Австрии, вторая мировая война принудили многих ученых и философов континентальной Европы перебраться в Соединенные Штаты (меньше в Англию), и миграция идеологов сопровождалась миграцией идеологий. Конечно, не все они находят себе почву и приживаются в новых условиях. Не прижились в Англии и США ни неогегельянство немецкого образца в духе Й. Кона, З. Марка или Р. Кронера, ни экзистенциализм, который Ф. Хайнеман попытался взрастить на оксфордской почве. Однако Венский кружок, члены которого после насильственного «аншлюса» Австрии (или накануне его) рассеялись по свету, прекрасно вписался в систему философских школ США и Англии, так что Ф. Вайсмана и Р. Карнапа, Г. Бергмана и Г. Райхенбаха можно скорее считать английскими или американскими философами, чем австрийскими или (как последнего) немецкими. А эволюция неопозитивизма как течения попросту не может быть прослежена на почве какой-либо одной из стран — Англии, Австрии и США.

Но это уже более существенная трудность, преодолеть которую можно лишь написанием общей истории буржуазной философии последнего столетия, — задача, еще ожидающая решения*. Те же трудности, о которых шла речь выше, могут быть в известной степени преодолены или по меньшей мере сглажены тем, что австрийский неопозитивизм рассматривался нами в монографии «Немецкая буржуазная философия после 1865 года» (см. 18), на которую мы и будем по мере необходимости ссылаться. Вскоре после настоящей работы автор предполагает

* Первым значительным шагом в этом направлении, если не считать кратко освещения современной буржуазной философии в пятом и шестом томах «Истории философии», вышедших в 1961 и 1965 гг., стала книга «Современная буржуазная философия», выпущенная в 1972 г. Издательством Московского университета под редакцией проф. Ю. К. Мельвиля, проф. И. С. Нарского и автора настоящей книги (см. 76).

издать также книгу об американской философии XX в. Этим будет обеспечено и определенное единство точки зрения на развитие буржуазной философии как в англоязычных странах, так и в странах немецкого языка.

Но конечно, единство буржуазной философии XX в., как составной части буржуазной идеологии в целом, прежде всего обусловлено общностью ее социальных источников, социальных интересов буржуазии различных стран и наличием у современного капитализма общего врага — мирового пролетарского движения, интернационального по своему существу и единого по своей идеологии. Противоборство буржуазной и социалистической идеологий — где явно, а где скрыто и подспудно — красной нитью проходит через всю историю философии последнего столетия. Не будучи в состоянии проследить это противоборство в деталях, поскольку для этого необходима отдельная большая работа, автор пытался наметить основные философские проблемы, вокруг которых разворачивается борьба.

Как и вся буржуазная философия XX в., английская философия отличается большой разнородностью, отсутствием четких границ между отдельными течениями. Не менее показательна широта проблематики, охватывающей самые различные отрасли философского знания в рамках одного и того же течения или учения. В настоящей работе, как и в других своих книгах, автор сосредоточивает внимание на проблемах теории познания, логики, онтологии («метафизики»), преимущественно под углом зрения диалектики как логики и теории познания, если выделить философский аспект, который соответствует данному кругу проблем в философии марксизма. Именно в этом плане, отвечающем научным интересам автора, представляется возможным наиболее плодотворно провести критический анализ многих проблем английской идеалистической философии XX в. и в то же время способствовать выяснению некоторых теоретических проблем марксистской философии. Социальные, аксиологические и другие концепции — осветить их в пределах одной книги нет никакой возможности — затрагиваются лишь в связи с выяснением некоторых сторон социального содержания философских учений.

При всех неудобствах рассмотрение английской и американской философии в отдельных монографиях даст

возможность более развернуто проследить различия между ними. В предисловии хотелось бы сказать об этом несколько слов. В отличие от английской философия США развивалась под угнетающим воздействием *религии*. Ф. Энгельс писал во введении к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке», что в Англии второй половины XIX в. господствует скептицизм в вопросах религии и агностицизм в качестве религиозно-философской концепции непознаваемости божества, «хотя он еще и не считается «первосортной вещью», вроде английской государственной церкви, стоит все же в отношении респектабельности почти на одной ступени с сектой баптистов и во всяком случае рангом выше «Армии спасения»» (1, т. 22, стр. 302). В Соединенных же Штатах тесная связь между колледжем и семинарией, восходящая ко времени первых колонистов, среди которых более или менее грамотными (в том числе и философски) были только священники, наложила специфический отпечаток на всю интеллектуальную жизнь. Не удивительно, что видный историк американской мысли Моррис Р. Коэн вынужден был отметить, что американская философия до самого недавнего времени подчинена была «либо практическим делам, либо практике религиозного утешения» (50, стр. 277). Выше мы упоминали оценку трудов Б. Рассела американскими святошами, — оценку, не отвечающую действительности ни на йоту, даже если пользоваться официальными стандартами современной буржуазной морали.

В то же время следует отметить одну примечательную особенность английской и американской мысли. Часто говорят, что идеология североамериканской нации отличается сугубо деловым характером, выраженным, в частности, в ходячих фразах: «Он стоит миллион» вместо «У него миллион», «Вы выглядите на десять тысяч долларов» или «В бога мы веруем, а остальное — наличными». Но ведь то же самое писал Кант в своей «Антропологии» (1798) об англичанах: «Торговый дух обнаруживает известную модификацию своей гордости, которая употребляет различные слова для своей собственной оценки. Англичанин говорит: «Этот человек стоит миллион»» (42, стр. 171). То же отмечали Г. Гейне в «Лютеции» и Ф. Энгельс в «Положении рабочего класса в Англии». Порожденный этим антиинтеллектуализм в смысле крайне

низкой оценки интеллектуального труда характерен не только для США наших дней. Им отличалась и Англия, о которой Джон Стюарт Милль писал: «Некогда Англия стояла во главе европейской мысли. Где стоит она теперь? Спросим общего мнения Европы. Слава Англии покоится на ее доках, каналах и железных дорогах. В интеллектуальном отношении она отличается только некоторым родом солидного здравого смысла, свободного от экстравагантности, но также чуждого и возвышенных стремлений» (162, т. I, стр. 96—97).

В наше время даже многие буржуазные авторы начинают понимать, что упомянутые особенности национального характера и идейной жизни не принадлежат в своих источниках именно *национальному* своеобразию. «...То, что некогда называлось «британским», а позже «американским», указывает не на какую-то национальную черту, но на характер определенной степени развития в сверхнациональном общем процессе», — пишет, например, западногерманский историк философии Л. Маркузе (154, стр. 7). Он не отмечает, правда, что этот «сверхнациональный общий процесс» есть на деле процесс *капиталистического* развития. А следовательно, можно сказать, что и духовная жизнь общества в ее существенных чертах в известной степени подчинена тому закону, о котором применительно к экономике говорил К. Маркс: более развитая страна показывает менее развитой картину ее собственного будущего.

В ходе изложения конкретных проблем истории философии нам придется более подробно сравнивать английские философские течения с их американскими «родственниками». Однако одно необходимо отметить с самого начала — это весьма показательное изменение политических тенденций в Англии и США. В прошлом столетии для политического строя этих крупнейших носителей англосаксонской «свободы» было характерно почти полное отсутствие военщины и бюрократии. Их сходство в этом отношении было обусловлено тем, что до самого начала XX в. там просто не было необходимости в создании централизованного бюрократического государства с его атрибутами — чиновничеством и постоянной армией. Такое государство возникает в борьбе против феодального абсолютизма. Но в Соединенных Штатах таковой существовал — в колониальный период — лишь в качестве

внешнего привнесения и был уничтожен в войне за независимость. В Англии же он потерпел крушение еще в XVII в. «Блестящая изоляция» Британии на протяжении почти всего XIX в. и «доктрина Монро» в США позволили им не держать постоянной армии и довольствоваться сравнительно немногочисленным чиновничьим аппаратом, основной функцией которого в Англии была к тому же внешняя и колониальная политика, а в США — федеральные отношения. Не удивительно, что здесь расцветает фритредерство с его принципами «свободной игры» (*laissez — faire*), свободы предпринимательства и торговли в экономике, «административного нигилизма» и «гражданского мира» в политике.

Однако в XX в., когда капитализм перешел в империалистическую стадию своего развития, этим иллюзиям быстро наступил конец. «В особенности же империализм... — писал В. И. Ленин, — показывает необыкновенное усиление «государственной машины», неслыханный рост ее чиновничьего и военного аппарата в связи с усилением репрессий против пролетариата как в монархических, так и в самых свободных, республиканских странах» (3, т. 33, стр. 33). На этой основе разворачивается жестокая борьба между либерально-буржуазной идеологией, стремящейся сохранить былые идеалы, и идеологией империалистической, отражавшей потребности и социальные запросы монополистической буржуазии.

В. И. Ленин писал, что в результате первой мировой войны и Англии и США «скатились вполне в общеевропейское грязное, кровавое болото бюрократически-военных учреждений, все себе подчиняющих, все собой подавляющих» (3, т. 33, стр. 38). Смягчаясь в период между войнами, эта тенденция привела в идеологии к многообразным вариантам «государства благоденствия», первые наброски которого появляются еще в XIX в. Центральным их элементом является признание необходимого вмешательства государства во все стороны общественной, а в определенной степени и личной жизни граждан. На практике же эта тенденция породила «welfare state» с «warfare state», «государство благоденствия» с «военным государством» (см. 38, стр. 256 — 270). И этот процесс был скрытой основой некоторых сугубо философских, абстрактных споров, продолжавшихся целые десятилетия.

Таковы в обобщенном виде некоторые из важнейших особенностей развития английской философии последнего столетия. Мы постараемся в ходе изложения выявить, как конкретно сказываются они на теоретическом содержании ее направлений и школ.

Несколько слов о характере изложения. Автор счел возможным сохранить использованный в своих прежних книгах способ создания очерков теорий, выдвинутых крупнейшими представителями главных направлений английской философии. Несмотря на определенные его недостатки, в первую очередь связанные с тем, что при этом не учитываются или учитываются недостаточно те боковые линии, ответвления, тенденции в рамках школы, которые очень важны для анализа направлений дальнейшего *развития* той или другой школы, течения философии, мы выигрываем в целостности анализа, опирающегося на живое целое взглядов отдельного, притом оказывающегося центральным для того или иного направления, мыслителя. Хотя книга посвящена английской буржуазной философии XX в., автор полагает необходимым дать общую характеристику идейно-философской ситуации в Англии второй половины XIX в., без чего многие моменты последующей философской эволюции могут оказаться неясными.

Автор считает приятным долгом отметить, что он имел возможность опираться на выводы, содержащиеся в трудах советских и зарубежных философов-марксистов А. Ф. Бегиашвили, Б. Э. Быховского, Б. Данэма, Д. Ю. Квитко, М. Корнфорта, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского, В. С. Швырева и др., а иногда и полемизировать с их выводами. Автор критически использовал также ценный фактический материал и отдельные выводы, содержащиеся в трудах философов, не разделяющих марксистского мировоззрения.

Большую и ценную помощь оказало автору обсуждение ряда теоретических вопросов, затронутых в его книгах, на кафедре истории зарубежной философии философского факультета Московского университета. Неоценимым было также содействие в получении необходимой литературы со стороны Научной библиотеки МГУ и Книжного отдела АН СССР и лично Н. Х. Ивановой и А. Д. Гейко, которым автор приносит свою глубокую благодарность.

ИДЕЙНАЯ БОРЬБА В АНГЛИЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ И ЕСТЕСТВОЗНАНИИ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

Знаменитое выражение Гегеля — «Сова Минервы вылетает только в сумерках» — можно признать верным только в самом общем виде. Конкретный анализ идейной борьбы в любой исторический период показывает, что мы, как правило, имеем дело с довольно пестрым конгломератом философских учений, обладающих бóльшим или меньшим влиянием, зарождающихся или отмирающих, характерных для того строя, который идет к упадку или только зарождается. Философские учения нелегко классифицировать по времени их возникновения и существования, особенно в наши времена, когда всемирно-исторические перемены совершаются на глазах одного поколения. Если же человек, на глазах которого они произошли, является *идеологом*, то он или переживает существенную эволюцию, вынужденный отказаться от прежних взглядов, пересмотрев их коренным образом, или же, если он к этому не способен, остается при прежних мнениях и, не желая примириться с новым, доживает свой век, оставаясь в плену у прошлого. Собственно, в таком положении оказалась вся буржуазная идеология перед лицом победы социализма сначала в одной стране, а затем и в целом ряде стран, образующих ныне социалистическую мировую систему.

Ту же картину, хотя и в несравненно меньших масштабах, мы наблюдаем в английской философии второй половины XIX в., когда на смену доминирующему капитализму приходит империализм. Хотя эта смена и происходила в недрах одного и того же общественного

стройка — капитализма, она существенно повлияла на мировоззрение господствующего класса. Можно без преувеличения сказать, что вторая половина XIX в. (начиная с 60-х годов в особенности) была периодом постепенной выработки предпосылок, а затем и первых систем идеологии империализма, вытесняющих идеологию доминирующего капитализма, содержание которой в Англии определялось лозунгами «свободной торговли», буржуазного индивидуализма и «административного нигилизма». Таково социально-политическое содержание идейной борьбы, протекавшей в рамках буржуазного мировоззрения в период, когда формируется империализм — эта высшая и последняя стадия развития капитализма.

Идейное содержание этой борьбы — острая полемика между тремя основными идеологическими течениями: естественнонаучным материализмом, позитивизмом и теистической философией, выступавшими в различных вариантах и комбинациях. С одной стороны, естественнонаучный материализм и позитивизм с их верой во всемогущество науки и абсолютную истинность ее наличных результатов выступали единым фронтом против устаревшей и в высшей степени реакционной философии теизма. С другой — позитивизм, который под маской «научности» протаскивал субъективно-идеалистическую, феноменалистическую теорию познания, подрывал материалистические основы естественных наук и основанного на них мировоззрения, толкая ученых на путь агностицизма. Тем самым он выступал как фактический союзник теизма, и сторонники последнего не без удовольствия констатировали, что позитивизм в своей глубокой основе есть мистицизм. Наконец, философы-теисты, как и некоторые из естествоиспытателей, склонных к религиозности, пытаются использовать науку — а точнее, возникающие в ее рамках идейные трудности — в целях защиты религии. Определяющим для идеологии XX в. событием явилась революция в естествознании на рубеже прошлого и нынешнего веков. Именно она, как показал В. И. Ленин, определила лицо буржуазной идеологии XX в. в отношении ее гносеологических оснований.

Мы увидим, каким образом в последней трети XIX в. на этой основе складываются первые идеалистические концепции, составившие предпосылку и важный элемент империалистической идеологии, — абсолютный идеализм

и прагматизм, вслед за которыми и в полемике с которыми рождаются английские реалистические школы, персонализм, неопозитивизм.

1. ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ XIX в.

*Естествознание
и философия* Естественнаучный материализм XIX в., родиной которого была Англия, опирался на невиданный расцвет естествознания. Физика, химия, биология сделались центральными областями знания и средоточием открытий, немедленно становящихся в центр мировоззренческих споров. Первое место занимает здесь физико-химическое учение об элементарных частицах материи — атомах, разработанное Дальтоном, Праутом, Фарадеем. Из умозрительной философской гипотезы атомистика превратилась в обоснованную и подтвержденную экспериментально научную теорию. Открытие Дальтоном закономерности атомистики (постоянство состава химических соединений, простое кратное соотношение вступающих в соединение количеств вещества, закон несозидаемости и неразрушаемости химических элементов); сведение Праутом химических элементов к системам атомов водорода; сформулированные Фарадеем основные законы электрохимии, логически приводившие к идее элементарного электрического заряда, — все это подводило к мысли о том, что мир состоит из неделимых элементарных частиц — атомов, к сочетанию и перераспределению которых могут быть сведены все процессы и явления природы.

Крупнейший представитель английского естественнонаучного материализма Томас Гексли так оценивал значение атомистической теории. В отличие от атомистической гипотезы Демокрита, центральным моментом которой было признание неделимости атомов и существования пустоты, ценность нового атомизма состоит «в допущении, что в пределах, обеспечиваемых средствами нашего анализа, материальные тела состоят из определенных мельчайших масс, каждая из которых, насколько могут идти процессы физического и химического деления, может рассматриваться как единица, имеющая практически постоянную индивидуальность. Как человек является

единицей социологии... так и такая мельчайшая масса есть единица физико-химической науки, которая при любых данных обстоятельствах действует как целое» (147, т. I, стр. 69).

Приведенные слова были написаны Гексли в 1887 г. Несмотря на признававшуюся им возможность дальнейшего деления атомов, он писал, что «физико-химическая наука имеет явную тенденцию к сведению проблем мира бесконечно малого, как она свела уже проблемы бесконечно большого мира, к вопросам механики» (147, т. I, стр. 74 — 75). Тем более явной была эта тенденция — тенденция *механицизма* — в более ранний период.

Второй основой естественнонаучного мировоззрения стало открытие закона сохранения и превращения энергии. Как и атомистика, закон сохранения энергии формулировался вначале в виде натурфилософских гипотез, в виде учения о тепле как форме движения (Ф. Бэкон, Р. Бойль), в знаменитом положении Декарта о божестве, который сохраняет в материи равное количество движения. Постоянство количества движения получило экспериментальное подтверждение в трудах М. В. Ломоносова, затем Лавуазье. Но XIX век достиг большего: было открыто *превращение* энергии из одного вида в другой со строгой эквивалентностью этих превращений. Именно превращение форм движения, а не количественное их постоянство есть то новое, что принесла физика XIX в. Она доказала этим не что иное, как *единство* движения, единство «сил природы».

С этой точкой зрения закон сохранения и превращения энергии означал важнейший шаг в обосновании материального единства мира: не только мир состоит из однородных материальных частиц, но и «силы», направляющие движение этих частиц, суть различные формы единого универсального движения.

Дальнейший шаг к обобщению и углублению естественнонаучной картины мира был сделан в результате открытия клеточного строения живых тел — открытия «атомов» живой материи. Оно привело к убеждению, что рост и развитие живых организмов совершаются по одному закону и что живые организмы, прежде рассматривавшиеся как уникальные творения «высшей силы», на деле глубоко родственны. За открытием сходства структуры организмов не замедлило последовать учение о ге-

петическом родстве биологического мира, т. е. о единстве происхождения живых организмов. Поскольку это учение охватило происхождение человека, круг замкнулся: от мельчайших известных нам частиц, атомов, и до человека и общества — вся природа есть одно связное, изменяющееся и развивающееся целое.

Окончательно подвело к этому выводу учение Дарвина о происхождении видов. Его воздействие на умы состояло в первую очередь в том, что оно изгнало телеологию из той области, где она до Дарвина прочно удерживала свои позиции, — из понимания органического мира. Объяснив целесообразность животных и растительных организмов с точки зрения *existing causes*, ныне существующих и наблюдаемых причин, Дарвин опрокинул прежнюю телеологию.

Объяснение — в принципе — происхождения человека сначала в труде Т. Гексли «Место человека в природе» (1863), а затем в книге Дарвина «Происхождение человека» (1871) явилось логическим выводом из дарвинизма, встретившим яростное противодействие церковников.

Дарвинизм глубоко раскрывает диалектику развития биологических видов: повторение развития вида в эволюции индивида (закон Мюллера — Геккеля) при одновременной необратимости процесса эволюции (закон Доло); центральное понятие дарвинизма — «борьба за существование», несмотря на наличие в нем элементов мальтузианства, фактически раскрывает противоречивые отношения организмов между собою и к окружающей среде; заключения о прогрессивном развитии органического мира, о качественных изменениях, возникающих в ходе этого развития, логически вытекают из учения великого англичанина. Правда, сам Дарвин не всегда ясно формулирует эти выводы. Диалектика воплощается в дарвинизме не всегда осознанно, противоречиво, а своими мировоззренческими обобщениями Дарвин не хотел бы «задевать чье-либо религиозное чувство», восхищаясь жизнью «с ее различными силами, изначально вложенными творцом в одну или в незначительное число форм» (33, стр. 584, 591). И все же дарвинизм стал одним из краеугольных камней естественнонаучного материализма, — сомнения в этом быть не может.

Влияние этих открытий естествознания XIX в. огромно. Все более широкие круги интересуются научной ли-

тературой, популярными лекциями, сопровождавшимися, как правило, демонстрацией опытов. Английский физик и философ-спиритуалист О. Лодж горько сетовал на то, что труды ученого-материалиста Геккеля хорошо встречаются «массами мыслящих читателей, особенно среди способных ремесленников нашей страны» (59, стр. 15). А ведь последнее — воздействие материалистической теории на массы трудящихся, мыслящего пролетариата — всегда пугает буржуазного идеолога. . .

А вот еще одно свидетельство. В 1874 г. вышел в свет памфлет У. Мэллока (прославившегося впоследствии своими антисоциалистическими писаниями) «Новая республика, или Культура, вера и философия на английской даче». Памфлет изображает беседу между английскими философами, теологами, учеными и дилетантами о культуре, вере и философии. Под личинами героев памфлета — Сторкса, Стоктона, Герберта, Дженкинсона, Саундерса — английский читатель легко угадывал Т. Гексли, Дж. Тиндаля, Дж. Рескина, теолога и философа Йовета, математика и философа Клиффорда. Однажды утром собравшиеся слушают проповедь д-ра Дженкинсона. Наука, сетует он, находится ныне в конфликте с религией. «Мы не можем без трепета открыть филологическое обозрение или услышать о научном эксперименте. Мы — свидетели дискуссий, привлечших сейчас такое внимание общества, относительно животного автоматизма (намек на статью Гексли «О гипотезе, что животные суть автоматы и ее истории». — А. Б.) и чудесных результатов, которые в последние дни раскрыли нам опыты над живыми существами. Лягушка, у которой удалили половину мозга, разрушила больше теологических замков, чем смогут когда-либо отстроить снова все доктора церкви с их целыми мозгами» (152, стр. 81—22). И это показательно: теолог признает торжество науки над религией, победу первой в идейном конфликте*. Но фактически речь шла о торжестве естествонаучного материализма.

* Может удивить упоминание «д-ра Дженкинсона» о филологическом обозрении как источнике опасности для религиозного мировоззрения. Речь тут явно идет об известной проблеме «Библия и Вавилон» — открытии памятников древней письменности, поставивших под сомнение аутентичность библейских рассказов.

Открытия естествознания XIX в. нашли свое обобщение в гносеологических принципах естественнонаучного материализма. В наиболее систематической форме они были сформулированы Томасом Гексли. «Вся физическая наука, — пишет он, — начинается с некоторых постулатов. Первый из них — признание объективного существования материального мира. Этим допускается, что явления действительности имеют «субстрат» из протяженной, непроницаемой, подвижной материи, которая являет свойство, известное как инерция. Второй постулат — признание всеобщности закона причинности: ничто не происходит без причины (то есть необходимого предшествующего условия), и состояние физической Вселенной в любой данный момент есть следствие ее состояния в любой предшествующий момент. Третий постулат состоит в том, что законы природы постоянны, будучи справедливы для любого времени» (147, т. I, стр. 60—61).

Перед нами не что иное, как гносеологические принципы естествознания XIX в. В своей основе это верные положения теории познания материализма. Однако естественнонаучный материализм принимает их, во-первых, без критического анализа, как свои исходные постулаты. Во-вторых, он не анализирует их точного значения. Между тем элементарный анализ раскрывает в них две стороны. Сформулированные Гексли постулаты содержат как общефилософские принципы, сохраняющие свое значение для всякого, в том числе и современного, материализма, так и специфическое содержание, заимствованное из конкретных и исторически ограниченных естественнонаучных теорий XIX в. Так, в первом постулате мы обнаруживаем и материалистическое признание объективного мира, и механистическое по существу сведение свойств материи к протяженности, непроницаемости и инерции. Иначе говоря, вместо философской категории *материи* мы имеем дело с естественнонаучным понятием *вещества*, как оно мыслилось XIX веком. Во втором постулате закон всеобщности причинных связей дополняется «лапласовским» пониманием детерминизма, причем игнорируются все те элементы, которые вводит в понимание причинности диалектика: необходимость и случайность, вероятность, взаимодействие и т. д. Наконец, третий по-

студат рождает тенденцию к абсолютизации именно *уже открытых* законов: раз они сформулированы наукой, они приобрели абсолютную мировоззренческую значимость.

Поэтому естественнонаучный материализм глубоко противоречив в своих гносеологических основаниях. Поскольку он опирается на науку XIX в., он кажется неопровержимым. Но в перспективе, в тенденции он обречен, ибо, превратив конкретно-научные, исторически ограниченные представления науки XIX в. в необходимую составную часть своей гносеологии, естественноисторический материализм создал предпосылки для своего крушения. Строя свои теории в соответствии с достигнутым в то время уровнем физического, химического, биологического, физиологического знания, он стоял на позиции механистической картины мира. Логика его рассуждений такова: если весь мир состоит из неизменных атомов и если все изменения в конечном счете сводятся к их перемещениям в пространстве, то мир подчинен законам механики. Абсолютная самоидентичность атомов подразумевает их эквивалентность, как и обратимость всех изменений. Возникновение вещей — соединение атомов, уничтожение — распадение их сочетаний. С этих позиций логично сказать, что все изменения в мире — это кажущиеся изменения, не вносящие в мир ничего нового. Время как объективная форма существования материи принимается, таким образом, во внимание только в виде математической функции и по существу сбрасывается со счетов.

Перед нами *абстракция*. Приложимая и совершенно законная в механике, она, будучи приложена к миру в целом, искажает действительное положение вещей. Превращенная в методологический принцип, она становится основой *метафизического* метода и метафизической картины мира.

Ф. Энгельс, давший в «*Анти-Дюринге*» общую характеристику метафизического метода, показал его историческую необходимость и в то же время его историческую ограниченность. Так в середине XIX в. он оказывался анахронизмом. Уже теория развития в приложении к органическим существам показывает необратимость изменений органического мира. Применительно к миру неорганическому необратимость его изменений была доказана — *mutatis mutandis* — С. Карно (1824); в середине

прошлого века Р. Клаузиус обобщил это положение во втором начале термодинамики. В нашу задачу не входит анализ исторически сменявшихся истолкований последнего с точки зрения необратимости процессов развития (см. 52, гл. 5; 65, разд. II, гл. 3). Достаточно отметить, что необратимость процессов, происходящих во Вселенной, все чаще становится аргументом против механистической картины мира и в пользу «разумного руководства» Вселенной. И метафизическая трактовка обратимости законов природы, вырастающая из признания принципиальной сводимости всех изменений к пространственному перемещению, оставляет естественнонаучный материализм по существу безоружным перед идеализмом.

*Томас Гексли
и агностицизм*

Смутно видя недостатки естественнонаучного материализма, многие ученые пытались дать какое-то более основательное философское осмысление выводов естествознания. Принимая гносеологические принципы естественнонаучного материализма в качестве «рабочих принципов», они зачастую отвергают их «метафизические», т. е. мировоззренческие, импликации. По этому пути пошел, в частности, Томас Гексли. Под влиянием философии Юма, которой он даже посвятил небольшую книжку, он стал на позиции агностика. Как ни странно, исходным пунктом его агностицизма было... признание всеислия науки, безгранично расширяющей поле своего действия, прогресс которой «во все века означал и ныне, более чем когда-либо, означает расширение области того, что мы называем материей и причинностью, и сопутствующее изгнание из всех областей человеческой мысли того, что мы именуем духом и самопроизвольностью» (147, т. I, стр. 159).

Говоря об открытиях естествознания, Гексли непримирим к тем, кто хотел бы принизить их значение, противопоставив им религию или скептицизм. Теории, развитые современной наукой, — это «определенные физические концепции, допускающие математическую трактовку и дающие основу для бесконечно многих выводов, ценность которых может быть подтверждена экспериментально. Старые понятия порождали немногим более, чем потоки диалектики; новые суть мощные средства увеличения основательного знания», — пишет он (147, т. I, стр. 80). Гексли ни на минуту не сомневается, что живая материя

возникла из неживой безо всякого вмешательства «творца». Развитие же естествознания в XIX в. он рассматривает как полное освобождение наук от контроля и искажающего воздействия теологии.

Но картина меняется, когда Гексли переходит к философии. «...Поскольку он человек науки, поскольку он что-либо знает, постольку он материалист; но вне своей науки, в тех областях, в которых он ничего не знает, он переводит свое невежество на греческий язык, называя его агностицизмом», — писал Ф. Энгельс (1, т. 22, стр. 305). Мы немало знаем о материальных телах, но что такое материя? Мы придерживаемся материалистической терминологии, так как она дает нам возможность связать мысль с остальными явлениями природы. Но... что такое мысль, «дух»? Мы не можем сомневаться, что, чем успешнее развивается наука, тем полнее и последовательнее будут выражаться в материалистических формулах все явления природы и общества. Но... выражают ли эти формулы истинную сущность вещей? Не суть ли они просто символы, за которыми лежит неведомое?

Гексли отвечает на все эти вопросы печально знаменитым «*ignogamus et ignogabimus!*». «Ибо в конечном счете что знаем мы об этой ужасной «материи», за исключением названия неизвестной и гипотетической причины состояний нашего сознания? И что знаем мы о том «духе», угроза уничтожения которого вызывает ламентации, подобные тем, которые раздавались, когда услышали о смерти Пана, кроме того, что это также название неизвестной и гипотетической причины или условия состояний сознания?» (147, т. I, стр. 160).

Мы могли бы ответить на эти риторические вопросы следующее. Мы в определенной степени знаем, а в дальнейшем еще лучше будем знать структуру, свойства и законы изменения и развития материи; мы знаем и в дальнейшем глубже поймем связь между физиологическими и психическими явлениями, обусловленность психики материальными процессами, происходящими во внешнем мире и в центральной нервной системе. Искать же за изучаемыми наукой материальными процессами еще и «материю вообще», «дух вообще», эти «неизвестные и гипотетические причины и условия» состояний сознания, — все равно что искать за сливами, вишнями, яблоками и т. п. еще и «плод вообще». Когда Гексли говорит

о том, что мы *знаем*, что такое материя, он утверждает этим, что мы даем название «материя» *объектам природы*; но тут же заявляет, что мы *не знаем*, чему же мы дали это название! Сначала он создает абстракцию «материя вообще», отвлечение от объектов наших чувств, а затем требует найти *чувственный объект* этой абстракции. И поскольку это невозможно, он ищет убежища в юмизме.

Но он не видит того, что агностицизм неизбежно ведет к идеализму и фактической дискредитации науки, защитить которую с его помощью хотел Гексли. Не удивительно, что его мировоззренческий выбор таков: «Если бы я обязан был выбрать между абсолютным материализмом и абсолютным идеализмом, я чувствовал бы себя вынужденным принять последний» (147, т. VI, стр. 279).

Другое отступление от материализма Гексли делает в трактовке *закономерностей* природы. Точнее, он колеблется между материалистическим постулатом причинности, ибо «совершенно невозможно доказать, чтобы что-либо могло не быть следствием материальной и необходимой причины», и субъективистским утверждением, будто «понятие необходимости имеет логическое, а не физическое основание» (см. 147, т. I, стр. 158—159, 245). Наконец, в лекции «Эволюция и этика» (1893) Гексли объявил, что этический процесс не является продолжением процесса биологического. Это в общем верное положение, введенное в контекст естественнонаучного миропонимания, вызвало восторг теистов, один из которых, ученый-эволюционист и католик Джордж Майварт, спешно поздравил Гексли с возвращением к учениям христианства о божественном происхождении морали. Гексли пришлось в специальном примечании к изданию брошюры с текстом лекции возражать против подобных толкований (см. 51, стр. 210—214).

Из всего этого следует непреложный вывод, что агностицизм — неподходящий спутник и союзник для естественнонаучного материализма. Союз этот не может быть прочным, так как агностицизм противоречит гносеологическим принципам материализма в целом и естественнонаучного материализма в частности. В свою очередь агностицизм паразитирует на естественнонаучном материализме, поскольку естествоиспытатели зачастую заимствуют «наихудшие вульгаризированные остатки наихуд-

ших философских учений» (Энгельс). Отсутствие глубокой теоретико-познавательной подготовки, в лучшем случае сводящейся к усвоению поверхностных позитивистских идей, в худшем — к восприятию ходячих религиозных идей, незнание диалектики абсолютной и относительной истины нередко побуждают естествоиспытателей, чувствующих потребность в обобщении фактических данных науки, непосредственно переносить в мировоззрение открытия естествознания. Когда же в связи с развитием самой науки обнаруживается, что эти истины суть истины лишь *относительные*, приближенные, возникает противоположная, но гораздо более вредная в философском отношении иллюзия, будто наука не имеет никакого отношения к философии, к мировоззрению и последнее должно строиться на основе освященной тысячелетиями истории религиозной догмы.

От «эмоциональной теологии» к фидеизму В результате возникают различного рода агностические, идеалистические и прямо фидеистические концепции, защищаемые отдельными естествоиспытателями и изнутри подрывающие сам естественнонаучный материализм. Сравнительно умеренной была здесь концепция крупного физика-экспериментатора и популяризатора науки Джона Тиндаля. Он обращался к естествоиспытателям-атеистам с такими словами: «Вы можете, спасшись от этих религий в возвышенном и сухом свете интеллекта, издеваться над ними. Но, поступая так, вы издеваетесь только над случайностями формы, не касаясь неподвижной основы религиозного чувства, заключенной в природе человека» (212, стр. 60), т. е. не сферы познания, а глубоких и непреодолимых эмоций. В «творческих способностях» человека ищет Тиндаль опровержения «ограниченностей материализма», в чувствах и благотворном воздействии на них молитв — доказательств в пользу существования «высших сил».

Конечно, все это не оригинально. Уже давно убедившись в том, что в объективных данных науки нельзя найти подтверждения религиозным догмам, теология (в особенности протестантская — Шлейермахер и др.) попыталась противопоставить интеллектуализму науки сферу эмоционального и личного, в которой якобы и коренится религия. Тиндаль лишь подкрепляет эти попытки своим авторитетом ученого.

Но аргументы в пользу религиозного мировоззрения кое-кто из ученых начинает находить и в трудностях, встающих перед научным познанием. Памятный нам герой памфлета У. Мэллока д-р Дженкинсон сформулировал в своей лекции такую рекомендацию: «Давайте не будем больше бороться против заключений науки и критики, но будем скорее видеть в них руку Божию, уводящую нас, даже против нашей воли, от верований и учений, которые на деле не суть учения сына Божия» (152, стр. 81). Одной из показательных работ, где этот лозунг получил осуществление, была вышедшая анонимно книга «Незримая Вселенная». В 1876 г., когда вышло в свет третье издание книги, авторы назвали себя: это были два крупных физика того времени — Б. Стюарт и П. Тэт. В свое время оба они, в первую очередь П. Тэт, выступали с философскими статьями и брошюрами, выдержанными в духе естественнонаучного материализма. Исповедуя принципы естественнонаучного материализма, о которых писал Гексли, Тэт в то же время свысока относился к философским спорам, видя в них столкновение между «сравнительно безвредным помешательством спиритуалиста» и «злостным бредом материалиста». Разрешение спорного вопроса — *основного* вопроса философии — представлялось ему, вполне в духе агностицизма Гексли, совершенно невозможным (см. 85, стр. 22—23).

«Незримая Вселенная» содержит в себе совершенно иные мысли. Подобно бурному приливу, пишут авторы, научный прогресс преобразовал целые области мысли, в том числе и те, которые казались неподверженными катастрофам. Обитатели этих областей — имеются прежде всего в виду теологи — подняли отчаянный крик, как будто прилив этот готов погубить их жизнь и имущество. В этой обстановке Стюарт и Тэт решили «измерить силу прилива, и в особенности силы, приводящие его в движение, и попытаться убедить тех, кто достаточно хладнокровен, чтобы внимать убеждениям, что нет и не может быть реальной опасности для их жизни и имущества от неистовства волн; а что, наоборот, они в конце концов обретут блаженство от того, что останется после исчезновения нынешнего беспорядка» (207, стр. 1—2). А именно они взялись доказать существование бога и бессмертие души средствами физики.

В своих доказательствах Стюарт и Тэт опираются на

три группы положений естествознания XIX в., соответствующим образом их истолковывая. Во-первых, это второе начало термодинамики, истолкованное в духе концепции «тепловой смерти» Вселенной. Сравнивая «видимую Вселенную» с огромной тепловой машиной, авторы утверждают, что рассеивание энергии неизбежно приведет нашу Вселенную к концу. Следовательно, она имела и начало во времени; ее ждет неизбежная гибель. А в такой Вселенной нет места бессмертию. Его можно допустить только в том случае, если мы признаем «незримый порядок вещей, внутренне связанный с настоящим и способный воздействовать на него» (см. 207, стр. 199), — божественную «незримую Вселенную».

Во-вторых, «принцип непрерывности» утверждает, что природа не делает скачков и что в мире нет непроходимых пропастей между взаимно связанными явлениями. Однако «непрерывность в конечном счете не исключает странных, резких непредвиденных явлений в истории Вселенной, но исключает лишь такие, которые не могут быть объяснены наукой» (207, стр. 94). Возникновение физической Вселенной было бы как раз таким абсолютно необъяснимым, невообразимым фактом. Оно может быть принято только при допущении, что за видимым и осязательным есть нечто невидимое и неосязаемое: «Видимые вещи временны, но те вещи, которые незримы, — вечны» (207, стр. 94).

В-третьих, принцип развития. Теория развития как-то объясняет нам изменения, происходящие во Вселенной. Но она не объясняет ни возникновения материи, ни возникновения духа. Говоря о том, что они возникли, мы должны допустить или абсолютный перерыв постепенности, или их происхождение из «незримой Вселенной» (см. 207, стр. 244), т. е. признать божественный, сверхприродный источник как материи, так и жизни.

Аргументы эти не имеют даже видимости убедительности. Но в них необычайно отчетливо представлены трудности науки, на которых спекулирует религиозная философия. Непосредственное перенесение в мировоззрение второго начала термодинамики, т. е. незаконная экстраполяция принципа, применимого к замкнутым тепловым системам, на бесконечную, т. е. открытую, систему мира в целом; метафизическое истолкование непрерывности и неспособность раскрыть диалектику прерывности

и непрерывности; плоскоэволюционное истолкование развития ведут авторов — крупных физиков, но мелких философов — «в болото, в поповщину (где ее закрепляет классовый интерес господствующих классов)» (3, т. 29, стр. 322). И шатания мысли естествоиспытателей, находившихся под влиянием религии и религиозной философии, были использованы теизмом в полемике против материализма.

С развитием естествознания, особенно физики, показавшим историческую ограниченность и относительную истинность принципов естествознания XIX в., число естествоиспытателей, ощущавших неудовлетворенность естественнонаучным материализмом, увеличивается. В начале XX в. в связи с революцией в физике, повлекшей за собою подлинный кризис естественнонаучного материализма, его гносеологических оснований, «физический» идеализм становится модой. Но этот процесс непонятен без осмысления судеб позитивизма XIX в.

2. АНГЛИЙСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ XIX в.

Основные задачи позитивизма

С 40-х годов прошлого века сначала во Франции, а затем и в Англии ведущее место в философии постепенно завоевывает позитивизм. В Англии ему удалось без особого труда вытеснить не пользовавшиеся популярностью и изжившие себя воззрения эпигонов Шотландской школы. И причин быстрой победы позитивизма следует искать как в новом отношении его к науке, кардинально отличавшемся от отношения традиционной английской философии начала XIX в., так и в его социальной позиции.

Позитивизм отличается преобладанием в нем «антиметафизической» тенденции, которая всегда сильна была в эмпирическом естествознании, критически относившемся к претензиям философии на звание «царицы наук». Рассматривая философию («метафизику») как преходящую, хотя и необходимую фазу в развитии познания, позитивизм считает неразрешимыми все основные традиционные проблемы философии. Человек может обладать лишь «позитивным», т. е. *научным*, знанием — нет никакого знания, кроме того, которое дают нам «положительные» науки: физика и химия, астрономия и механика, биология

и социология. Философия же должна изучить, «как каждая из основных наук относится ко всей позитивной системе и каков характер ее направления, т. е. [рассмотреть] науку с двух ее сторон: ее существенные методы и ее главные результаты» (48, стр. 10). Философия должна, далее, произвести обобщение данных положительных наук, т. е. установить наиболее общие законы явлений, этими науками изучаемых.

Но это лишь одна сторона дела. Позитивизм XIX в. с кристальной ясностью ставит свою *социальную* задачу как задачу совместить «порядок и прогресс», т. е. обеспечить *прогресс* в рамках *буржуазного порядка*. Путь к этому — обеспечение идейного единства капиталистического общества перед лицом коммунистических идеалов рабочего класса.

Но предоставим слово позитивисту. Английский историк философии, сам видный философ-позитивист, Джордж Льюис пишет: «Как признаки глубокой тревоги, волнующей в настоящее время человечество, как доказательство непреодолимого стремления к идеалу, который всегда привлекал человечество, коммунистические системы, с такой самоуверенностью пущенные в свет, привлекают к себе внимание большинства мыслителей». Но ни одну из этих «коммунистических систем» позитивист принять не может. Ведь коммунизм, считает он, есть лишь политическое решение проблемы, имеющей много иных сторон и аспектов. Коммунизм — цель, а не путь, каким эта цель может быть достигнута. И если даже все политические проблемы будут решены, если будет создан «человеческий улей кооперативной деятельности», все еще останутся настоятельные проблемы религии и философии. В этой же области, считает Льюис, коммунизм «предоставляет человека попечению духовных и светских учителей», которые никогда не могут достичь согласия; он, следовательно, «повергает общество в анархию». Поэтому-то необходима доктрина, которая могла бы удовлетворительно ответить на все запросы науки, религии, жизни. «Стоит лишь бросить взор на нынешнее состояние Европы, чтобы открыть недостаток единства вследствие отсутствия единой доктрины, настолько общей, чтобы она обняла многообразные вопросы, и настолько положительной, чтобы она склоняла непреклонное убеждение» (см. 61, стр. 15—17).

Естественно, такой доктриной и может быть, по Льюису, только «позитивная философия», теоретическая программа которой как раз ведь и сводится к указанным двум моментам: (1) создание некоторой общей системы законов, охватывающих все сферы человеческого знания и сводящих их воедино, и (2) осуществление этого на основе всеобщих, общеобязательных научных («положительных», а не «метафизических») данных (см. 48, стр. 6; 129, т. IV, стр. VII—VIII, 2—4).

Как же осуществляются попытки достичь этого единства буржуазной идеологии в борьбе против идей коммунизма? Сразу отметим, что выполнить поставленную перед собою задачу позитивизм не сумел. Не сумел потому, что она оказалась утопичной: с одной стороны, господствующий класс капиталистического общества не однороден, его различные фракции (национальные, как и различающиеся имущественным положением и политическим влиянием в рамках одной нации) имеют различные, иной раз противоположные, интересы; с другой — философское обобщение данных науки, задуманное как *простая* формальнологическая операция, неосуществимо: философ всегда активен в своем обобщении, внося в него внешнелогические, а именно гносеологические и социально-классовые, элементы.

Показательно уже то, что английский позитивизм с самого начала разошелся с французским по вопросам *политики*. Уже Джон Ст. Милль осудил «позитивную политику» О. Конта как «деспотизм общества над индивидуумом, который оставляет далеко за собой даже все то, что мы находим в политических идеалах самых строгих дисциплинаторов из числа древних философов» (67, стр. 172).

Крупнейшими представителями английского позитивизма XIX в. были Джон Стюарт Милль (1806—1873) и Герберт Спенсер (1820—1903). Основными темами их были: феноменалистическая теория познания, методология эмпирических наук и, в особенности у Спенсера, позитивистское истолкование естествознания в его важнейших общих аспектах. Такое распределение философской тематики связано со специфической структурой позитивизма XIX в.: в его состав входили два основных компонента. Первый — непосредственно включенные в философское мировоззрение такие естественнонаучные уста-

новки, как атомистическое понимание материи, закон сохранения энергии, или, в формулировке того времени, закон «постоянства количества силы», и эволюционизм. Второй — заимствованная из философии прошлого феноменалистическая, субъективно-идеалистическая теория познания, представлявшая собою сочетание в различных пропорциях берклианства, юмизма и кантианства.

Такая структура «положительной философии» обусловила, с одной стороны, известную близость ее естественно-научному материализму XIX в. и тот факт, что эти два *разнородных* течения могли выступать и выступали во второй половине XIX в. как союзники в борьбе против религиозной теистической философии в Англии. Но с другой стороны, субъективно-идеалистическая теория познания позитивизма была прямо противоположна принципиальным установкам гносеологии естественнонаучного материализма. Этой двойственностью была обусловлена противоречивость идейных взаимоотношений между двумя важнейшими направлениями английской философской мысли прошлого века, а в конечном счете и сходство судеб естественнонаучного материализма и онтологических построений позитивизма XIX в. Но об этом речь пойдет ниже.

*Теория познания
позитивизма*

Английский позитивизм прежде всего связывает свою гносеологию с берклианством и юмизмом. В статье «Жизнь и сочинения Беркли», написанной в 1871 г. в связи с изданием А. Фрээрером собрания сочинений философа, Милль писал, что Клойнский епископ сделал три «первостепенных открытия»: это «новая теория зрения», номиналистическая теория абстракций и «теория внешних объектов», согласно которой вещи — не субстрат, поддерживающий чувственные качества, и не нечто неизвестное, которое доставляет нам ощущения или возбуждает их в нас. О вещах мы можем судить лишь исходя из того факта, что «наши ощущения появляются группами, соединенными согласно постоянному закону, которые приходят и уходят независимо от нашего желания или психических процессов» (162, т. IV, стр. 156).

Согласно этому, говоря, что воспринимаемые объекты находятся вне нас, мы подразумеваем, что они относятся к чему-то, что существует безотносительно к восприятию, мышлению и т. д. В отличие от текучих и

изменчивых представлений они устойчивы и постоянны. Так, увидев на столе клочок бумаги, я уверен, что, выйдя на время из комнаты, а затем вернувшись, я снова испытаю то же самое восприятие. Следовательно, мое представление о мире не ограничивается имеющимися у меня наличными восприятиями, но содержит бесконечное многообразие *возможных* восприятий. Повторяясь, эти последние превращаются в привычные; будучи общими нам и нашим собратам, они становятся «фундаментальной реальностью». «Мир возможных ощущений, следующих друг за другом согласно законам, столь же находится в других существах, как и во мне; поэтому он обладает существованием вне меня; он есть Внешний Мир» (161, стр. 232).

Сравнивая свою позицию с берклианством, Милль утверждает, что ей обще с последним признание «материи» в смысле «постоянной возможности ощущений»; это единственное значение, которое слову «материя» может быть приписано. Однако, полагает он, следует несколько исправить берклианскую теорию объектов. Постулируя существование бога как источника ощущений («идей») и субстанциальность души, Беркли сугубо нелогичен. Поэтому, сохраняя принципиальную постановку вопроса в гносеологии Беркли — мы ничего не можем знать о внешнем мире, кроме «возбуждаемых телами, а духом испытываемых состояний сознания» (66, стр. 55), — Милль разбавляет берклианство элементами юмизма. «Постоянные возможности ощущения», как определяет материю Милль, — это тоже не более как ощущения. Как причина же ощущений они непознаваемы.

Займствуя ассоцианизм Юма, Милль трактует вещи, причинные связи и т. д. как *привычные* ряды ощущений. Многочисленные же упоминания о «действительной природе», о «реальных предметах», «вещах» остаются у Милля пустыми словами. «Я не верю, — возражал Милль одному из критиков, принявшему такого рода упоминания всерьез, — что по отношению к нам можно доказать реальный внешний характер чего-либо, за исключением других душ» (161, стр. 239, прим.).

В последнем моменте — признании возможности доказательства существования других «душ», кроме нашей собственной, — Милль проявляет глубокую непоследова-

тельность. Выступая вслед за Юмом против субстанциональности души, он все же склонен вместе с Беркли признать, что душа как ряд ощущений состоит не только из первоначальных, исходных «впечатлений», но и из актов памяти, ожиданий и пр. Поэтому следует отличать «душу или Я» от самого ряда ощущений.

Ту же феноменалистическую линию в гносеологии проводит Г. Спенсер. Однако у него мы встречаем усиление кантовских мотивов. Утверждение относительности нашего знания* заставляет его признать, что познание абсолютного невозможно. Но наша мысль — уже в силу соотносительности понятий относительного и абсолютного — стремится к абсолютному. «В мысли, что все наше так называемое знание относительно, заключается... идея, что существует безотносительное», — пишет он (81, стр. 81). Так корифей «положительной философии» повторяет... знаменитое схоластическое «онтологическое доказательство» бытия бога, применяя его к «абсолютному». Последнее в свою очередь объявляется *непознаваемым* и, написанное с заглавной буквы, становится псевдонимом бога. Ведь признание «Непознаваемого» есть «то сознание, на котором покоится религия» (81, стр. 83).

Согласно Спенсеру, человеческое познание имеет дело лишь с «проявлениями Непознаваемого», которые делятся на «энергичные» (*впечатления*, в терминологии Юма) и «слабые» (копии первых, или, по Юму, «идеи»). Два типа «проявлений Непознаваемого» образуют как бы два потока: первый представляет собою подлинник, а второй — копию; первый — это не-Я, второй — Я. Сходства и несходства этих проявлений — единственное доступное нам знание.

Иллюстрируя свое понимание познания, Спенсер проводит аналогию между отношением Я и не-Я и отражением куба в цилиндрическом рефлекторе: отражение не

* Идея относительности знания у Спенсера восходит к воззрениям английской «философии относительного» (В. Гамильтон, Г. Мэнсель) и означает, что «абсолютнос» — это то, что не связано ни с чем какими бы то ни было отношениями. Если оно вступило в отношение, хотя бы познавательное, оно перестало быть абсолютным. Следовательно, познание абсолютного невозможно. Это рассуждение — упрощенный вариант кантовского доказательства непознаваемости «вещей в себе».

похоже ни на куб, ни на цилиндр, и тем не менее оно меняется соответственно всем изменениям куба. Спенсер назвал эту точку зрения «преобразованным реализмом»; на деле это агностицизм «символического» толка. Источником этого агностицизма — антиисторический подход к познанию, представление о нем как о пассивном, неизменном отражении, причем в кривом зеркале. . .

*Позитивистская
логика и методология*

Характерной особенностью позитивизма XIX в. было признание законов, связывающих явления необходимыми связями. Заимствованное из естествознания, это представление трансформировалось, однако, под влиянием агностической теории познания позитивизма. Законы — это лишь связи *явлений*, и «неизменные естественные законы» касаются только их последовательности и подобия, но не глубинных, причинных отношений (см. 48, стр. 6). Признание постоянства связей явлений послужило позитивизму гносеологической основой его логики и методологии.

Крупнейший логик английского позитивизма — Милль, труды которого явились завершением развития классической индуктивной логики, традиции, идущей от Бэкона через Ньютона, Джона Гершеля и Уильяма Юэлла (Whewell). Милль систематизировал эти логические учения и в то же время довел до конца те позитивистские тенденции, которые только намечались у его непосредственных предшественников, особенно Юэлла. Прежде всего он представляет логику как «искусство доказательств» в отличие от «искусства открытий», которое хотел обосновать Ф. Бэкон. «Логика есть общий ценитель и судья всех частных исследований. . . Логика не наблюдает, не изобретает, не открывает — она судит» (66, стр. 7—8). И далее Милль формулирует *психологическое* понимание логики: как часть или ветвь психологии, она выступает в качестве прикладной науки, сводящейся к теории умозаключений. Ее приемы — приемы оперирования с опытными, психологическими фактами, а сами они основаны на психологических законах ассоциации.

Милль разработал и систематизировал основные приемы индукции — «методы опытного исследования», такие, как метод сходства, метод различия, метод остатков и метод сопутствующих изменений (см. 66, стр. 351—369). Они выступают как обобщение приемов бэконовской ин-

дукции и по сути дела содержались уже в логике Гершеля. Но Миллю принадлежит новое обоснование индукции: с его точки зрения, исходным пунктом всякого заключения является заключение от частного к частному, а не от частного к общему (индукция) и не от общего к частному (дедукция). Процесс мышления представляется Миллю отсюда таким образом: индуктивное выведение закона; дедуктивное выведение следствий из этого закона; проверка выводов (см. 66, стр. 448 — 449). Он иллюстрирует эту мысль таким образом: «...когда мы — на основании смерти Джона, Томаса и всякого другого лица, о котором, как мы слышали, этот факт удостоверен, — умозаключаем, что и герцог Веллингтон также смертен, то мы можем действительно прийти к этому выводу через посредство обобщения: «Все люди смертны». Однако *умозаключение* имеет место никак не во второй половине этого процесса, т. е. не в переходе от «всех людей» к «герцогу Веллингтону». Умозаключение было уже сделано, когда мы сказали, что «все люди смертны». После этого нам остается только дешифровать свои собственные записи» (66, стр. 167).

Таким образом, Милль вовсе не элиминирует дедукцию, как то иногда утверждают критики его «всеиндуктивизма». Дедукция — необходимый этап процесса познания; но она лишь дешифровка того заключения, которое было сделано в ходе индукции.

Милль обосновывает индукцию исходя из признания «единообразия природы». «Положение, что порядок природы единообразен... — пишет он, — есть основной закон, общая аксиома индукции» (66, стр. 278). Рассматривая причину как совокупность всех предшествующих условий, Милль связывает «единообразие природы» с принципом причинности: единообразие «порядка природы» есть единообразие ее причинных связей.

Два момента следует отметить в этом обосновании индукции. Во-первых, Милль колеблется между материалистическим и субъективно-идеалистическим, феноменалистическим пониманием причинности. Он утверждает, что в рассуждении надо всегда иметь в виду только «физические», или феноменальные, причины, но не «дейтельные», или «производящие». Однако, обсуждая примеры причинных связей, он вынужден говорить об объективных процессах, описываемых физикой, химией и т. д., ничуть

не сомневаясь в их объективности (независимости от нашего сознания). Особенно ярко выступает это противоречие в «Исследовании философии сэра Вильяма Гамильтона», где Милль соглашается с контовской критикой «метафизического» (материалистического по существу) понимания причинности и в то же время видит в причинно-следственной связи «фундаментальный принцип в порядке Вселенной, основу большей части наших знаний и руководителя всех наших действий (161, стр. 379). Но ведь это и есть *материалистическое* понимание причинности!

Во-вторых, Милль рассматривает «принцип единообразия» как результат индукции через простое перечисление, т. е. ненаучной, ненадежной и слабой индукции, дающей, согласно Миллю, только «некоторую уверенность, во многих случаях достаточную для руководства в обыденной жизни» (66, стр. 517). Такую же достоверность имеет, следовательно, и принцип причинности. Но ведь в случаях обобщений такого порядка, имеющих кардинальное значение для методологии научного исследования, вряд ли можно опираться на субъективную уверенность, достаточную для руководства в обыденной жизни только. А следовательно, «обоснование» Миллем методологии науки крайне недостаточное.

Марксистско-ленинская теория познания решает проблему обоснования научного метода исходя из определяющей роли материально-производственной практики в процессе познания. «...Благодаря деятельности человека, — писал Ф. Энгельс, — и обосновывается представление о *причинности*, представление о том, что одно движение есть *причина* другого... Как естествознание, так и философия до сих пор совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой — только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*... и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу» (1, т. 20, стр. 545). Философы-идеалисты, подходившие к этому решению, рассматривали человеческую деятельность как нечто *субъективное*, а понятие причинности, поскольку оно на ней основано, связывали с привычкой и объявляли «законом мышления», «антропоморфизмом»

и т. д. Однако практика выступает как основание необходимости и объективности проверенных и сформулированных с ее помощью и участием истин именно потому, что, будучи материальным процессом взаимодействия между природой и человеком, она имеет «не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности» (3, т. 29, стр. 195).

*Позитивизм
о необходимых
истинах*

Как раз в этой связи развернулся спор между Миллем и Спенсером о происхождении и критериях так называемых самоочевидных истин, математических и логических прежде всего. Правильно отвергая априорный (в кантовском смысле) характер каких бы то ни было истин, Милль и Спенсер расходятся, однако, в вопросе о самоочевидных истинах. Милль считал, что они основаны на постоянно повторяющихся, привычных ассоциациях нашего опыта, не встречающих ничего им противоречащего. Спенсер же связывал их с закреплением в структуре нервной системы человека опыта бесчисленных поколений его предков. Этот опыт не может быть накоплен отдельным лицом в какой бы то ни было индукции. Посредством физиологического закрепления формируются и математические истины, и истины, выражающие законы природы, в том числе такие, как закон причинности и закон сохранения силы.

«Спенсер прав, — писал в связи с этим Энгельс, — в том отношении, что кажущаяся нам *самоочевидность* этих аксиом (речь идет об аксиомах математики. — А. Б.) *унаследована* нами» (1, т. 20, стр. 572). Однако они унаследованы лишь в качестве возможностей, которые осуществляются в ходе общественного развития индивидуума, и решающим условием их осуществления являясь общественная практика, мышление и речь. Математические и логические истины, законы науки — не индивидуальные, а общественно осознанные явления; их генезис в конечном счете коренится в общественно-производственной практике. **«...ПРАКТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА МИЛЛИАРДЫ РАЗ ДОЛЖНА БЫЛА ПРИВОДИТЬ СОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕКА К ПОВТОРЕНИЮ РАЗНЫХ ЛОГИЧЕСКИХ ФИГУР, ДА БЫ ЭТИ ФИГУРЫ МОГЛИ ПОЛУЧИТЬ ЗНАЧЕНИЕ АКСИОМ»** (3, т. 29, стр. 172).

Дело, следовательно, не в «органичности» определен-

ных знаний: никакая «органичность» не создаст из ребенка, воспитанного в обществе волков, настоящего человека; Маугли или Тарзан лишь литературные фикции. Дело в общественном характере человеческого знания и его воплощения в языке, науке, деятельности людей.

Связывая «самоочевидные истины» в какой-то мере с деятельностью людей, Спенсер в то же время превращает их в «данные сознания». К числу их он относит, как мы говорили, и закон постоянства количества силы — «единственная истина, лежащая за пределом опытных сведений... она лежит за пределом их, потому что лежит в основании их. И, будучи основанием опытных сведений, она должна быть основанием всякой научной организации их» (81, стр. 164).

Происхождение «закона постоянства количества силы» для нас очевидно. Это открытый и строго обоснованный физикой XIX в. закон сохранения и превращения энергии. Но Спенсер, перенеся его в философию, превратил его в «данное сознания» и понял не как закон природы, а как постоянство «безусловной реальности», своего знаменитого «Непознаваемого». Правда, для логически мыслящего человека навсегда окажется тайной, как можно говорить о постоянстве *непознаваемого*; но важнее то, что в «положительной» философии Спенсера идея «Непознаваемого» выступает сугубо спекулятивной, «метафизической» в позитивистском смысле. В то же время Спенсер не случайно заменяет закон сохранения энергии «законом постоянства количества силы». Дело в том, что сила — это, по Спенсеру, единственно доступный нам факт, коррелятивный нашему субъективному ощущению усилия. Следовательно, представление о силе вытекает из проявлений деятельности человеческого организма по отношению к среде. Ф. Энгельс, также придерживавшийся такого взгляда на силу, видел в этом антропоморфизме недостаток понятия силы, элемент субъективизма, привносимый в закон природы. Спенсер строит на этом представлении свою концепцию непознаваемости «силы», о постоянстве количества которой идет речь. Именно этим отличается философская концепция Спенсера от естественнонаучной трактовки закона сохранения энергии и от понимания его естественнонаучным материализмом. И теоретико-познавательный агности-

цизм Спенсера, господствующий в его концепции «силы», связан с абсолютизацией антропоморфного характера понятия силы. И его агностицизм — не «стыдливый материализм», как у Гексли, но «стыдливый идеализм».

*Эволюционизм
Спенсера*

Неизбежным следствием «закона постоянства количества силы» Спенсер считает непрерывное перераспределение материи и энергии в природе, или эволюцию. «*Эволюция, — пишет Спенсер, — интеграция материи, сопровождаемая рассеянием движения, переводящая материю из неопределенной, бессвязной однородности в определенную, связную разнородность и производящая параллельное тому преобразование сохраняемого материею движения*» (81, стр. 331). Такова формула эволюции. Раскрывая ее содержание, Спенсер так освещает основные черты своего понимания эволюции.

Во-первых, процесс эволюции закономерен. Он управляется механическими законами сочетания и перераспределения частиц материи под действием внешних сил. Эти законы: неустойчивость однородного (аналог механического понятия неустойчивого равновесия); возрастание числа следствий; группировка (под действием одинаковой силы одинаковые тела приобретают одинаковые скорости и претерпевают одинаковые изменения, разные тела — соответственно разные); уравнивание (рассеяние движения, аналог второго начала термодинамики), ведущее к прекращению эволюции и превращению ее в распадение. Во-вторых, материя, подвергающаяся перераспределению, состоит из каких-то элементарных, однородных частиц, способных образовывать различные агрегаты: из атомов неорганических веществ, клеток живого тела, «нервных толчков» (nervous shocks) как «атомов» психических процессов, социальных единиц — индивидов. Свойства и закономерности агрегатов определяются природой этих единиц. «Природа единиц, — по словам Спенсера, — обуславливает известное строение агрегатов этих единиц». Следовательно, «если дан характер единиц, то характер агрегата, который они составляют, уже определен вперед» (82, стр. 45 — 46). В-третьих, эволюция происходит путем медленных, постепенных изменений, «незаметных градаций».

Наконец, важное место в эволюционизме Спенсера за-

нимает теория равновесия, согласно которой определяют движущие силы и направление эволюции. Движущая сила — антагонизм противоположно направленных сил; общее направление — равнодействующая этих сил; результат развития определяется преобладанием одной из этих сил, т. е. одного из уже данных, наличных факторов, например агрегата или среды. Нового, согласно этой теории, по существу быть не может: все уже дано.

Таким образом, эволюционизм Спенсера — классический пример метафизической, механистической концепции развития. Призванная объяснить переходы от неорганического к органическому и от него к психическому и социальному, теория Спенсера не могла этого сделать, так как для нее осталась загадкой проблема возникновения тех «частиц», перераспределение которых образует различные агрегаты с различными качествами. Поэтому Спенсер и здесь был вынужден прибегнуть к агностицизму. Причем если сначала он резко выступал против Конта, утверждавшего невозможность и бессмысленность попыток объяснения происхождения жизни, то в последнем прижизненном издании «Оснований биологии» и в 5-м издании «Основных начал» Спенсер выразил принципиальный отказ от такого рода объяснений. Самое большее, на что Спенсер теперь рассчитывает, — это раскрытие соответствия законов жизни и психики законам эволюции вообще.

*Кризис позитивизма
XIX в.*

Влияние позитивизма Милля и Спенсера не было долговечным. В конце концов он пережил жестокий кризис, в результате которого на смену ему пришел сначала «второй позитивизм» — махизм (не получивший, впрочем, широкого отклика в Англии), а затем и неопозитивизм.

С социально-политической стороны кризис позитивизма был кризисом буржуазного либерализма прошлого века, кризисом принципов «свободной торговли», буржуазного индивидуализма и прочих идеалов «старой веселой Англии». Миллю и Спенсеру казался незыблемым капиталистический уклад, сложившийся в XIX в. в Англии, когда эта страна стояла во главе мировой экономики и политики, когда английская буржуазия частью подавила силой, а частью приспособила к своим интересам рабочее движение, так что ее экономическому и полити-

ческому господству, казалось, ничто не угрожало. С наступлением эпохи империализма капитализм вступил в полосу все обостряющегося кризиса — кризиса экономики, политики и идеологии.

Показательно, что ныне уже и некоторые буржуазные историки идеологии признают тесную связь кризиса позитивизма XIX в. с экономическими условиями развития капитализма. Создавая свой эволюционизм, пишет, например, английский историк социологии Дж. Рэмни, «Спенсер имел в виду материальный прогресс капиталистической эры свободной конкуренции, и его социальная философия ясно и безошибочно отражает воздействие, которое последний на него оказал. Его социальная философия в своей сущности есть очищенная экономика Манчестерской школы» (185, стр. 158). Но на рубеже XX в. обнаружилось, что надежды на безусловный прогресс капиталистического общества рухнули, «и вскоре последовало разочарование, а прогресс был низложен как иллюзия — трагическая иллюзия» (185, стр. 267).

Более того, у Спенсера разочарование в возможностях капиталистического прогресса приобрело своеобразную форму: вынужденный признать, что идея социализма более не пугает людей, он счел уже неизбежным переход «самого господства (читай — капитализма. — А. Б.) в господство общины, ограниченное при коллективизме и полное при коммунизме» (80, стр. 704, т. II). И хотя представления Спенсера о социализме не имели ничего общего с научным социализмом, а главным следствием социализма он считал упадок общества вследствие нарушения «нормальных отношений между заслугой и вознаграждением», сам факт признания неизбежной грядущей гибели капитализма показателен. И не удивительно, что социальный прогноз Спенсера оказался неприемлемым для идеологии капитализма, а его система — это ярчайшее выражение буржуазного либерализма викторианской эры — потерпела крушение.

Другой решающей причиной отказа буржуазной философии от позитивизма Милля — Спенсера было развитие естествознания, поставившее под сомнение как методологические основы позитивизма, так и его эволюционную концепцию. Позитивизм XIX в. развивает свою мировоззренческую доктрину на основе абсолютизации принципов классической физики. И физические открытия конца

века оказались роковыми для этой доктрины. Электромагнитная теория материи, открытие делимости атомов и изменчивости их свойств, относительности таких казавшихся ранее абсолютными качеств материи, как непроницаемость, инерция, масса, показали, что материя имеет более сложную и «странную» структуру, чем это следовало из представлений классической физики. «Конечная сущность вещей», как будто бы уже схваченная физикой, опять ускользнула из рук.

Не умея диалектически подойти к пониманию процесса познания, и прежде всего к соотношениям в нем относительной, абсолютной и объективной истины, многие из физиков сделали вывод, что «материя исчезла», а мельчайшие частицы материи, атомы, не более как математические фикции. Но если атом — фикция, то не фикция ли тогда и вся механистическая картина мира как совокупности атомов, перемещающихся в пространстве? Порождая в гносеологии «физический» идеализм, ломка старых физических представлений приводит и к крушению механистической картины мира, разработанной естественнонаучным материализмом XIX в. и принятой позитивизмом. Рушится и представление о процессе развития как простом росте, пространственном перераспределении частиц материи. На смену ему идут откровенно идеалистические теории развития как «творческой эволюции» (см. 17, гл. III).

*Естественнонаучный
материализм,
позитивизм и теизм*

Выше мы уже говорили, что активным участником идейной борьбы в Англии второй половины XIX в. была религиозно-идеалистическая философия теизма, непосредственно связанная с церковью. В своей борьбе против естественнонаучного материализма и материалистически толкуемого позитивизма она прошла два этапа. Первый, связанный с именами Джемса Мартино (см. 155, 156), Роберта Флинта (см. 137, 138, 139), А. Фрэзера (см. 142) и др., характеризовался развертыванием традиционной антиматериалистической аргументации, состоявшей в моральном осуждении материализма, якобы сводящего все к интересам «желудка», и «теоретическом» его осуждении за отказ от всего сверхъестественного. К этому добавляется осознание тесной связи материализма и социализма.

Причины распространения материализма, согласно

Р. Флинту, следующие: «(а) Политическая и социальная неудовлетворенность. В некоторых странах и среди определенных классов она была наиболее действенной причиной. В доказательство я сошлюсь только на секуляризм в Англии и социализм во Франции и Германии. (b) Развитие рационализма и отвращение к сверхъестественному. Материализм есть естественная и логическая кульминация этого движения. Только в материализме и с его помощью может быть достигнута ликвидация всего сверхъестественного. (с) Преобладание материальных интересов — меркантильного духа, — любви к богатству, мирской роскоши и удовольствию. Жизнь даже более определяет теорию, чем эта теория влияет на жизнь» (139, стр. 109).

Если (с) представляет собою явную и традиционную клевету на материализм, давно уже разоблаченную материализмом (см., напр., 1, т. 21, стр. 289—290), то (а) и (b) весьма показательны. Теисты страшатся не столько «моральной изменности» материализма, сколько его связи с социализмом, с практикой революционной борьбы, с «кредо Парижской коммуны», представлявшим, по словам Р. Флинта, «преобладающую и непрерывную традицию в среде определенных классов этого времени» (139, стр. 103). Что же касается «рационализма и отвращения к сверхъестественному», то теисты, правильно связывая их с преобладанием научного духа, с бурным развитием естествознания, в борьбе против них апеллируют к временным, исторически преходящим затруднениям научного познания. Это прежде всего трудности в объяснении происхождения жизни из неорганической материи, психики, социальной жизни, морали. Эти *преходящие* трудности объявляются трудностями, в принципе непреодолимыми для науки и материализма.

Теизм по существу не проводит различия между материализмом и позитивизмом, давая позитивизму материалистическое истолкование. И в XIX в. позитивизм действительно допускал таковое, для чего достаточно было оставить в стороне его теорию познания и обратиться исключительно к той картине мира, которую позитивизм строил исходя из достижений науки*. Совершенно спра-

* Лишь некоторые из теистов, например Флинт, видели внутреннюю противоречивость и двусмысленность позитивизма. Р. Флинт писал, например, что название «позитивизм» применяется к весьма разнородным теориям. «Некоторые считают себя позитивистами по-

ведливо констатируя антитеистический характер позитивизма, в том числе и «религии человечества» О. Конта, и религиозного агностицизма Г. Спенсера, теисты бросают им обвинение в «атеизме», утверждая, что единственно состоятельная религиозная философия — это теизм.

Ранний теизм представлял незначительный философский интерес. Его позитивная доктрина настолько бедна, что даже ученик Мартино, одного из наиболее популярных писателей-теистов, сомневался, «признаёт ли историк английской мысли нашего времени заслуги Мартино в привнесении каких-либо заметных модификаций в теологические или философские мнения этого века» (цит. по: 204, стр. 312). Он их и не внес.

На втором этапе развития теистической философии главным аргументом против материализма становится утверждение, что материализм «превращает физику в метафизику». Характерный пример — книга Джемса Уорда «Натурализм и агностицизм», не случайно взятая В. И. Лениным как пример критики идеализмом «несостоятельности» материализма вообще. Уорд писал, что «натурализм (под этим названием он объединял естественнонаучный материализм и позитивизм. — А. Б.), подобно материализму, есть просто физика, трактуемая как метафизика» (цит. по: 3, т. 18, стр. 294). Выдвигая против «натурализма» обвинение в «метафизике», Уорд пытался дискредитировать ведущую материалистическую установку — признание объективной реальности, составляющее безусловную основу естественнонаучного материализма. Но это признание, основанное на том, что иначе и не может мыслить естествоиспытатель, для которого существование познаваемого объекта независимо от сознания есть необходимое условие его деятельности как ученого, представляет собою исходный принцип материализма вообще.

С другой стороны, говоря о натурализме как «физике, превращенной в метафизику», Уорд ухватывает действи-

тому, что они положительно утверждают, что материя есть единственная реальность; другие потому, что они положительно уверены, что ощущение есть источник и мера знания; третьи потому, что они положительно знают, что нет бога, души и загробной жизни; четвертые потому, что они положительно считают, что нет ничего положительно достоверного; а другие — по иным причинам» (139, стр. 505). В другом месте он различает «материалистический» позитивизм О. Конта и идеалистический — Милля (см. 139, стр. 184—185).

тельную, отмечавшуюся нами выше тенденцию естественнонаучного материализма и позитивизма к абсолютизации результатов научного познания, превращавшей исторически ограниченные формулировки физики, химии, биологии XIX в. в универсальные мировоззренческие принципы. Это была именно тенденция, воплотившаяся, как мы видели, в дополнении исходных принципов *философского* материализма конкретно-научными истолкованиями материи, причинности и закономерности в духе естествознания XIX в. Отвергая это дополнение, теизм пытался отвергнуть на этом основании и материализм вообще. Однако, как писал В. И. Ленин, «это, конечно, сплошной вздор, будто материализм утверждал... обязательно «механическую», а не электромагнитную, не какую-нибудь еще неизмеримо более сложную картину мира, как *движущейся материи*» (3, т. 18, стр. 296).

Именно такого взгляда держится *философский*, в том числе диалектический, материализм. Недостаток же стихийного естественнонаучного материализма, охарактеризованный В. И. Лениным как «неумение разъяснить соотношение относительной и абсолютной истины» (3, т. 18, стр. 297), как раз и состоял, в частности, в неправомерном возведении естественнонаучных теорий в ранг философского, мировоззренческого понимания материального мира, более того, в ранг абсолютной истины. На этом и спекулировал теизм. Так, Уорд видел основное содержание «натурализма» в следующем: (1) это теория, согласно которой природа составляет единый огромный механизм; (2) способ действия этого механизма — эволюция; (3) место духа в природе определено теорией психофизического параллелизма или сознательного автоматизма, согласно которой мыслительные явления случайно сопровождают, но никогда не определяют движений и взаимодействий материального мира (см. 215, стр. 186). Прогресс физики отверг, утверждает Уорд, положение (1), поскольку он разрушил веру в материю как предельную субстанцию, увидев в ней лишь «наиболее абстрактный символ для суммы всего существующего» (215, стр. 180). Механистический эволюционизм, выраженный в (2), не отвечает действительному положению вещей, ибо «небесные, органические, социальные и прочие явления, которые Спенсер называет космической эволюцией, представляют столько же серий *качественных изменений*», необъясни-

мых с позиций непрерывности эволюции (см. 215, стр. 214). Наконец, «механическая теория мира» сводит дух и жизнь к эпифеноменам, чему-то менее реальному, чем материя и движение, а потому попросту снимает самую задачу их объяснения.

Уорд пытается решить все эти проблемы, роковые, как он считает, для всякого материализма, в рамках «теистического монадизма», т. е. признания реальности комплексом духовных индивидуумов — «монад», подчиненных в своем существовании и творческом развитии высшей монаде — богу.

Теистическая критика естественнонаучного материализма и материалистически толкуемого позитивизма, примером которой был «Натурализм и агностицизм» Джемса Уорда, немало способствовала его дискредитации. Оценивая эту книгу, В. И. Ленин писал: «...поистине фокуснически, много лучше наших махистов (т. е. путаных идеалистов) — прямой и открытый идеалист Уорд ловит слабые места «стихийного» естественноисторического материализма» (3, т. 18, стр. 296—297). Это не способствовало, однако, успеху теистического мировоззрения, которое осталось, по меткому замечанию Ч. Бруда, «рискованным предприятием, основанным на вере» (122, стр. 39).

3. РЕФОРМА ЛОГИКИ В XIX в. *

Последним из факторов — по счету, но не по важности — в общем кризисе английской философии XIX в. в ее основных направлениях была революция в логике, связанная с развитием этой науки в новом направлении — направлении математической логики. В ходе этого развития — реформы, а если угодно и революции — психологическое понимание логики было заменено формалистическим. Это позволило дать логическим принципам и операциям гораздо более точное обоснование, но в то же время привело и к ошибочным гносеологическим выводам, резюмированным в неопозитивизме. Ниже мы познакомимся с ними.

Логика отличалась от других наук тем, что уже в

* При подготовке настоящей главы автор наряду с первоисточниками использовал специальные работы по истории логики (см. 62, 64, 149а, 170).

древности, у Аристотеля, она приобрела столь совершенный и заверченный облик, что в течение двух тысячелетий вносимые в нее изменения касались частных или сводились к незначительным добавлениям. Достаточно отметить, что исследование истории формирования *математической* логики (например, в 84 или 110) оказалось возможным лишь на ее собственной основе: в рамках традиционной логики элементы нового были неразличимы. В XIX в., знаменовавшем начало нового этапа в развитии логики, это развитие пошло в двух направлениях. Одно — *содержательная* (диалектическая) логика, основы которой заложены еще в трудах Гегеля. На материалистической основе она разворачивается К. Марксом в стройную систему «Логики «Капитала»» и далее развивается Ф. Энгельсом, а в XX в. — В. И. Лениным и философами-марксистами. В идеалистическом духе ее интерпретируют в Англии и США абсолютный идеализм и отчасти прагматизм; в континентальной Европе — неогегельянство, Марбургская школа неокантианства; у экзистенциалистов идея «философской логики» приводится к абсурду иррационализма (см. 16, гл. 4, § 3; 18, гл. 1, § 2, гл. 6, гл. 11, § 2; 76, гл. VI) *. Второе направление — формальная логика в ее современном облике логики математической. Эта последняя не конкурирует с материалистической диалектикой как логикой и теорией познания, основываясь на своих специфических абстракциях; лишь забывая то, что эти абстракции были приняты, и абсолютизация формальной логики, превращающейся в этом случае в единственный «органон» познания, рождает такой конфликт. Нам придется в дальнейшем столкнуться как с ним, так и с обратным вариантом — отказом от формальной логики на том основании, что ее специфические абстракции не позволяют объяснить целостный процесс познания.

Математическая логика отличается от традиционной формальной логики тем, что для логических целей она вводит специально созданный формализованный язык, который позволяет точно следовать за логической формой и точно воспроизводить ее, хотя бы за счет краткости и

* Суммарное изложение течений и проблематики идеалистической диалектики нашего времени см. в нашей статье «Идеалистическая диалектика в XX в.» («Вопросы философии», 1966, № 3).

легкости передачи мыслей (см. 89, стр. 16). Исходным пунктом построения формализованных языков, отличающих математическую логику, в XIX в. можно назвать теорию квантификации (количественного определения) предиката, связываемую с именем Вильяма Гамильтона (1788—1856). Смысл ее состоит в том, что «для того, чтобы оперировать с высказываниями по правилам наподобие правил действий с элементарными алгебраическими уравнениями, необходимо точно формулировать не только объем субъекта суждения... но также и его предиката» (84, стр. 290). В результате вместо традиционных четырех родов суждений, различающихся качеством и количеством субъекта, получается восемь: обще-общие, где субъект и предикат взяты в полном объеме; обще-частные, где субъект взят в полном объеме, а предикат частично; частно-общие и частно-частные. Каждое из этих суждений может быть утвердительным и отрицательным.

Таким образом, каждое суждение выступает здесь как количественное отношение между субъектом и предикатом. В утвердительном суждении выражается равенство субъекта и предиката; оно есть поэтому в конечном счете уравнение. Результаты Гамильтона (предвосхищенные в известной степени в работах Джорджа Бенгата, см. 84, стр. 291—293) были необходимой предпосылкой создания «алгебры логики».

Следующий шаг к выработке современной формы математической логики был сделан А. де Морганом (1806—1871). Возродив мысль Гоббса о логике как науке, имеющей дело с именами, а не с «идеями», и о познании вообще как виде исчисления, А. де Морган пришел к выводу, что словами можно оперировать безотносительно к их значению, подобно тому как математик оперирует алгебраическими символами. Исследование правил соединения символов (слов) заставило его обратить внимание на значение связки в суждении типа « S есть P ». Рассматривавшаяся обычно как знак тождества, она на самом деле оказалась носителем гораздо более многообразных отношений. При всем их многообразии она должна выражать два логических свойства: симметричность (обратимость) и транзитивность (переходность). Иногда она выражает оба свойства: если $A=B$, то и $B=A$; если A есть брат B , то и B есть брат A . Существуют и несимметричные отношения: «есть дядя», «выше»,

«больше» и т. д. Однако они транзитивны, т. е. позволяют перейти от одного термина к другому: если A больше B и B больше C , то A больше C . В других случаях они могут выражаться соотносительной связкой: «есть дядя» — «есть племянник» и т. д. В этом случае обращение осуществляется с помощью логически однозначных связок: если A есть дядя B , то B есть племянник A . Поэтому оказывается, что связка «есть» в заключении «Если A есть B и B есть C , то A есть C » означает вполне определенный тип отношения — отношение транзитивное. Нам безразлично в логике, что она означает конкретно — тождество, равенство, родство или что еще; важно лишь, что она не может означать нетранзитивные отношения, например отношения любви. А значит, и символика для последнего отношения должна быть иной.

«Де Морган мог справедливо сказать, что «здесь возникает общее понятие отношения и в первый раз в истории познания символизируются понятия отношения и отношения отношения». Отношения в будущем должны приниматься серьезно; они не могут более низводиться до уровня тощих и несущественных привесков к качествам», — писал, оценивая логическую доктрину де Моргана, Д. Пассмор (170, стр. 126). Без разработки де Морганом проблемы отношений и логических средств их выражения математическая логика не могла двигаться вперед.

К достижениям де Моргана относятся также новая трактовка отрицания как дополнения до существующего «универсума рассуждения» (универсального класса); он выступил инициатором применения логических исчислений к теории вероятностей и т. д. (см. подробнее 84, стр. 307, 311).

Важнейший и принципиальный шаг вперед в разработке математической логики представляла «алгебра логики» Джорджа Буля (1815—1864). Он понимал логическое исчисление как неколичественную алгебру. С целью формализации логического рассуждения он ввел три группы символов. Знаки 0 , 1 , x , y , z и т. д. обозначают вещи как предметы наших понятий. Знаки действий: (\times) — знак конъюнкции, «и» заменяется, как в математике знаком (\cdot) или вовсе опускается. Так, « xy » означает « x и y »; знак $(+)$ — знак строгой дизъюнкции, «или»; $(-)$ — знак отрицания, «кроме», «за исключением». В тре-

тью группу знаков включен знак тождества ($=$). Знаки 0 и 1 имеют строго определенное значение: 1 — класс, вмещающий все возможные объекты, универсальный класс, или «универсум рассуждения». 0 — нулевой (пустой) класс. Буквами обозначаются свойства. Так, если требуется обозначить класс, вмещающий все объекты, обладающие свойством x , то это значит, что из совокупности всего существующего нужно выбрать вещи, обладающие свойством x . Символически $1x$, или просто x . Образование сложного понятия, имеющего признаки x , y и z , осуществляется при помощи обозначения xuz — это класс, включающий все объекты, одновременно обладающие свойствами x , y и z .

Логические символы обладают свойствами коммутативности, так как порядок выбора безразличен: $xy = yx$ (1). Если x и y имеют строго одинаковое содержание, то их сочетание не выражает чего-то нового; тогда $xy = xx = x$; в более общем виде $x = x$ (2). С помощью знаков действий части объединяются в целое, а целое делится на части: $x + y = y + x$; $z(x + y) = zx + zy$ (3). Это свойство, обусловленное возможностью располагать символы в любом порядке (порядок выбора безразличен), есть свойство разделительности.

В результате создается своеобразная логическая система со своими законами, отличными от законов обычной алгебры; это действительно «алгебра логики», дающая возможность расширить традиционную теорию дедуктивных умозаключений. Понимая силлогизм как исключение среднего термина в системе из трех терминов, Буль сформулировал задачу дедуктивного умозаключения вообще как задачу исключения из системы, состоящей из нескольких терминов, сколько угодно средних терминов, определив при этом все отношения между упомянутыми терминами, подразумеваемые в посылках. Разрешение этой задачи Булем превращает силлогизм в частный случай общей теории умозаключений. Булем намечена также возможность символизации высказываний по примеру символизации классов. Вместе с обоснованием применимости одних и тех же принципов логического анализа как к классам, так и к высказываниям это открыло путь к построению исчисления высказываний.

Ученик и последователь Буля Стенли Джевонс (1835—1882) поставил перед собою задачу освободить

систему Буля от неудобной и неясной алгебраической формы. С его точки зрения, первична не алгебра, а именно логика; алгебра является частным случаем логики, а не наоборот. «По моему мнению, логика есть высшая наука, общее основание математики, как и всех других наук. Число есть только логическое различие, и алгебра есть в высшей степени развитая логика. Таким образом, легко понять глубокую аналогию, которую Буль проводил между алгебраическими формами и логической дедукцией. Логика сходна с математикой, как форма сходна с тем, что было отлито в ней. Буль ошибочно принял отлитую фигуру за форму. Имея в виду, что логика дает свои законы каждой области математической науки, мы не станем удивляться тому, что везде в математических процессах встречаются следы логических законов» (34, стр. 152—153). Так зарождается спор о приоритете логики или математики в их взаимоотношении, имевший затем немалое философское значение.

Свою логическую систему Девонс начинает с символизации положительных и отрицательных терминов; положительные символизируются заглавными курсивными буквами, а отрицательные — соответствующими строчными: $a = ne-A$. Сложный термин образуется сочетанием нескольких простых. Так, сложный термин ABC обозначает все вещи, обладающие признаками A , B и C . Эти выражения подчиняются законам коммутативности ($ABC = BCA = ACB = CAB = CBA$) и простоты ($A = AA = AAA$ и т. д.).

От терминов Девонс переходит к предложениям. Хотя по содержанию предложения выражают самые различные отношения, по форме — а именно с этой стороны изучает их логика — все они суть тождества, и связка в них должна символизироваться знаком (=). Но Девонс различает три вида тождества: *простое тождество* формы $A = B$ («Юпитер — самая большая из планет»); *частное тождество* формы $A = AB$ («Министры кабинета — некоторые члены парламента») и *ограниченное тождество* формы $AB = AC$, выражающее тождество класса AB с классом AC («Золото ковко в твердом состоянии»).

Если предложение представляет собою тождество, то упрощается проблема дедукции: она сводится к замещению в предложении одних терминов другими. «Всякий

термин, встречающийся в каком-нибудь предложении, — писал Девонс, — можно замещать термином, о котором утверждается в какой-нибудь посылке, что он тождествен с первым» (34, стр. 48). Введение принципа замещения существенно упростило структуру умозаключения. В сочетании с законами тождества, противоречия и исключенного третьего этот принцип образует основу для построения «логического алфавита» — ряда комбинаций входящих в умозаключение терминов, из которых исключены комбинации, противоречащие посылке *. Логический алфавит явился прообразом используемых современной математической логикой таблиц значения истинности; сам Девонс создал на его основе логическую машину — в известной степени прообраз современных счетно-решающих устройств.

Таково в самых общих чертах состояние математической логики в Англии конца XIX в. Вне сомнения, это был значительный прогресс логической науки, предвещавший дальнейшие теоретические и практические успехи. Развитие математической логики было еще долгое время связано почти исключительно с выяснением оснований математики. В последние 20—25 лет открылись такие важные области ее практического применения, как синтез конечных автоматов (релейно-контактные схемы), кибернетика, вычислительная математика, машинный перевод и т. д.

Однако формирование и распространение математической логики на самые различные области знания имело и немалые теоретические последствия. Во-первых, господство в ней формалистических дедуктивистских установок означало крушение психологистического и индуктивистского понимания логики, т. е. исходной гносеологической установки позитивизма XIX в. В логическом отношении это означало переход к статистической трактовке индукции; в философском — требование нового понимания соотношения эмпирического и логического (теорети-

* Приведем логический алфавит для двух терминов. Полная серия всех комбинаций двух терминов такова: AB, aB, Ab, ab . Если $A=B$, то комбинации aB и Ab противоречат посылке и должны быть исключены. Правомерны заключения: $A=AB, B=AB, a=ab, b=ab$. Тот же метод применяется при большем числе терминов (см. 34, стр. 92 и след.).

ческого) в познании. Это одна из центральных проблем позитивизма XX в. (см. 90). Во-вторых, создание нового логического аппарата — логических исчислений, «языков» математической логики — привлекло внимание философов и логиков к проблемам языка, в первую очередь языка науки. В-третьих, возникновение математической логики, как это часто бывало с другими крупными открытиями, привело и к «реакционным попятываниям», как называл В. И. Ленин идеалистические извращения, порождаемые в условиях антагонистического общества самим научным прогрессом.

Остановимся на этом чуть подробнее. Уже Дживонс, сведя индукцию к «обратному применению дедукции» (см. 35, стр. XIX), превращает науку в дедуктивную систему, в которой индукции принадлежит лишь роль подтверждения общих законов. Это одностороннее представление сталкивается, однако, с фактом исторически обусловленной *неполноты* нашего знания. И там, где диалектический подход к знанию требует понимания его как *процесса* перехода от абстрактного к конкретному, от неполного и неточного знания к знанию более полному и точному, Дживонс говорит о фатальной ограниченности знания, требуя относиться к науке «со смирением и должным сознанием крайней ограниченности наших умственных способностей» (35, стр. 712). Таким образом, и представление о науке как дедуктивной системе, исходящей из ограниченного нашими умственными способностями числа данных и достоверной лишь в пределах заключений из этих данных, вновь, как и позитивистская концепция познания, ведет к агностицизму.

Формализация логики аналогично математизации физической науки рождала иллюзию, будто логика не зависит от законов материального мира, а достоверность ее выводов — от значения употребляемых ею символов. Логическим выводом отсюда стал конвенционализм, впервые сформулированный в Англии Джоном Венном в его «Символической логике» (1881). Логики и философы, приходившие к таким выводам, не видели того, что учет объективного содержания производится путем создания символики и формализованных языков, более адекватно выражающих связи терминов по содержанию; по существу тому же служит и логическая семантика.

Резко отрицательную роль сыграло исключение из ло-

гического анализа процессов развития, порожденное метафизической абсолютизацией закона тождества. Считая последний основанием всякого суждения, Девонс сделал тот вывод, что «в материальном здании этого мира вещества и силы представляются в определенных и постоянных комбинациях. Вещи в нем не находятся в течении, как [то] думали древние философы» (35, стр. 2). Девонс глубоко ошибался здесь, не замечая того, что формальная логика вовсе не отрицает движения и развития, а учит тому, как *инвариантно* передавать мысль о них, учит с одной целью, как «выделить спокойное, неизменяющееся (инвариантное) в изменении, движение же отобразить, отыскивая затем в свою очередь закон (т. е. спокойное) уже в изменении инвариантов, и т. д.» (94, стр. 13).

Иными словами, успехи математической логики как науки дали повод для абсолютизации ее специфических абстракций. В результате в философской и логической литературе развернулись споры, затрагивающие проблемы соотношения формальной логики и диалектики, диалектической логики. Это имело немаловажные последствия для английской философии XX в., приводя критиков формальной логики, правильно улавливавших некоторые черты ее ограниченности, к иррационалистическим и релятивистским выводам о природе логического мышления и его законов. С наибольшей ясностью они проявились в логических и философских построениях абсолютного идеализма и прагматизма.

* * *

Подведем итог философского процесса в Англии второй половины XIX в. К началу нового столетия традиционные философские направления, прежде всего естественнонаучный материализм и позитивизм, оказались в состоянии кризиса. Он затронул и гносеологические и мировоззренческие основы этих теорий. Но если, устранив абсолютизацию исторически сложившихся естественнонаучных теорий, материализм получал возможность для дальнейшего развития и перехода в *диалектический* материализм, то позитивизм XIX в. терпит окончательное крушение, заменяясь новыми формами позитивистской

философии (махизм, неопозитивизм). Терпит окончательное крушение теистическая философия, сохраняясь лишь в качестве конфессиональной, религиозной установки. Возникла новая проблематика, требующая и в теоретической и в практической (социальной и нравственной) философии новых решений. Раньше других попытался сформулировать эти новые решения английский абсолютный идеализм.

АНГЛИЙСКИЙ АБСОЛЮТНЫЙ
ИДЕАЛИЗМ

В 60-е годы прошлого века в Англию начинают быстрыми темпами проникать идеи классической немецкой философии. К концу века неогегельянские течения, принявшие в Англии форму «абсолютного идеализма», заняли даже господствующее место в академической философии, в значительной мере вытеснив идеи эмпирической философии, восходящие к Беркли, Юму и Шотландской школе. «...Вряд ли можно сомневаться в том, что влияние, которое раньше оказывали Бентам и утилитарная школа, перешло теперь (к лучшему или к худшему) в руки идеалистов... Волна немецкого идеализма разлилась по всему академическому миру Великобритании. Это всеобщее бедствие», — писал Г. Джонс (цит. по: 45, стр. 4). Однако не надо забывать, что идеи немецкой классической философии имели в Англии хождение начиная с первых десятилетий XIX в., правда, сначала в форме философской публицистики и эстетики. Так, С. Кольридж (1772—1834) испытал в «критический» период своего творчества (ок. 1799—1816) определяющее воздействие Шеллинга и романтической эстетики. В главном философском произведении Т. Карлейля (1795—1881) идеи Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля сочетаются с откровенной иронией по адресу естествознания и признанием за своей философией роли «не последней сваи или шлюза» в той «логической плотине», которая должна остановить или отвести «поток Новшеств» (см. 43, стр. 12). В 50—60-е годы Дж. Ферье и Джон Грот связывали свои философские концепции с гегельянством, хотя и призна-

вали подобно Ферье свою малую компетентность в философии Гегеля. «Я способен понять только несколько коротких отрывков там и сям в его писаниях, — скромно признавался Ферье, — и эти места вызывают у меня восхищение глубиной прозрения, широтой мудрости и возвышенностью тона. Больше я ничего не могу сказать» (цит. по: 204, стр. 333).

Поэтому не вызывает удивления внимание, привлеченное первой книгой, претендующей на изложение гегелевской философии «в ее происхождении, принципе, форме и содержании». Это была книга Джемса Хетчинсона Стёрлинга «Секрет Гегеля» (1865).

1. СТАНОВЛЕНИЕ АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА

Абсолютный идеализм В названной книге Стёрлинг без
и Гегель обвиняков утверждал, что «Гегель раз и навсегда раскрыт и в первый раз раскрыто то, что мы можем назвать его секретом» (208, т. I, стр. XI). Правда, вскоре после выхода книги в свет появилась ходячая фраза: «Если г-н Стёрлинг и знает Секрет Гегеля, то он предпочел сохранить его про себя». Мы можем сказать, что он, скорее, раскрыл секрет *неогегельянства*, сформулировав его исходную посылку — идею конкретности всеобщего понятия. «Как Аристотель, со значительной помощью Платона, *развернуто* выразил *абстрактную* универсалию, которая *неявно* имелась у Сократа, так Гегель, с менее значительной помощью Фихте и Шеллинга, *развернуто* выразил *конкретную* универсалию, которая *неявно* имелась у Канта» (208, т. I, стр. 11). Иными словами, Гегель сформулировал теорию конкретного понятия, содержащуюся неявно уже у Канта. Ту же мысль повторяет в своей «Критической философии Канта» Э. Кэрд; о том же писал применительно к логике Т. Х. Грин. Однако эта мысль в истолковании английского идеалиста оказалась недоступной пониманию большинства современников; лишь спустя 40 лет Б. Кроче увидел в «конкретности понятия» то «живое», что сохранилось от философии Гегеля, а еще спустя десяток лет И. А. Ильин сделал формулу «конкретное понятие» основной идеей книги «Философия Гегеля как учение о конкретности бога

и человека» (1918). Но все они, от Стёрлинга до Ильина, не знали, что этот «секрет» был раскрыт и сформулирован в классическом виде в рукописях Маркса, относящихся к 1857—1858 гг. Маркс не только проник в самую суть гегелевского учения, показав, что его рациональное зерно есть метод восхождения от абстрактного к конкретному, т. е. научный способ воспроизведения конкретного мыслью, но и раскрыл мистификацию этого метода Гегелем. Последний, по словам Маркса, впал в иллюзию, «понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления» (1, т. 12, стр. 727). Именно эту мистифицированную сторону гегельянства и заимствовал английский абсолютный идеализм.

Еще Кант, говорил Стёрлинг, в своем учении об априорных формах рассудка показал, что *категории* (мысль!) входят в структуру *объектов*. Однако у Канта категории были структурными элементами объектов как *явлений*; объективировав их, Гегель понял их как структурные элементы самого бытия, его «абсолютно универсальные принципы». Поэтому-то он получил возможность представить мир как «конкретное целое» и, как таковое, духовное целое. И «секрет Гегеля» может быть иначе выражен словами: «Понятие, и только понятие, — вот что реализуется, что существует» (208, т. I, стр. 145).

Итак, у Гегеля заимствован идеализм; в стороне остался другой важнейший элемент — диалектика развития. И это не случайно. Теория развития, вскоре после того как она была сформулирована Дарвином в «Происхождении видов», быстро стала фундаментом философской теории развития с ее важными мировоззренческими импликациями. Истолкование учения Гегеля в духе отрицания реального развития потребовалось для «опровержения» дарвинизма. Цитируя § 249 Энциклопедии философских наук, где идет речь о том, что в природе «нет естественного, физического порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы» (27, т. II, стр. 28), Стёрлинг утверждал: «Написанное за много лет до появления этой книги («Происхождения видов». — А. Б.), это место читается как критика Дарвина... Природа есть внешность Понятия и, как таковая, добыча безграничной случайности: метаморфоза, развитие, согласование обязаны своим существованием

ем одному лишь Понятию» (208, т. II, стр. 616). Ту же идею проводит Ф. Брэдли, писавший в своей главной работе, что философия «совершенно воздерживается от всех форм умозрения о генезисе... Прогресс для философии никогда не должен иметь какого-либо временного смысла» (117, стр. 441).

Поэтому нельзя не согласиться с нередко высказываемой мыслью, что главным врагом абсолютного идеализма был именно материализм. «В Германии гегельянству не удалось остановить прогресс материализма; остается фактом, что оно было введено в Великобритании с тем, чтобы осуществить ту же самую цель» (170, стр. 49).

Наконец, абсолютный идеализм истолковывает диалектику Гегеля в духе примирения противоположностей, «дополнения» как принципа движения мысли. «Мысль о том, что существует единство, которое лежит в основе всякой противоположности, и что поэтому всякая противоположность способна к примирению, незнакома нашему обычному сознанию... Это единство не является обычно объектом сознания как раз потому, что оно является предположением всякого сознания. Оно ускользает от нас потому, что оно есть та почва, на которой мы стоим, та атмосфера, которой мы дышим... оно есть то, посредством чего все вещи существуют и познаются» (53, стр. 158—159; перевод уточнен по: 125, стр. 138).

Идея слияния противоположностей в высшем единстве послужила также и основой для учения об абсолютности. В центре его стоит идея *единства* абсолютной реальности, понимаемой по-разному. У Э. Кэрда это «самостоятельное и интеллигибельное целое»; у Т. Х. Грина — «неизменный порядок отношений»; «полная система», «абсолютный опыт» — так определяет «абсолютное» Ф. Брэдли. Но все они ушли от гегелевской диалектики к метафизическому противопоставлению «абсолютной реальности» и конечных вещей, а в логике и теории познания — к отрицанию правомерности анализа и к иррационализму. Именно к ним, а не к Гегелю приложима известная оценка сущности гегельянства Расселом: «Ничто вполне истинное не может быть сказано относительно отдельных вещей, и... в действительности только целое реально» (см. 71, стр. 750).

Одним из важнейших моментов интерпретаций Гегеля абсолютным идеализмом было стремление выделить и использовать религиозные его идеи. Уже Стёрлинг утверждал, что «явно выраженная миссия Канта и Гегеля на деле... не имела иной цели, кроме той, чтобы восстановить веру — веру в бога, веру в бессмертные души и свободу воли, более того, веру в христианство как религию откровения» (208, т. I, стр. XII). При этом он старательно подчеркивал, что Гегеля нельзя смешивать с «немецкой партией», выдвинувшей «чисто негативную программу», — с революционным движением. Революционной программе противопоставляется «позитивная программа» Канта и Гегеля. Э. Кэрд расшифровал эту несколько туманную формулу в своей монографии о Гегеле: здесь имеется в виду «гегелевская левая», истолковавшая своего учителя в духе «атеизма и нигилизма». Умозрение же самого Гегеля, пишет Кэрд, руководствовалось «практическими инстинктами высшей духовной жизни человека, желанием восстановить нравственную и религиозную основу человеческого существования, разрушенную скептицизмом» (53, стр. 239). Таким образом, основатели абсолютного идеализма связывают философию Гегеля непосредственно с религиозными и охранительными тенденциями в политике и идеологии.

*Томас Грин — глава
раннего абсолютного
идеализма*

Подлинным главой школы абсолютного идеализма в ранний период был Томас Хилл Грин (1836—1882). Две основные области его деятельности — это логика и «метафизика», с одной стороны, этика — с другой. В первых он исходил из понимания «абсолютной реальности» как системы отношений. Они настолько тесно связывают ее в единое целое, что индивидуальность по существу превращается в «логическую фикцию». «Не совершается ни одного события, которое не было бы определено всей системой природы и не определяло бы ее», — писал Грин (144, т. II, стр. 303). Он абсолютизирует действительное наличие в природе внутренних, существенных отношений и растворяет поэтому вещи в отношениях: предмет реален лишь постольку, поскольку он связан отношениями. В то же время «отношения существуют только для мыслящего сознания», и поэтому «каждое отношение конституируется актом мысли» (144, т. II, стр. 179). Отсюда следует, что вся реаль-

ность — плод мысли или сама объективно существующая мысль.

Отводя от себя обвинение в субъективном идеализме, Грин выдвигает мысль, что мир вечно существует для вечного разума, или как фактор в «вечном самосознании» (см. 144, т. II, стр. 182). Своеобразна в этой связи постановка Грином вопроса об эволюции в мире явлений: эволюция возможна лишь на основе признания вечного самосознания; иначе придется признать, что сознание как свойство человека появилось «из ничего». Так метафизическая ограниченность плоского эволюционизма с его формулой «ex nihilo nihil» становится аргументом в пользу фидеизма.

В «Лекциях по логике» Грин подверг критике метафизическую интерпретацию формальной логики, не отличая ее, однако, от самой формальной логики как науки. Остановимся в нескольких словах на этой критике, предвосхищающей дальнейшее развитие логики абсолютного идеализма.

«Формальное мышление», описываемое обычной логикой, думает Грин, не представляет реальных процессов мышления. Ведь сущность мышления состоит в *увеличении* знания; согласно же теории абстракции, развитой в формальной логике, мышление начинает с более богатых определений и путем отбрасывания частных признаков переходит к определениям все более общим и в то же время все более бедным. Таким образом, формально-логическая абстракция — это «попятное движение»: «Чем больше мы думаем, тем меньше будем мы знать» (см. 144, т. II, стр. 193). В ходе формального мышления, далее, мы берем его материал как данное, ничего к нему не прибавляя и не изменяя в нем. Это делает мышление, особенно в связи с квантификацией сказуемого, совершенно бессодержательным. «Когда суждения выражены в квантифицированной форме, формальный вывод из них сводится к нулю» (144, т. II, стр. 64).

В противовес этому Грин выдвигает идею познания как перехода от абстрактного к конкретному, от минимальной квалификации объекта ко все более и более полной. Объект сначала выступает для нас как «чистое бытие», «ничто»; это «ничто» постепенно обогащается в силу того, что субъект соотносит его со всей полнотой опыта. «Конкретные объекты постепенно конституируются про-

цессом, который есть вместе и синтез, и анализ» (144, т. II, стр. 193). Этому закону подчинено все мышление.

Человек, знакомый с началами диалектической логики, легко увидит здесь элементы мыслей Гегеля об этой науке: метод восхождения от абстрактного к конкретному, учение о единстве анализа и синтеза. Развитие этих идей в материалистической диалектике оказалось чрезвычайно плодотворным для развития логической мысли. Но Грин, во-первых, идеалистически истолковывал диалектику, вслед за Гегелем превратив восхождение от абстрактного к конкретному, т. е. способ воспроизведения конкретного мыслью, в «конструирование» объектов мыслью. Во-вторых, выдвинув общую идею восхождения от абстрактного к конкретному, он не детализировал эту логическую процедуру, и его логика выглядит гораздо беднее логики Гегеля. Наконец, Грин во многом несправедлив к формальной логике, не признавая за нею права абстрагироваться от некоторых сторон мышления — его содержания, развития, процессов эмпирического мышления и т. д., т. е. по существу он критикует метафизическую интерпретацию формальной логики, не отделяя ее специфических абстракций от незаконных гносеологических выводов (см. 20, стр. 23, 27—29).

Исходная гносеологическая и логическая установка Грина оказала существенное влияние на его моральную и социально-политическую теорию, если мир есть «неизменный порядок отношений» и если человеческий опыт, как и вся реальность, подразумевает работу *мысли*, субъективной или объективной, индивидуальной или универсальной, то мысль выступает неотъемлемым ингредиентом реальности. В *социальной* реальности это «рациональная деятельность» человека как морального агента и государства как агента социально-политического.

Мы уже говорили выше, что для Грина индивид по существу неправомерная абстракция. В социально-политическом аспекте это означает новый по сравнению с классическим либерализмом подход к роли государства. Поскольку личное принимает участие в вечном и божественном, поскольку человек существует в божестве, с которым он в принципе един, постольку индивиды наделены моральными и правовыми атрибутами только как члены общества и государства, этих воплощений «уни-

версального» и «абсолютного» на земле. «Власть, которой они должны покоряться в политическом обществе, вытекает из развития и систематизации тех институтов, имеющих целью регуляцию общественной жизни, без которых они вообще не имели бы прав» (цит. по: 163, стр. 131). Этим обусловлены взаимные права личности и государства: «Претензии или право индивида на некоторую власть, гарантированные ему обществом, и контр-претензия общества на определенную власть над индивидом одинаково основываются на том, что виды власти, существующие в обществе, необходимы для осуществления человеческого назначения, для эффективного самопожертвования делу развития совершенств в себе и в других» (цит. по: 163, стр. 128).

В этих рассуждениях, обосновывающих мораль «самоосуществления» (self-realisation) человека в обществе и посредством общества, явно отразилась гегелевская философия права. Однако политическая программа Грина — это уже не программа прусской конституционной монархии (Англия давно уже опередила этот «идеал»), но — по довольно общему признанию историков политических учений — прообраз столь модных в эпоху империализма апологетических концепций «государства благоденствия»*.

Философия Т. Х. Грина представляет нам яркий пример того, как идеологические концепции — в данном случае гегельянская — претерпевают существенные преобразования в зависимости от условий общественного развития в различных странах. Самые абстрактные построения абсолютного идеализма оказались не изъятиями из этой общей закономерности развития идеологий. Последующее развитие школы представляет с этой точки зрения также немалый интерес.

* Все определения «государства благоденствия» подразумевают вмешательство государства в создание или поддержание благосостояния его граждан. При всей апологетичности этих представлений в них выражен тот факт, что пролетариат в ходе классовой борьбы вырывает у капиталистов иной раз значительные уступки (см. 38, стр. 154—160, 180 и др.). Политическая программа Грина изложена в статье С. Г. Вацапаева («Вестник Московского университета», сер. VIII. Философия, 1971, № 2).

2. ЯВЛЕНИЕ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ: АБСОЛЮТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ ФРЕНСИСА БРЭДЛИ

Френсис Герберт Брэдли (1846—1924) к концу века был признан главой абсолютного идеализма. Вопросы исторического метода и этики, логики, диалектики и «метафизики» интересовали его и освещались в его работах. Первая работа молодого тогда философа — «Предпосылки критической истории» (1874) — содержала ряд странных для XIX в. идей: невозможность истории как науки; невозможность найти в истории не только «вечные законы», но даже и «красную нить необходимости»; представление об историке как человеке, который должен «вдохнуть жизнь настоящего в смерть прошлого». «Канон истории, — писал он, — это сам историк... Историк, каков он есть, — это реальный критерий; идеальный критерий есть историк, каким он должен быть» (цит. по: 167, стр. 224). Это слова, которые должны были быть написаны в XX в. *

Брэдли получил известность как философ после выхода в свет его «Этических исследований» (1876). Хотя эта работа вышла раньше посмертно опубликованных «Пролегомен к этике» и «Принципов политического обязательства» Грина, она представляет развитие социально-политических и этических воззрений абсолютного идеализма в направлении, Гринем намеченном **. Там, где Грин, опираясь на концепцию «Абсолюта» как системы отношений, развивает довольно умеренную концепцию взаимообусловленности индивида и общества, Брэдли четко формулирует идею «самореализации» как адресованного индивиду требования: «Реализуй себя как

* См. подробный критический анализ современных историографических течений, развивающих подобные взгляды, в кн.: И. С. Кон. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., 1959.

** Мы решительно несогласны с мнением А. Милна, который (см. 163, стр. 87) рассматривает именно точку зрения Грина как развитие и логическое следствие «Этических исследований». Милн делает попытку представить более либеральное учение Грина как вершину социальной философии абсолютного идеализма. Но реальное положение куда сложнее: от концепции Грина абсолютный идеализм переходит к крайней форме апологии всемогущего государства, смягчаемой затем в работах позднего Бозанкета.

самосознательный член бесконечного целого, реализуя это целое в себе. Если это целое поистине бесконечно и если твоя личная воля стала единой с ним, то ты также достиг крайней гомогенности и спецификации вместе и достиг совершенной реализации» (119, стр. 80). Иными словами, Брэдли формулирует гораздо более жесткий, чем у Грина, принцип нравственного и социального поведения, основанный на одностороннем и «свободном» подчинении индивида «общему», государству. В философской системе Брэдли эта линия получает развернутое обоснование.

Брэдли и диалектика В 1883 г. Ф. Брэдли опубликовал «Принципы логики», где наряду с изложением формальной логики в духе Гербарта и Лотце подробно трактует некоторые важные проблемы диалектики. Так, он начинает изложение логики с суждения, понимаемого как «акт, который соотносит идеальное содержание... с реальностью вне этого акта» (120, т. I, стр. 10). Если традиционная логика усматривает в суждении соединение различного (S есть P), а математическая — тождество (S есть P), то, с точки зрения Брэдли, здесь не просто соединение символов, но сугубо содержательная операция. За выраженным в суждении формальным отношением лежит реальное и вполне определенное отношение мысли к реальности. Например, суждение «Все негры люди» в формально-логической интерпретации означает только «люди-негры = люди-негры». Подлинный же смысл этого суждения иной: «Реальность такова, что все негры суть человеческие существа». Суждение «объединяет, приписывая предикат единственной Реальности» (170, стр. 161).

Но всякое суждение, продолжает Брэдли, страдает роковой односторонностью. Оно представляет нам только какой-то аспект реальности, но не всю ее. То «значение», которое присутствует в суждении, есть «не что иное, как одна часть целого, оторванная от остальных частей и существования остального. В этом идеальном содержании налицо группы качеств и отношений, отвечающих действительным, глаголам и предлогам. Но эти различные элементы, хотя вы и правы, различая их, не имеют ценности всего содержания» (120, т. I, стр. 12). Поэтому всякое суждение огрубляет действительность, и спасение можно найти лишь в той мысли, что действительным, хотя

и только скрыто подразумеваемым, субъектом суждения является реальность в целом.

Брэдли, без сомнения, улавливает ту истину, что человеческое познание относительно, неполно; что оно постигает действительность не сразу и непосредственно, а постепенно; наконец, что оно огрубляет действительность, вынужденное отвлекаться от ее бесконечного многообразия. Но он идет еще дальше. «Факт моего познания, — пишет Брэдли в другом месте, — производит очевидное изменение в реальности», — изменение, состоящее в том, что в познании «мы движемся в области частичных истин, отломленной от того, что включает все аспекты в более высокий опыт» (118, стр. 337). Отсюда якобы вытекает неправомерность анализа как средства познания: он хотя бы и идеален, но разрушает жизненно важные внутренние связи реальности, как будто они не имеют значения.

Онтологической основой этого убеждения является абсолютизация действительно важной мысли о наличии в действительности существенных, внутренних отношений и в то же время отрицание наличия отношений внешних, несущественных, более того — их взаимных переходов, превращений, развития одних в другие. Вокруг проблемы внутренних и внешних отношений развернулась впоследствии длительная полемика*.

От суждения Брэдли переходит к умозаключению. Умозаключение, считает он, есть открытие отношений реальности, которые позволяют перейти от одного ее фрагмента к другому, а следовательно, и от одного суждения к другому. Поэтому формально-логическое понимание вывода, развитое в логике Дживонсом и связанное с принципом постановки, Брэдли считает бесполезным. Ибо вывод — это идеальная конструкция, причем «вид конструкции в общей форме указан, и в нем вы найдете форму заключения; но действительная конструкция и действительно новое отношение, которое она породит, целиком остаются на долю частного суждения» (120, т. I, стр. 267). И подобно тому как всякое суждение подразумевает бесконечный фон, «вырезку» из которого оно делает, так и умозаключение подразумевает «идеальное саморазвитие объекта». Из него вытекает объективность логических связей, но в то же время и их недоступность

* См., например, 189, гл. V (стр. 16, стр. 247—248).

человеческому уму, фатальная погрешимость знания. «Мы видели, что заключение везде требует определенных допущений и везде по-разному дефективно. Мы подчеркивали абстрактность логики и привлекали внимание к тому, что следует из ее неразделимого союза с психическим аспектом. Мы спрашивали, насколько каждое заключение произвольно и нереально, и настаивали, что во всяком случае каждое частное заключение погрешимо» (120, т. II, стр. 621).

Наибольший интерес в концепции Брэдли, в общем-то представляющей иррационалистическую спекуляцию на ограниченностях метафизической трактовки формальной логики, имеет его учение о «диалектическом движении» в умозаключении. Восприняв гегелевскую идею восхождения от абстрактного к конкретному, Брэдли понял диалектику как переход от одного данного, одностороннего и абстрактного, к более богатому и полному знанию без обращения к иным, не содержащимся в исходном данном посылкам. Но это и не анализ, а «действие мыслительной функции, которая расширяет *данное* посредством идеального синтеза» (120, т. II, стр. 408).

Уже здесь заложено идеалистическое понимание Брэдли диалектики. Содержание и движущая сила «диалектического движения» коренятся в *разуме*. «Перед разумом налицо единичное понятие, но сам целостный разум, который не проявляется, включен в процесс, действует на данное и производит результат. Противоположность между реальным в том его фрагментарном виде, в каком им обладает разум, и истинной реальностью, чувствуемой в разуме, есть движущая причина того беспокойства, которое начинает диалектический процесс» (120, т. II, стр. 409).

Итак, исходным пунктом диалектического процесса Брэдли считает сам *разум*. Но он даже не ставит вопроса о том, откуда же берется в разуме это «ощущение целого», как рождается «беспокойство», начинающее диалектический процесс. Подобно всем идеалистам ему достаточно сослаться на разум. А между тем материалистическая диалектика показывает, что источник диалектического движения мысли — это противоречия самой действительности, объективная реальность, постоянно витающая в нашем представлении как предпосылка, с которой постоянно соотносятся наши идеи. И поскольку эта

действительность развивается диалектически, мысль подчиняется законам диалектики. Иначе говоря, не внутреннее противоречие самого разума движет диалектический процесс, но противоречие между бесконечно богатой и бесконечно развивающейся действительностью и всегда ограниченным, но постоянно углубляющимся в действительность разумом человека. Внутренние противоречия этого разума имеют источник в объективных противоречиях человеческой ситуации в мире.

Центральная проблема всякой диалектики — противоречие, понимание которого выступает пробным камнем теории диалектики. Брэдли не может не затронуть и ее, выделяя два понимания диалектики. Первое из них, связываемое с именем Гегеля, выделяет в качестве основного понятия *отрицание*. Согласно ему, истина состоит в утверждении пары коррелятивных понятий, каждое из которых утверждает себя и отрицает другое; в то же время каждое из них зависит от другого и, следовательно, утверждает его, т. е. переходит в свою противоположность. Второе понимание стремится сохранить «плодотворные результаты» гегелевской диалектики, разрушая, однако, лежащий в ее основе «принцип отрицательности».

«Диалектический метод не необходимо подразумевает тождество противоположностей в том смысле, что один элемент, утверждая себя, дополняет себя посредством самоотрицания; можно избрать более простой взгляд, который свободен от этой трудности. Мы можем предположить, как и прежде, что реальность имеет перед собой изолированное *данное* и созерцает себя в нем. Затем это *данное* воспринимается как недостаточное и, как таковое, подвергается отрицанию. Но в этом отрицании и посредством его реальность производит то дополнение, которое требуется для того, чтобы дополнить *данное*, и то самое дополнение, которое предчувствовалось в уме, и является активной основой неудовлетворения и последующего отрицания» (120, т. II, стр. 410). В этой связи обе стороны отношения оказываются положительными: каждая сторона не отрицает себя посредством другой стороны, но исходит из нее как своего положительного контрагента. Такое понимание диалектики «еретично», утверждает Брэдли, но оно должно спасти «действительное содержание ортодоксальной доктрины».

Таким образом, ведущим принципом диалектики яв-

ляется, по Брэдли, не противоречие, а целостность сознания (и «реальности»), не отрицание, а дополнение. Разум, несущий в себе бессознательную идею целого, приводит свои частные идеи в соответствие с нею, «дополняет» частную идею до «целого».

В этом понимании диалектики можно отметить две стороны. Во-первых, в диалектике как умозаключении Брэдли видит «идеал умозаключения как саморазвития». Однако и на диалектическое умозаключение он распространяет общую характеристику мышления: и оно дает нам безжизненный препарат, полученный в результате рассеечения реальности, а потому мертвый и чуждый ей (см. 120, т. II, стр. 596). Во-вторых, трактуя диалектику как «дополнение», он подменяет истинную диалектику, ядром которой выступает «борьба» противоположностей и их «снятие» в высшем синтезе, ее частной и ограниченной формой — взаимодействием неантагонистических элементов целого. И «диалектика» Брэдли оказывается более простой, бесхитростной и... безопасной: из нее изъято все революционное содержание.

«Appearance
and Reality»,
часть I.
«Видимость» *

В 1893 г. Ф. Брэдли публикует свой главный труд — книгу «Appearance and Reality». В нем дается иная трактовка диалектики. Если в «Принципах логики» диалектика состояла в позитивном дополнении, то здесь перед нами выступает «негативная диалектика», живо напоминающая диалектику элеатов или буддистской школы мадхьямиков: внутренняя противоречивость понятия есть симптом нереальности его объекта. Впрочем, это неизбежное следствие из попытки представить диалектику сугубо «позитивно» — негативное, отрицательное, противоречивое есть тогда не более как *видимость*.

В первой части своей книги Брэдли понимает противоречие именно как симптом «видимости», «кажмости». Анализируя основные понятия, в которых философия и естествознание формулируют свои знания, Брэдли раскрывает их противоречивость. Прежде всего он обращается к понятию первичных и вторичных качеств. Как пишет Брэдли, сторонники разделения качеств на пер-

* В этом названии Брэдли использовал двузначность английского слова *appearance*, означающего и «видимость», «кажмость», и «явление», «проявление».

вичные и вторичные считают первые объективными свойствами вещей, а вторые — субъективным достоянием ума. Однако «если мы смогли их (вторичные качества. — А. Б.) воспринять, то они налицо» (117, стр. 11). В то же время первичные качества не могут рассматриваться как только объективные, ибо протяженность тоже воспринимается нами лишь в отношении к органам чувств. Следовательно, «протяженность не может быть представлена или мыслиться иначе как заодно с качеством, которое вторично. Сама по себе она просто абстракция, необходимая для некоторых целей, но нелепая, когда ее принимают за существующую вещь» (117, стр. 14). Итог подводит Брэдли в таких словах: «Мы нашли, что если вторичные качества суть видимость, то первичные не могут определенно существовать сами по себе. Это различие, из которого неосознанно развился материализм, как видим, не приближает нас к истинной природе действительности» (117, стр. 15).

Другая попытка философии выразить сущность вещей — это различие вещи и ее качеств. Но и она, по Брэдли, не помогает делу. Возьмем, например, кусок сахара. Это вещь, обладающая качествами белизны, твердости, сладости. Но что это значит? Сахар не тождествен со сладостью, иначе он не был бы также твердым и белым. Сказать, что сахар — совокупность качеств белизны, твердости и сладости, значило бы лишить его внутреннего единства. Ведь оно не заключается ни в самих свойствах, ни в чем-то помимо них. Более того, предложение «Сахар тверд» (*A* есть *B*) противоречит предложению «Сахар бел», ибо белый — не твердый; значит, нам надо совместить «*A* есть *B*» с «*A* не есть *B*», что, согласно формальной логике, невозможно.

Следовательно, заключает Брэдли, тождество вещи несовместимо с различием, и потому оно есть нечто субъективное: оно «лежит во взгляде, который вы принимаете по отношению к ней» (117, стр. 63), т. е. представляет собою только видимость*.

Переходя к пространству и времени, Брэдли обнару-

* Аналогичный анализ соотношения вещи и качеств, приводящий к признанию их противоречивости, мы встречаем в знаменитых «Вопросах Милинды», легендарной беседе царя Мепандра с буддийским мудрецом Нагасеной (см. *М. Рой. История индийской философии.* М., 1958, стр. 269—270).

живает в них противоречие прерывности и непрерывности, конечности и бесконечности. Вместе с тем они — *отношения* между терминами, которых никогда нельзя найти. Но отношение без соотносящегося — явное противоречие. Поэтому «время, как и пространство, самым очевидным образом оказалось не реальной, а противоречивой видимостью» (117, стр. 36).

Изобилуют противоречиями и понятия движения, изменения, причинности. Как может нечто *A* измениться? Ведь, изменившись, оно уже не будет *A*. Если *A* меняется, то оно непостоянно; а если оно непостоянно, то что же меняется? Одним словом, сущность изменения состоит в том, что «оно содержит и необходимость, и невозможность объединения различных аспектов», а следовательно, «не может быть ничем иным, как видимостью» (117, стр. 40—41).

Пытаясь рационально объяснить изменение, вводят понятие причинности. Но и оно не приносит нам облегчения. Ведь если следствие отлично от причины, то нельзя рационально приписать данное следствие именно этой причине; если следствие не отлично от причины, то причинность не существует. Значит, и причинность — «иррациональная видимость и не может быть действительностью» (117, стр. 49).

Рассмотрение «видимости» Брэдли завершает анализом «реальности Я» и феноменализма, также обнаруживая в них неразрешимые противоречия. Все попытки проникнуть в действительность с помощью понятий, заключает он, оказываются тщетными; они выражают только *видимость*.

Вряд ли есть необходимость специально рассматривать здесь все аргументы Брэдли. Среди них есть и надуманные примеры противоречий (например, «противоречие» вещи и качеств и качеств между собою, основанное на смешении контрарных и контрадикторных противоречий), и устаревшая постановка вопроса (первичные и вторичные качества). Но есть и подлинные проблемы, со многими из которых имела дело история философии*.

* К упоминавшемуся выше отношению вещи и качеств можно добавить противоречие причинности, выражающее «парадокс возникновения» (см. 19, стр. 66—68). Брэдли не видит, однако, возможности диалектического разрешения противоречия.

Противоречивость пространства и времени, точно так же, как и изменения и причинности, хотя и выражены не совсем точно, в устарелой форме, тем не менее схвачены в общем-то верно. Важнее другое — Брэдли отбросил важнейшее положение диалектики Гегеля (и рациональной диалектики вообще): «Смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. Правильно в этом утверждении лишь то, что противоречием дело не может закончиться» (27, т. I, стр. 206). Ибо «противоречие *разрешается*» (27, т. V, стр. 511).

*Явление
и действительность:
«Appearance
and Reality»,
часть 2*

Обычный вывод из признания противоречивости понятий — это агностицизм, скептицизм: разум человеческий бессильен постичь вещи сами по себе. Но для Брэдли этот вывод неприемлем. Ибо если мы *знаем*, что мир непознаваем, то мы уже нечто знаем *об этом мире*. Более того, в соответствии с гегелевским положением «сущность является, явление существенно» Брэдли подчеркивает, что видимость существует и не может не иметь «человеческой ценности». Но все, что существует и имеет ценность, должно каким-то образом принадлежать к действительности и быть ее *проявлением*. Это позволяет нам перейти от видимости явлений к действительности, к «абсолюту».

Если критерием видимости является внутренняя противоречивость, то абсолютным критерием действительности должна быть непротиворечивость. И поскольку явления каким-то образом причастны абсолюту, «свойством действительности является обладание всем феноменальным (т. е. противоречивым, дисгармоничным. — А. Б.) в гармонической форме» (117, стр. 123).

Но как это возможно? Ведь Брэдли только что доказал противоречивость всех человеческих понятий, бессилье их выразить действительность! Выход он находит в отождествлении действительности и «опыта». Мысль неспособна охватить действительность именно потому, что она односторонняя и не охватывает *целостной* действительности. Действительность не сводится к мысли, как думал Гегель; не сводится она к воле, как считал Шопенгауэр; она и не ощущение, как полагал Беркли. Мы обеднили бы действительность, исключив из нее восприятие и желание, эстетическое чувство, удовольствие и страдание. Все это в совокупности, т. е. то, что может быть на-

звано «опытом» в самом широком смысле, и должно составить абсолютную действительность.

Аргументируя свой вывод, Брэдли опирается на берклианское «доказательство» идеализма: бессмысленно говорить о существовании чего-либо не воспринимаемого; бессмысленно все то, что не воспринято. Восприняты же могут быть лишь наши ощущения, «идеи», состояния нашего сознания. Брэдли защищает «истину солипсизма», состоящую в том, что, хотя мой личный опыт и не есть весь мир, мир является *моему* опыту и, поскольку он существует в моем опыте, он есть состояние моего ума. И вообще хотя мое Я и не абсолют, но без него абсолютная реальность неполна, а следовательно, не может быть самой собою.

Другое «доказательство» Брэдли — онтологический аргумент. Мы видели, что в «Принципах логики» философ отмечал ограниченность всякого суждения, выступающего огрубленным воспроизведением только части реального. В «Явлении и реальности» он подтверждает эту мысль: истина всегда лишь частная, неполная истина, которая «показывает рассечение, но никогда не действительную жизнь» (117, стр. 147). С другой стороны, заблуждение «*есть* истина, оно — частная истина, ложная лишь потому, что она частна и остается частной» (117, стр. 169). В таких условиях логично предположить, что мы не можем достичь знания об «Абсолюте». Мы не можем знать, как примиряются и гармонизируются в нем противоречия. Однако «мысль, поскольку она неполна, логически предполагает другой элемент, уже подразумеваемый в ней; и этот элемент есть Действительность, которая является в существовании» (117, стр. 35). Иначе говоря, существование «Абсолюта» доказывается на основе онтологического аргумента, в свою очередь основанного на том «ощущении целого», о котором говорил Брэдли в «Принципах логики».

Конечно, онтологический аргумент, как его ни перелицовывай, несостоятелен. Из мысли нельзя вывести существования ее объекта. Подтверждение действительного существования этого объекта, т. е. предметной истинности мысли, вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. Вместе с тем мы можем показать, какие моменты человеческой практики отражает та или иная мысль — идея «Абсолюта» прежде всего.

*Гносеологическое
и социальное
содержание идеи
«Абсолюта»*

Как и всякий идеализм, абсолютный идеализм Брэдли — это «одностороннее, преувеличенное... развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, оторванный от материи, от природы, обожествленный» (3, т. 29, стр. 322). Брэдли отрывает от природы, от материи и человека человеческую психику в целом, «опыт». Из того, что существует внутренний, духовный мир человека, он не делает тот вывод, что нужно определить его место в системе природы и общества, но объявляет «опытом» всю действительность, — опытом не человеческим, как делает субъективный идеализм, но «абсолютным».

Но понятие абсолюта имеет и другую сторону. В нем устраняются, растворяются все противоречия. «Если Абсолют должен быть теоретически гармоничным, его элементы не должны сталкиваться... То есть борьба не должна быть просто борьбой. Должно существовать некоторое единство, которому борьба подчинена, и целое, взятая в котором она больше не борьба» (117, стр. 137) *.

Но откуда берется это понимание дела? Несомненно, из той социальной практики, которую так или иначе должен обобщить в своей системе абсолютный идеализм. Мы говорили уже о социальных и этических воззрениях Т. Грина, в которых индивиду было отказано в праве сопротивляться государству (см. 144, т. II, стр. 452), а государство провозглашалось «опорой и источником гармонии социальных отношений» (144, т. II, стр. 454). Та же мысль, но в еще более крайней форме лежит за концепцией «Абсолюта». Принципом этики Брэдли является «самореализация через самопожертвование», но не в смысле служения другим, а в смысле подчинения «Абсолюту».

Это поглощение индивида «Абсолютом», отражающее все усиливающееся поглощение личности бюрократическим империалистическим государством, имеет в то же

* Прямо противоположна точка зрения революционной диалектики марксизма: «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, относительно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение» (3, т. 29, стр. 317).

время целью более утонченную и замаскированную косвенную апологию капитализма. Вульгарное и самодовольное третирование бедноты, порождаемой, кстати, самим капитализмом, как «негодяев, которые тем или другим способом живут на счет порядочных людей», как «бродяг и глупцов», «преступников в прошлом или будущем» (см. 79, стр. 16) заменяется воздыханиями о том, что мы не можем видеть мир иначе как в противоречиях и лежащим во зле. Однако «безобразное, заблуждение и зло — все они принадлежат Абсолюту и по существу входят в богатство Абсолюта» (117, стр. 433). А следовательно, они не могут вызывать протест, не могут стать основанием для преобразования существующего общества, безобразного, ошибочного и дурного во многих своих важнейших аспектах...

Более того, согласно Брэдли, вообще бессмысленно говорить об изменениях; «Абсолют» не подвержен никаким изменениям. «Конечно, прогресс в мире есть, есть в нем также и регресс, но мы не можем думать, что Целое движется вперед или назад. Абсолют не имеет своей собственной истории, хотя он и содержит в себе бесчисленное количество историй... Ибо ничто совершенное, ничто подлинно реальное не может двигаться. Абсолют не имеет времен года, но одновременно несет свои листья, плоды и цветы» (117, стр. 442).

Конечно, Брэдли никогда прямо не отождествлял абсолют и государство. Ведь последнее всегда конечно, ограничено, противоречиво в силу своей конечности и феноменальности. Но уже давно стало очевидно, что утверждение гармонии сущего всегда намекает на гармонию общества. Мы видим бедствия людей, мы наталкиваемся на гибель их от голода и холода, от страха за судьбу своих близких, прокормить которых они не в состоянии. И вдруг мы слышим из уст Брэдли, что абсолютное тем богаче, чем больше дисгармонии и разнообразия оно в себя включает. «Он полагает, — писал литературатор-анархист М. Свифт, — что эти погибшие существования делают мироздание богаче, — и это и есть философия! Но в то время как профессора Ройс и Брэдли и целая армия незлобивых и хорошо откормленных философов раскрывают перед нами Абсолютное и Действительность и так хорошо объясняют наличность зла и горя, — единственные известные нам во Вселенной существа, одаренные

сознанием того, что такое мир, находятся в указанном уже мною положении. То, что испытывают эти люди, и *есть Действительность*» (цит. по: 36, стр. 24—25). Эту действительность стремится приккрыть абсолютный идеализм.

И еще один аспект вопроса. «Абсолют», как правило, выступает синонимом и символом понятия бога традиционной религиозной философии: Брэдли не придерживается этой позиции, ибо «бог для меня не имеет смысла вне религиозного сознания... Абсолют не может быть богом, потому что Абсолют, в конечном счете, не соотносится ни с чем, и не может быть практического отношения между ним и конечной волей» (118, стр. 428). Более того, «Абсолюту» нельзя поклоняться, делая его объектом религии: он становится тогда чем-то «меньшим, чем Вселенная» (118, стр. 428). Наконец, всякая религия, кроме несовершенной, считает бога совершенным, но таковым может быть лишь «Абсолют». Ибо бог — личность и, как таковая, есть видимость, проявление «Абсолюта». Поэтому Брэдли требует «новой религии»: «Мы нуждаемся в веровании для того, чтобы признать и в надлежащей пропорции оправдать все человеческие интересы и в то же время доставить интеллекту то, чего он может придерживаться с доверием. Получим ли мы эту новую религию и если получим, то путем ли модификации того, что уже существует или как-то иначе, я не в силах предположить. Но насколько я вижу, философия не в состоянии удовлетворить это общее требование» (118, стр. 446).

Однако такое признание со стороны главы школы абсолютного идеализма не могло не вызвать реакцию со стороны религиозно мыслящих философов как вне школы, так и в ее пределах. Не замедлили вменить в вину абсолютному идеализму и явное принижение перед лицом «Абсолюта» личности — как божественной «личности», так и личности реальной, человеческой. Результатом возникшей дискуссии явилось существенное изменение в установках абсолютного идеализма — его тенденция к персонализму. Бурно протекавшая в американском абсолютном идеализме, в философии Ройса, а также в рамках формировавшейся с начала XX в. философии персонализма, эта реакция началась и в английской философии.

3. ЦЕННОСТЬ И СУДЬБА ИНДИВИДУАЛЬНОГО. Б. БОЗАНКЕТ

Новая концепция индивида в его соотношении с обществом и государством не могла не встретить возражений как философского, так и политического порядка. Не могли прекратиться сразу традиции английского индивидуализма. Отказаться от них значило бы окончательно сдать позиции «свободной» Англии, той буржуазной демократии, которая была достигнута в ходе ожесточенной классовой борьбы XIX в. и в начале нового столетия представляла высокоразвитую, если не высшую, форму демократии своего времени. Может быть, чуточку высокопарно, но в целом верно выражает видимость буржуазного прогресса в Англии М. Бер: «Политическая революция дала англичанам свободу действий; промышленная революция превратила их в циклопов, в хозяев природы, подслушивающих тайны ее грандиозной деятельности и открывающих с ее помощью многообещающее, никому не снившееся великое будущее. Из 1,3 милл. семейств выросла нация и мать народов: одна пятая всего человечества находится под ее скипетром. Она дала миру парламентаризм как орудие демократии; современную технику как вспомогательное средство капиталистического способа производства; эмпирическую и эволюционную философию как основу современного мышления. Без Ньютона, Локка, Адама Смита, Уатта, Стефенсона и Дарвина нельзя понять новейшей Европы» (10, стр. 664).

Это, несомненно, видимость, за которой скрываются роковые противоречия капиталистического общества, грозящие вскоре подорвать самоё основу его существования, но *видимость объективная*, которая долго еще будет определять социальные, политические, философские воззрения не одной только буржуазии, но скажется и в воззрениях социал-реформизма и лейбористов.

В философии доктрина абсолютного идеализма вызвала прежде всего персоналистскую реакцию на принижение индивида. Инициатором ее выступил популярный философ того времени Эндрю Сет (1856—1931). Прикнув вначале к абсолютному идеализму и выступив как один из авторов и редактор программного сборника этого движения («Очерки философского критицизма», 1883), он уже через два года выразил суть расхождений с абсо-

лютым идеализмом в книге «Шотландская философия. Сравнение шотландского и немецкого ответов Юму» (1885). «Гегельянство, — писал он, — трактует человека, как если бы он был универсальным или воспринимающим сознанием, взирающим на обличье вещей. В этом процессе индивид как бы растворен в универсальном; мы занимаем на время универсальную точку зрения, и совершенно безразлично, мое Я или какое-то иное обозревает мир. Однако философия, не идущая далее этого в своей трактовке индивида, оставляет незатронутым то, что мы можем назвать индивидуальным в индивиде, — те субъективные состояния памяти, мысли и планы, которые делают нас отдельной душой... Этому следует энергично воспротивиться; ибо здесь она объединяется с догматическим материализмом и позитивизмом... Без сомнения, здесь, в вопросах индивидуальной судьбы, открывается великая сфера философской веры — веры, которая... должна в конечном счете основываться на нашей доктрине о боге» (203, стр. 216—217). В развернутой форме эти же положения были изложены в книге Э. Сета «Гегельянство и личность» (1887). Итак, «ценность и судьба индивидуального» — вот вопрос, который, согласно Э. Сету, прежде всего подлежит пересмотру в абсолютном идеализме. Именно так — и, видимо, не случайно — назвал одну из важнейших своих работ Бернард Бозанкет (1848—1923). Но прежде он написал «Философскую теорию государства», в первом издании которой (1899) во всех вопросах социальной философии абсолютного идеализма были поставлены точки над *i*.

*Философская теория
государства*

Бозанкет начал свою философскую деятельность, выпустив в 1885 г. большую работу по логике, где развивалась — совершенно в духе абсолютного идеализма — мысль о знании как «целом». «Знание есть среда, в которой наш мир как некоторое взаимно соотношенное целое существует для нас», — писал он (22, стр. 23). Одновременно он занимался вопросами эстетики («История эстетики», 1892) и политики. Последние трактовались им вначале в духе социал-дарвинизма, причем признание борьбы за существование, уничтожение которой в обществе «было бы фатально для характера и в конечном счете пагубно для общественной жизни» (111, стр. 280—281), считалось с защитой частной собственности как «единства

жизни в ее внешней, или материальной, форме» (111, стр. 311).

«Философская теория государства» тем интереснее для нас, что в отличие от убежденного консерватора Брэдли, философия которого находилась в гармонии с его политической платформой, Бозанкет принадлежал к числу либералов-реформаторов, а к концу жизни даже проникся симпатией к лейбористскому движению и к рабочим как «группе, которой он восхищался и страдания которой старался уменьшить» (32, стр. 79). Правда, эти его стремления уменьшить страдания трудящихся не пошли дальше благотворительности, в которой он участвовал вместе со своей женой, известной общественной деятельницей и писательницей Элен Бозанкет.

В «Философской теории государства» Бозанкет прежде всего стремился свести счеты с либеральной теорией государства. Либерализм XIX в. решал проблему соотношения индивида и государства однозначно: государство — препятствие для развития человеческой личности, антагонист индивидуальности. Однако необходима определенная степень участия его в делах человеческих; она не должна превышать роль «ночного сторожа»: обращая государственную власть против своего классового врага, буржуазия стремилась до поры до времени держать ее подальше от самой себя. Бозанкет обнаружил в такой постановке вопроса *парадокс* — «парадокс самоуправления». Он состоит в том, что либеральная теория государственной власти, устами своих крупнейших представителей, Милля и Спенсера, «утверждая, что закон и правительство по своей природе выступают антагонистами человеческому Я... тем не менее единодушно допускает, что для развития чувствующего и рационального Я необходим определенный минимум этого антагонистического элемента» (112, стр. 56; 113, стр. 53, 54). Разрешается этот парадокс за счет устранения одной из сторон логического противоречия — путем уничтожения правительства за счет процветания индивида или путем уничтожения личности в пользу «правительства». В первом случае мы приходим к крайнему индивидуализму, «социальному атомизму»; во втором — к перенесению черт индивидуальности на общество и государство. Лишь второе решение может быть, по Бозанкету, признано верным.

И с логической и с социально-политической точки зре-

ния это решение неверно. С логической — потому что реальные противоречия вовсе не разрешаются, как показал Маркс в «Нищете философии», устранением одной, «дурной» стороны противоречия и сохранением другой, «хорошей» (1, т. 4, стр. 136). С социально-политической — потому что абстрактная постановка вопроса о соотношении государства и индивида (личности), сохраненная Бозанкетом, выражает антагонизмы классового общества и его государства и применима только к ним, а не к соотношению общества и индивида вообще. Диалектика общественного развития ведет к тому обществу, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» (1, т. 4, стр. 447), в котором общество свободно, поскольку свободен каждый отдельный человек (см. 1, т. 20, стр. 305).

В таком случае решение Бозанкета подразумевает не только сохранение антагонизма общества и личности, но и полное подчинение второй первому и в то же время их тождество. Проводя известную еще Платону аналогию, он пишет: «Душа и общество, или государство, тождественны в той своей особенности, что они — организации, состоящие из системы организаций, причем каждая высшая и подчиненная группировка имеет свою собственную природу и принцип, который определяет ее члены, как таковые, и каждая, следовательно, стремится навязать своим членам специфическую способность или точку зрения, которая, поскольку данная система активна, стремится исключить из поля зрения все другие системы» (112, стр. 169; 113, стр. 158). Ничуть не лучшая, чем осуждаемая Бозанкетом биологическая аналогия позитивистов, эта психологическая аналогия игнорирует специфику общественных отношений как фактора социального целого. Рассматриваемая к тому же в качестве универсальной модели социума, эта психологическая аналогия приводит к конструированию функций государства согласно социальному заказу, скрыто лежавшему в основе спекулятивной конструкции Бозанкета и, вероятно, не осознававшемуся самим философом.

*«Реализация
лучшей жизни»*

Целью государства, по Бозанкету, является «реализация лучшей жизни». Эта нарочито расплывчатая фраза призвана скрыть оправдание существующего положения вещей. По Бозанкету, государство имеет право

насильственно устранять препятствия к осуществлению лучшей жизни, т. е. общего блага. Так, оно может воспрепятствовать неграмотности или невоздержанности с помощью принудительного обучения или муниципализации торговли спиртными напитками. «Согласно нашему принципу, действие государства негативно в своем непосредственном значении, хотя позитивно в своих действительных деяниях и в своей конечной цели». Поэтому «спешествование морали посредством силы, например, есть абсолютное противоречие» (112, стр. 191—192; 113, стр. 178, 179).

Но почему бы тогда государству не заняться такой позитивной деятельностью, как строительство жилищ или обеспечение всеобщей занятости путем развития промышленности? Задавая себе этот вопрос, Бозанкет отвечает: надо еще посмотреть, к чему это приведет. Смотря на вопрос, как социал-дарвинист, Бозанкет утверждает, что позитивная деятельность такого рода может подорвать «ресурсы характера», т. е. ослабить способности людей к борьбе за существование: ведь это поддержка «неприспособленных». Как может осуществляться «выживание наиболее приспособленных», если всякий будет иметь обеспеченное право на труд, а следовательно, и на жизнь? *

Причина того, что Бозанкет отказывает государству в «позитивной» деятельности, по существу лежит в общей

* Видимо, этой позиции Бозанкета не учитывает Б. Данэм, разбирая в своей интересной книге «Гигант в цепях» социально-политическую платформу неогегельянства. Он прав, говоря, что Бозанкет «останавливается... когда его аргументация наталкивается на мысль о необходимости коренных изменений в существующем обществе» (32, стр. 75); но неправ, говоря, будто принципы неогегельянства вовсе не требуют такой остановки. Именно принципы абсолютного идеализма — принципы подчинения индивида государству — исключают возможность коренного изменения общества в целях освобождения индивидов и классов. Уже Т. Х. Грин провозгласил, что «гражданин не может иметь каких-либо прав против государства в смысле прав действовать иначе, чем член некоторого общества; поскольку государство является для своих членов обществом обществ, это общество, в котором все их претензии друг к другу взаимно упорядочены» (144, т. II, стр. 452). «Абсолютная власть над индивидом» (112, стр. 320), которую обладает, по Бозанкету, государство, также требует именно стабильности государства если и не реально существующего, то идеального. Еще дальше ведет его мысль о государстве как насклип.

классовой установке Бозанкета. Под «общим благом», осуществляемым в ходе «реализации лучшей жизни», он явно понимает благо имущего класса. Говоря о том, что в каждом действии государства скрывается «аспект захвата», обусловленный повышением обложения имущих, философ стремится к тому, чтобы обосновать такой баланс потерь имущих и приобретений «общества», чтобы «освобождение ресурсов характера и интеллекта было несравненно больше, чем ущерб, который оно (социальное действие. — А. Б.) причиняет» (112, стр. 193; 113, стр. 180). О чем же благе в таком случае печется Бозанкет? Только о благе имущих, о том, чтобы баланс приобретений и потерь складывался в их пользу. Такова социальная логика «Философской теории государства» Бозанкета, перед которой отступает «логика» личных склонностей философа.

*Государство
как воплощенное
насилие*

В первом издании «Философской теории государства» логика абсолютного идеализма приводит Бозанкета к самым крайним выводам, подводя к концепциям, предвосхищающим «идеалы» полицейского государства фашистского типа, призванного осуществлять постоянный контроль над умами и действиями людей, с тем чтобы их «животная ограниченность» не угрожала существованию общества. Государство — это общество, осуществляющее насильственную власть над своими членами. «Государство... необходимо есть насилие (force); и в последнем счете оно есть единственное признанное и оправданное насилие... Мы совершаем большую ошибку, думая, что насилие, применяемое государством, ограничено полицейским обузданием лиц, нарушающих порядок, да наказанием нарушителей международных законов. Государство — маховое колесо нашей жизни. Его система постоянно напоминает нам об обязанностях... которых мы не то чтобы не желали исполнять, но не знаем их или ленимся их исполнять без наставления или авторитетного внушения» (112, стр. 152). В этих до циничности откровенных словах Бозанкет выговаривается до конца. «Идеал» тоталитарного империалистического государства выражен здесь в чистом виде. Подчеркивая реальную функцию государства в антагонистическом обществе — насилие, Бозанкет не говорит, однако, какой класс осуществляет это насилие. Это вновь

накладывает на его теорию государства отпечаток временности и апологетики.

На фоне предшествовавшей ей либеральной социологии «философия государства» выглядит еще более необычно, чем теоретическая философия неогегельянства на фоне эмпиризма, предшествовавшего ей. Но в ней удачно схвачена общая тенденция развития буржуазной государственности в эпоху империализма. Однако Бозанкет не смог ни удержаться на этих позициях, ни развить их далее, в направлении гипостазирования «Левиафана» империалистического государства в духе фашизма. Уже в предисловии ко второму изданию своей книги (1910) он вынужден отметить, что факты общественной жизни требуют определенного пересмотра некоторых положений первого издания. Его тревожат нападки на «интеллектуализм» его теории с точки зрения «этических и демократических требований реального прогресса, руководимых действительными интересами и эмоциями человечества» (113, стр. XL). Неправоммерно связывая это движение с антиинтеллектуализмом Шопенгауэра, Джемса и Бергсона — ни один из этих мыслителей-реакционеров не воодушевлялся «требованиями реального прогресса», — Бозанкет оправдывает свой «интеллектуализм» в смысле признания *системы* общества*. Но он одновременно подчеркивает важность индивида, который «определен своими отношениями и рожден своей творческой активностью. Он, используя старое выражение, не данное, по проблема. Цель политики — найти и реализовать индивидуальное» (112, стр. LVI).

Бозанкет вносит изменения и в текст книги, устранив из нее вышеприведенные положения о насилии как сущности государства и заменив их ничего не говорящими фразами**. Однако это означало необходимость пере-

* Здесь необходимо небольшое пояснение. Как писал Э. Сет, тезис абсолютного идеализма «состоит в том, что реальное в конечном счете рационально, т. е. что его различные элементы составляют систему, в которой, и только в которой, они могут быть поняты» (203, стр. 198). Таким образом, система, связанная внутренними отношениями, оказывается атрибутом «рационализма», или «интеллектуализма».

** Впрочем, кое-где сохраняются и прежние положения. Так, мы читаем и в новом издании: «Под государством мы имеем в виду общество как единицу, признанную справедливо осуществляющей контроль над своими членами посредством абсолютной физической власти» (113, стр. 172; 112, стр. 184—185).

стройки и теоретической философии абсолютного идеализма. Эта перестройка была осуществлена в двух работах Бозанкета, вышедших в свет одна за другой, в 1912 и 1913 гг. Поняв, что раскрытие реального характера им-

периалистического государства не может получить понимания, встретив решительные возражения в адрес своей концепции, Бозанкет развивает абсолютный идеализм, удержав в то же время прежний лозунг неогегельянства: преходящее, конечное зло таково, что с его помощью мы учимся ценить вечное и непреходящее добро.

Новый анализ «принципа индивидуальности» Бозанкет начинает с логики. То, что в ней воплощен «дух целостности», означает, что познание — это движение от несвязного, фрагментарного опыта индивида к связанному и систематическому «абсолютному опыту», к «реальности» как «целостности». Философия должна выбирать в этой связи между двумя принципами: или мир есть целое в силу его *духовности*, или его связность обусловлена природой *физической* реальности. Поскольку же физическая реальность понимается механистическим материализмом (а другого Бозанкет не знает) как совокупность разрозненных атомов и другое понимание материи якобы невозможно, надо принять идеализм. Философию нельзя революционизировать никакими открытиями естествознания; революционизировать философию — значит найти «иную Вселенную» (см. 115, стр. 26). Эта «иная Вселенная» — человеческая индивидуальность.

Вот почему «принцип индивидуальности» оказывается в центре внимания Бозанкета. «Логика, дух целостности или усилия, направленного к samozавершению, — пишет он, — будучи принципом индивидуальности, является ключом к реальности, ценности и свободе» (114, стр. XVIII). Таким образом, следуя традиции, намеченной еще Стёрлингом, Бозанкет онтологизирует логику, превращая ее подобно Гегелю в способ существования конкретного, реальности. «Конкретная универсалия» — этот «мир» как самый всеобъемлющий, конкретный и непротиворечивый «опыт» оказывается в то же время и *индивидуальностью*. Идя по этому пути, Бозанкет приходит к понятию «Абсолюта», прообраз которого в нашем земном мире он обнаруживает в *государстве* (см. 114, стр. 25).

Таким образом, до известной степени картина, набросанная абсолютным идеализмом, сохранена: единственным полноценным индивидом по-прежнему оказывается абсолют; все прочие индивиды — видимость. Переведя, как то делает и сам философ, абстрактную мысль в социальные термины, мы получаем ту же апологию империалистического государства, с которой мы имели дело в «Философской теории государства». Но место индивидуального в этой системе определяется уже несколько иначе. Во-первых, индивидуальность человеческая, конечная, сама есть *ценность* в силу соотнесенности ее с «Абсолютом». Во-вторых, хотя понятия добра и зла, приложимые только к отдельно взятым состояниям сознания, и снимаются в «целом», в «Абсолюте», они имеют колоссальное значение для самой личности, конечного индивида. Наконец, Бозанкет выдвигает идею самопревосхождения (self-transcendence) человеческим Я своей ограниченности, осуществляемого в государстве и в религии.

Бозанкет представляет себе жизнь конечного духа в виде постоянного конфликта между существованием и стремлением человека превзойти ограниченности этого существования. Основным конфликтом является конфликт моральный, конфликт добра и зла. Пытаясь преодолеть его, «мы желаем только изменить наше конечное на лучшее конечное. Но оно все же есть тоже конечное, и наш прогресс в принципе ничего не изменяет. Мы остаемся... в мире поисков и контрпоисков, имея над нами недоступного нам верховного правителя и рядом с нами наших собратьев по разуму и природе. Мы не становимся ближе к первому и не сближаемся со вторыми» (116, стр. 140). Однако в отличие от пессимистов, выводящих из подобного рассуждения неискоренимость зла, Бозанкет пытается с помощью понятия самопревосхождения примирить пессимизм с оптимизмом. Пессимизм (считает он, используя известное понятие гегелевской «Феноменологии духа»), рожденный конфликтами добра и зла, удовольствия и страдания, есть «несчастное сознание». Пример «несчастливого сознания» он находит в одной из статей Бертрана Рассела, где говорится о неутешительности взгляда на жизнь, который дает нам наука. Наука показывает, утверждал Рассел, что человек — это продукт причин, не предвидевших своей цели; что его происхождение

ние и развитие, его надежды и страхи, любовь и вера — не что иное, как результат случайных комбинаций атомов. Ни вдохновение, ни героизм, ни интенсивность мысли и чувства не дадут нам бессмертия. Более того, все вековые труды человечества, все плоды его гения обречены на уничтожение с гибелью солнечной системы. «Все это если и не бесспорно, то все же настолько достоверно, что не может существовать никакая философия, отрицающая эти выводы. Только в рамках этих выводов, только на прочном основании неуступчивого отчаяния может впредь строиться обиталище духа» (116, стр. 318—319). Следовательно, подытоживает Бозанкет выводы «несчастливого сознания», ни развитие науки, ни очевидный материальный прогресс не в силах сами по себе принести удовлетворение нашему духу. Его может принести лишь религиозное сознание, т. е. «завершенное или признание конечно-бесконечной природы, которую мы приписали «индивидуальности»» (116, стр. 225—226) *.

Другую, более земную основу для выхода за пределы конечности Бозанкет видит в *государстве*, понимаемом как «специальная форма самопревосхождения, в которой индивидуальность ясно предвосхищает характер своего совершенства» (114, стр. 316). Наконец, в определенной степени это предвосхищение достигается и в искусстве, «творческая свобода» которого есть «тип характерной логики или движения самости» (116, стр. 334—335). Но и государство и искусство стоят ниже религиозного сознания, открывающего перед человеком перспективу, как, что и какой ценой Вселенная должна предложить индивиду. И перспектива эта не очень утешительна; она лежит «в совершенстве окончательной индивидуальности, средствами проявления и подтверждения которой являются фрагментарность и конфликты конечного существования и степень идентификации с которой составляет ценность и судьбу индивидуального» (116, стр. 328).

* Философско-религиозная концепция Бозанкета подразумевает, что философия зависит от религиозного сознания, тогда как последнее от философии не зависит. Вместе с тем подобно Брэдли он не отождествляет абсолют и бога. Последний лишь «мировое сознание». «Целое, рассматриваемое как совершенство, в котором нет антагонизма добра и зла, не есть то, что религия имеет в виду под богом, и должно скорее пониматься как «Абсолют»» (116, стр. 251).

Итак, противоречие, конфликт, борьба — не иллюзия; они палицо во всяком конечном опыте, во всей области действия и познания. Но они не только снимаются в «Абсолюте», но и уменьшаются, смягчаются, изглаживаются по мере приближения к высшим типам опыта — общественному, эстетическому и религиозному. Но это не что иное, как новая, специфическая для идеологии эпохи империализма косвенная апология противоречий и конфликтов капиталистического общества. Предвосхищая идеи современного экзистенциализма (см. 18, стр. 309—310, 349—351), Бозанкет оправдывает зло, страдания, антагонистические противоречия действительного мира тем, что все попытки изменить этот мир в целом якобы тщетны...

*Индивидуальное
и общее.
Интеллект против
интуиции*

Но в отличие от экзистенциалистов и других иррационалистов XX в. Бозанкет не делает из противоречивости природных и социальных явлений иррационалистических, антиинтеллектуалистических выводов. Если истинно индивидуальное — это «целое», «Абсолют», то модное иррационалистическое противопоставление индивидуального и общего теряет всякий смысл. А следовательно, теряет смысл и противопоставление интеллекта, которому якобы доступно лишь общее, повторяющееся, и интуиции, постигающей индивидуальное, неповторимое, конкретное. Выраженная в теории познания А. Бергсона (см. 17, стр. 175—190), эта концепция встречает решительный отпор Бозанкета. «Нам постоянно твердят, — писал он, — что интеллект не может иметь дела с чем-либо, кроме повторений. Но это просто отзвук логики объема и классификации, которая, как ни развилась она в последнее время, никогда не сможет, конечно, дать подлинную оценку знания» (114, стр. 102). Критикуя интуитивизм Бергсона, полагавшего, будто интеллект способен познавать только мертвую материю, Бозанкет говорил, что нельзя сводить всю деятельность разума к исчислению и познанию пространственных предметов; было бы заблуждением предполагать, что интеллектуальная деятельность не может выразить «живую жизнь».

Было бы логично предположить, однако, что Бозанкет предложит вместо интуитивистской концепции, как и вместо формальной логики в ее ограниченности, нечто

новое — *диалектику* как логику. Но единственная его попытка выйти за пределы формальной логики, осуществленная в работе «Импликация и линейный вывод» (1920), завершилась тем, что он противопоставил формально-логической теории вывода как «линейного» перехода от одного высказывания к другому неогегельянскую концепцию вывода как определения необходимости выводного суждения, исходящего из места в структуре реальности, на которую указывает данная мысль. Но это давно известная программа, выполнение которой в рамках неогегельянской «диалектики» оказалось невозможным.

Следует все же отметить, что признание значимости математических и физических методов приводит Бозанкета к заключениям, граничащим с материализмом. Рассматривая проблему взаимоотношения сознания и тела, он писал: «Сознательное Я есть просто последнее слово колоссальной эволюции, которая... происходит в направлении от бессознательного к сознанию и предполагает, насколько мы можем понять, необходимое содействие бессознательной природы в формировании фундамента психики. Я не вижу какой-либо логической ценности в допущении присутствия психики на ранних ступенях эволюции» (114, стр. 157).

Он приходит отсюда к отрицанию теизма и панпсихизма, но в то же время и к разительным противоречиям. Если психика развивается на определенной ступени эволюции и при этом невозможно принять теизм, то нет оснований говорить об «абсолюте», «абсолютном опыте» как о чем-то первоначальном и определяющем природу. Но в системе абсолютного идеализма это понятие необходимо. И Бозанкет пытается спасти его с помощью искусственных приемов. Используя тот факт, что сознание не является, эпифеноменом, он приписывает ему функцию объединения материального мира. Материя же — это «внешность, сторона нашего опыта, которая представляется существенной для целостности вещей, но неспособной к самостоятельному существованию» (114, стр. 194). Допущение такой возможности требует в свою очередь постулирования идеального источника эволюции, приведшей к возникновению сознания. Это «более глубокая мудрость», скрытая в «структуре среды». Сама среда, в которой скрыта эта «мудрость», насквозь телеологич-

на — она «ниже сознания», где телеологическое стремление к высшему аналогично волевому действию (идея, заимствованная у Лотце), но в области искусства, истории и религии она «выше сознания».

В то же время «дух ничего в себе не имеет, кроме активной формы целостности; все позитивное он извлекает из природы» (114, стр. 367). Таким образом, идеализм Бозанкета основан на давно дискредитированном наукой и материалистической философией представлении о материальном мире как агрегате «разъятых членов» (*disjecta membra*), целостность в котором может быть приписана лишь духу. Отсюда выводятся определения пространства и времени — «гибридных форм» бытия, объединяющих природу и дух. И философия тождества — этот исходный пункт гегельянства — превращается у него в «философию дополнения», в которой дух дополняет природу*.

4. ОТ АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА К ПЕРСОНАЛИЗМУ. ДЖОН МАК-ТАГГАРТ

Следующий шаг по пути превращения абсолютного идеализма в персонализм сделал Джон Мак-Таггарт (1866—1925). Ранний период своей философской деятельности он посвятил изложению и комментированию философии Гегеля. Его книги «Исследования по гегелевской диалектике» (1896), «Исследования по гегелевской космологии» (1901), «Комментарий к гегелевской логике» (1910) содержат развернутую оценку философии Гегеля в специфически неогегельянском духе. Как писал Д. Пассмор, Мак-Таггарт «читал Гегеля, имея в виду те заключения, которые он надеялся из него извлечь; никто никогда не был убежден, что Гегель, которого он описывает, существовал где-либо, кроме как в плодovitом воображении Мак-Таггарта» (171, стр. 76). Так, общая

* В книге «Различие между духом и его объектами» (1914) Бозанкет выдвинул восходящую к античным представлениям мысль о духе как «атмосфере», охватывающей свои объекты, придавая им связность и целостность. Это идеалистическая вариация на тему Анаксимена, говорившего, что «подобно тому, как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыханье и воздух объемлет весь мир» (63, вып. 1, стр. 57; Анаксимен, В 2).

оценка им гегелевского метода сводится к тому, что Гегель ошибался и в понимании «природы того диалектического отношения между идеями, которое он открыл», и в своих попытках применения результатов, достигнутых в логике, к трактовке частных фактов, и в понимании отдельных стадий диалектического процесса. Гегель, считает Мак-Таггарт, «преувеличивал и объективность, и приложимость» диалектического метода (см. 157, стр. 5).

*Мак-Таггарт
и диалектика Гегеля*

Два основных момента привлекают наше внимание в анализе Мак-Таггартом диалектики Гегеля. Во-первых, он правильно отмечает, что основой ее критики является тот факт, что «диалектику следует рассматривать как процесс не конструирования, а реконструкции», т. е. воспроизведения. Выраженная на идеалистический лад, эта верная характеристика диалектики мышления приобретает форму утверждения, что низшие категории только абстракции, ведущие к высшим, и только самая высшая категория может быть «независимой и реальной» (см. 159, стр. 3). Иначе говоря, Гегель сразу же превращается в абсолютного идеалиста*. Во-вторых, Мак-Таггарт стремится по-своему истолковать гегелевское понятие противоречия. Оно лишь проявляется в движении, но не является его причиной, так же как и не причиняется им. «Если же, как я пытался показать, нет оснований предполагать, что Гегель когда-либо утверждал, что диалектическое движение есть причина противоречий, нет больше необходимости в этой теории» (159, стр. 6). Движущей же силой «диалектического движения» оказывается в таком случае, совсем как у Брэдли, «отношение абстрактной идеи, явно стоящей перед духом, к конкретной идее, скрыто стоящей перед ним в цельном опыте и во всяком сознании» (159, стр. 8). Этим и определяется, по Мак-Таггарту, что всякая последующая категория не отрицает предыдущую, но дополняет ее. Тем самым диалектическое отрицание — «как момент связи, как момент

* В интересной работе «Учение о диалектике в буржуазной философии XX века» М. А. Киссель отмечает другую сторону дела: диалектика как «реконструкция» есть выражение обращенности ее в прошлое, выражение того, что путь уже завершен (см. 46, стр. 26—27). Мак-Таггарт приходит отсюда к признанию конечности развития, тогда как субъект «вспоминает» и мысленно воспроизводит путь к действительности настоящего.

развития, с удержанием положительного...» (3, т. 29, стр. 207) — подменяется внешним «дополнением», *прибавлением*, и тем самым диалектика вырождается у Мак-Таггарта в плоский «эволюционизм», примененный к движению категорий.

Естественно, что при такой постановке вопроса не может быть практически ничего общего между методом Мак-Таггарта и гегелевской диалектикой.

*Мак-Таггарт
о «природе
существования»*

Не углубляясь далее в истолкование последней Мак-Таггартом, обратимся к его собственной системе, изложенной в двухтомном труде «Природа существования» (1921, II том опубликован посмертно, в 1927 г.). «Я без колебания сказал бы, что два тома «Природы существования»... представляют собою совершенно уникальный вклад в западную философию, — писал Ч. Бруд. — Единственно, с чем они могут быть сравнены, — это «Энеады» Плотина, «Этика» Спинозы и «Энциклопедия» Гегеля» (122, стр. 45). Основанием для столь восторженной оценки служит скорее форма, чем содержание труда Мак-Таггарта, — необычная для современной идеалистической философии логическая связность и систематичность его построения, действительно напоминающая традиции классических философов. Но полное отвлечение от проблем современной науки накладывает на «Природу существования» отпечаток схоластичности.

Мак-Таггарт определял философию как «изучение конечной природы реальности», видя в этом ее отличие от науки, изучающей просто природу реальности. Поэтому естественная наука ничем не может помочь философии, дедуктивно выводящей содержание «метафизики» из первоначальных эмпирических положений. Эти положения: «Нечто существует» и «Все существующее дифференцировано». Оба они непосредственно опираются на восприятие, и из них дедуктивно следуют категории качества, субстанции, отношения, детерминации, проявления (manifestation) и т. д. Вот структура этой дедукции, воспроизведенной в статье Мак-Таггарта «Онтологический идеализм» (131, т. I): нечто существует; это ясно из восприятия и в то же время априори, поскольку отрицать существование значило бы допустить, что существует по крайней мере сомнение. Следовательно, нечто существу-

ет. Существова, оно имеет тем самым качество существования. Но бескачественное нечто было бы ничем. Следовательно, оно обладает рядом и других качеств, но в то же время не обладает качествами, противоположными первым. Значит, кроме определенных качеств существуют иные, им противоположные — если есть белое, то есть и небелое; если есть треугольное, то есть и нетреугольное. Но если есть качества, то есть и то, что обладает качествами, — субстанция. Она не одна: ведь если мы усомнимся в существовании иных субстанций, то мы уже допустили существование двух субстанций — субстанции и сомневающегося. Субстанции имеют нечто общее, например существование, и нечто различное: они соотносятся, т. е. находятся в отношении, детерминируют друг друга и т. д.

Заключение этой дедукции — обоснование *духовной* природы реальности, построенное на том принципе, что материальные субстанции не могут быть непротиворечиво описаны, а следовательно, не могут быть реальными.

Так, приводит пример Мак-Таггарт, резная деревянная панель состоит из частей и в то же время образует целое. Но часть и целое — противоположности, и наша панель не может быть и частями и целым; только *восприятие* части может быть частью восприятия целого. «Если я воспринимаю поверхность панели как целое, то восприятие каждой детали есть и восприятие панели как целого» (158, т. I, стр. 248). Поэтому-то возможна лишь духовная субстанция, «воспринимающее существо, которое воспринимает другие первичные части и само не имеет иных частей, кроме этих восприятий» (159, т. I, стр. 248).

Мы имеем здесь дело с примером действия «принципа определяющего соответствия» (*determining correspondence*), выступающего у Мак-Таггарта как критерий существования. Он исходит из того, что субстанция, как и прочие философские категории, может быть лишь описана, но не определена. Описание должно быть достаточным, ибо оно должно обеспечить различение субстанций, ни одна из которых не может быть подобна другой. Поскольку же субстанция бесконечно делима, нет гарантии, что достаточное ее описание будет достаточным описанием ее частей, частей ее частей и т. д. до бесконечности. Это возможно лишь в случае, если между субстан-

цией и ее частями существует отношение *определяющего соответствия*, такое, что «определенное достаточное описание субстанции *C*, включающее также тот факт, что она находится в таком отношении к некоторой части субстанции *B*, во-первых, логически определяет достаточное описание части *B*, которую мы имеем в виду, и, во-вторых, определяет достаточные описания каждого члена этой части и каждого члена частей этой части» (см. 158, т. II, стр. 214). Это возможно, считает Мак-Таггарт, только в случае духовной субстанции, ибо «единственное отношение определяющего соответствия есть восприятие», а субстанции, выступающие в качестве первичных частей в системе определяющего соответствия, — «все суть Я (*selves*)» (158, т. II, стр. 123).

Доказывая это положение, Мак-Таггарт опирается на тот факт, что при описании некоторых множеств возникают парадоксы, например парадокс, родственный парадоксу Рассела (см. ниже; у Мак-Таггарта он описан в 158, т. I, стр. 243—245). Но там, где британский логик находит возможность устранить парадокс с помощью логических средств, Мак-Таггарт, следуя направлению, указанному негативной диалектикой Брэдли, отказывает материальным объектам в праве на существование.

Мы можем отметить, однако, что «принцип определяющего соответствия» представляет собою по существу формально-логический принцип недопущения противоречия и не может играть роли критерия существования. Более того, строго говоря, он объективно не применим ни к материальным объектам, ни к явлениям психики, поскольку уже простое деление материального тела или психического акта ведет к качественным изменениям, вызывающим необходимость качественно нового «описания», несводимого к описанию субъекта в целом или его «макроэлементов». Так, еще Энгельс показал в «Диалектике природы», что «в химии имеется определенная граница делимости, за которой тела не могут уже более действовать химически — атом...» (1, т. 20, стр. 560), а следовательно, выступают как нечто качественно своеобразное (ср. там же, стр. 66, 386 и др.). В области психики мы имеем дело не только с качественной спецификой ощущения по отношению к восприятию, но и с порогом ощущения и порогом различения, ниже которых воздей-

ствие объекта или различие между двумя воздействующими на орган чувства объектами не ощущаются.

Но, применив «принцип определяющего соответствия» к материальным объектам вообще, Мак-Таггарт распространяет его на «эмпирические проблемы» — чувственные качества, пространство, время и т. д. И вот его заключение: «Нам кажется, что во Вселенной есть время, но в действительности все, что существует, вневременно. Нам кажется, что во Вселенной есть материя и чувственные качества, но реально существует только дух, и те Я (*selves*), из которых этот дух состоит, воспринимают самих себя и друг друга» (158, т. II, стр. 338). И далее: «Наше заключение, состоящее в том, что ничто духовное не является также материальным или чувственным (*sensual*), составляет возможность того, что то, что в действительности является духовным, может *проявляться* (*appear*) в качестве материального или чувственного... Ибо, вне сомнения, нечто является нам как материальное или как чувственное, а то, что нам таким образом является, должно быть духом, если не существует ничего, кроме духа» (158, т. II, стр. 118—119). Впрочем, Мак-Таггарт признает, что строго доказать идеалистическую точку зрения нельзя, поскольку нельзя быть уверенным, что восприятие дает нам все возможные формы субстанций (см. 158, т. II, стр. 119).

Итак, реальность предстает в концепции Мак-Таггарта как «дух», состоящий из отдельных конечных «духов», или «Я». Таким образом, она выступает как законченный и сознательный плюралистический персонализм. Но духовное может обладать ценностью, прежде всего этической. Поэтому онтология Мак-Таггарта завершается проблемой ценности.

*Персонализм
и ценность*

В этой проблеме с наибольшей ясностью выступает социальный смысл философии абсолютного идеализма, поэтому следует рассмотреть ее несколько подробнее. В первую очередь обращает на себя внимание тот факт, что Мак-Таггарт приписывает ценность не Вселенной, как таковой, но ее частям: так же как нельзя сказать «город пьян», если пьяны его жители, нельзя сказать, что Вселенная, элементы которой обладают ценностью, сама обладает ценностью, пишет он. Это своеобразный «аксиологический атомизм», не совпадающий, однако, с соци-

альным атомизмом XIX в. Не случайно, отвергая обвинения в «чрезмерном атомизме», Мак-Таггарт утверждал, что его доктрина подразумевает зависимость индивидуального Я от других. «...Ценность в каждом Я в большой степени зависит от его отношения к другим Я. Но это не противоречит тому факту, что всякая ценность должна быть в отдельном Я» (158, т. II, стр. 400).

Здесь мы обнаруживаем то социальное содержание, которое лежит за неогегельянской теорией «внутренних отношений», по существу выраженной здесь в аксиологической терминологии. Если буржуазный либерализм XIX в. отстаивал индивидуализм в форме социального атомизма, то в XX в. такой индивидуализм невозможен. Общественные отношения настолько глубоко проникают в само существование отдельного человека, что делают «классический» индивидуализм бессмысленным. Джон Стюарт Милль мог еще утверждать, будто «в общественной жизни люди обладают лишь такими свойствами, которые вытекают из законов природы *отдельного* человека и могут быть к ним сведены» (66, стр. 798. — Курсив наш). Это была, конечно, специфическая иллюзия прошлого века. Ныне всем ясно: это *иллюзия*. Эмпирические факты общественной жизни нашего века опровергают ее. Не только экономическое господство монополистического капитала, но и также тривиальные факты повседневной жизни, как вовлечение каждого человека в круговорот общественной деятельности, сокращение расстояний средствами современного транспорта и связи, всеобщие выборы и всеобщая воинская повинность, туризм и реклама... В современной буржуазной философии этот фактор общественного бытия ярче других выразил экзистенциализм (см. 21, вып. 3, стр. 36—44). Но и в трактовке человека и его ценности поздним абсолютным идеализмом эта тенденция к новому пониманию индивида налицо.

Однако положительное решение проблемы индивидуального абсолютным идеализмом весьма традиционно и гораздо бледнее, чем решение ее экзистенциализмом, увидевшим в ней выражение универсальной *конфликтности* человеческих отношений в антагонистическом обществе. С точки зрения Мак-Таггарта, как и других абсолютных идеалистов, перед лицом «блага», которым обладает Вселенная в лице ее членов, бледнеют элементы «дурного», «зла». И чем больше зло, тем больше благо,

ожидающее нас в будущем. Об этом говорит концепция бессмертия, которую развивает Мак-Таггарт во втором томе «Природы существования».

Определяя бога как высшую и благую личность, философ примыкает, по его собственным словам, к европейской богословской традиции. И хотя это не совсем так, поскольку Мак-Таггарт отвергает идею творения, несовместимую с тезисом о нереальности времени, бог выступает как часть Вселенной, исполняющая по отношению к целому функцию контроля. «...Его существование требуется для того, чтобы дать отчет относительно того порядка и блага, которые мы можем различить во Вселенной» (158, т. II, стр. 186).

С другой стороны, вневременность каждой субстанции, в том числе человеческого Я, превращает ее в бессмертную. Аналогичную позицию занимал Спиноза, но он, по словам Мак-Таггарта, считал, что вневременность реального делает смерть чем-то незначительным. Персонализм требует признания важности, трагичности такого события, как смерть, и Мак-Таггарт «спасает» ее признанием смертности *тела*. Ибо «ни один тип существования не является реальным, но есть явление каждого из них, которое есть *phaenomenon bene fundatum* (хорошо обоснованное явление). И я думаю, что все допустили бы, что если это верно, то столь же верно, что я буду бесконечно жить в будущем, как и то, что мое тело умрет в некоторый момент будущего...» (158, т. II, стр. 188—189). «Дух» бессмертен, и то, что мы называем смертью, есть лишь часть постоянно возвращающегося вневременного ритма прогресса, хотя и трагичная, но столь же естественная, как сон. В этом бесконечном «прогрессе», «во многих различных жизнях» каждого из нас ожидают «обманы и преступления, страдания и ненависть, столь же большие или даже больше, чем любое из тех, которые мы сейчас знаем. Все, что мы можем об этом сказать, — что зло, сколь бы велико оно ни было, только преходяще; что наши жизни, как бы ни отклонялись они, постепенно приближаются к конечной стадии, которой они в один прекрасный день достигнут, и что конечная стадия — та, в которой благо бесконечно преобладает не только над злом, сосуществующим с ним, но над всем злом в том ряду, через который она (конечная стадия. — А. Б.) была достигнута. И, таким образом, сама величина зла, кото-

рое мы претерпеваем, дает нам некоторое предвосхищение величины блага, которое его бесконечно превосходит» (158, т. II, стр. 479). Поэтому нескончаем поток славословий, расточаемых «благу», и оправданий «злу», «которое мы можем измерить только его бесконечной незначительностью по сравнению с окончательным воздаянием» (там же). Так стоит ли в таком случае волноваться, стремиться к улучшениям, преобразовывать этот мир?

Описав в меру своих возможностей этот медленно дрейфующий к «невообразимому благу» мир, Мак-Таггарт начисто исключил из него активную деятельность человека, сознательное *изменение* мира. Да и трудно ожидать иного от идеалиста, твердящего, что лишь дух есть действительность, жизнь, истина и благо.

Итак, развитие абсолютного идеализма завершилось в учении Мак-Таггарта персонализмом. От поглощения индивида «Абсолютом» он перешел к тому, что сначала индивидом и ценностью стал сам «Абсолют» (Бозанкет); затем к превращению «Абсолюта» в систему индивидов, обладающих ценностью. Но собственно персонализм — учение о мире как личности и системе личностей, непосредственно связанное с теологией и подчиненное ей, — не получил сколько-нибудь широкого признания в Англии. Но в рамках абсолютного идеализма была открыта еще одна возможность, также выведившая за его рамки, — идеалистический *историзм*.

5. ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЙ ИСТОРИЗМ.

Р. ДЖ. КОЛЛИНГВУД

«Специфическая
проблема
современности»

Итак, в философии Мак-Таггарта «Абсолют» распался на множество «частей» и «частей частей», для упорядочения которых даже потребовалось ввести «контролирующего бога», бога-«контролера» (controlling God, Controller). В более реальной форме выразил этот распад «Абсолюта», «абсолютного опыта», или, точнее, общественного сознания современного капиталистического общества, Робин Джордж Коллингвуд (1889—1943), известный английский философ и историк. «Вот специфическая проблема современности, — пишет он. — С одной

стороны, неудовлетворенная потребность в искусстве, религии и философии. С другой — толпа художников, философов и служителей религии не может найти рынка для своих товаров... Производители и потребители духовного богатства оторваны друг от друга, мост между ними сломан, и только дерзкий дух иной раз может еще перепрыгнуть через пропасть». Но ведь и тогда он лишь переходит в другой лагерь — символ нашего времени есть «сосуществование перепроизводства на одной стороне с неудовлетворяемым спросом на другой» (128, стр. 20, 21).

Это патологическое явление сопровождается нетерпимым разрывом между самими областями духовной жизни — искусством, религией и наукой. Преодолеть этот разрыв и хотел Коллингвуд в своей книге «*Speculum Mentis*» («Зерцало разума»). Пять главных форм человеческого опыта — искусство, религия, наука, история и философия — должны найти свое единство. Но найти и восстановить его можно, думает Коллингвуд, лишь в *историческом* плане. Ибо в истории человечества, как и в жизни отдельного человека, сменяют друг друга фазы религиозной, эстетической и интеллектуальной деятельности; пройдя один круг, человек повторяет те же формы на более высоком уровне. «Детство, отрочество и зрелость как будто соответствуют искусству, религии и науке как своим духовным прототипам; и каждая фаза распадается на искусство, религию и науку детства, окрашенные силой воображения, свойственной искусству; искусство, религию и науку отрочества, находящиеся под воздействием страстного и благочестивого религиозного чувства; и искусство, религию и науку зрелого возраста, объединенные рефлексивностью и устойчивостью мысли» (128, стр. 51). Ту же смену фаз мы видим, по Коллингвуду, и в истории человечества, в которой, однако, появляется еще и история, поглотившая ныне почти все науки, и философия. Однако философская фаза развития еще только начинается.

В этом построении легко угадывается схема гегелевской «Феноменологии духа», преломленная через «закон трех стадий» О. Конта. Различие в описаниях форм «человеческого опыта» и их последовательности лишь подчеркивает произвольность построения. Однако сама постановка проблемы показательна: найти утерянное *единство* форм опыта, единство «абсолютного опыта» че-

ловчества, утраченное современным миром. В смелые формы опыта Коллингвуд видит различные «карты», в разной степени искаженные «отражения» одной и той же реальности — «мира исторического опыта, рассматриваемого как знание духа о самом себе». *Искусство* — это познание под маской воображения; оно «чревато познанием, которого оно не в состоянии передать», а пытаясь передать, переходит в сферу религии. *Религия* в отличие от искусства утверждает не миф, но факт, однако лишь догматически. Она «претендует на истину, но отказывается доказывать»; она не способна выйти за пределы символов, установить различие между символом и тем, что символизируется. Противоречие символа и символизируемого впервые разрешается в науке. *Наука* превращает персонифицированные представления религии в нечто безличное, символ — в абстракцию. Но, преодолев противоречия религиозного опыта, наука рождает новые противоречия, раскалывая реальность на душу, или мысль, и «внешний мир». Но это тоже абстракции, тогда как действительность конкретна. Эту конкретность отчасти восстанавливает уже *история*, с точки зрения которой в основе абстракции лежит конкретный, целостный факт. Но и история, противопологающая реальность как нечто внешнее субъекту (историку), тоже неполна и абстрактна. Историк — созерцатель, а не деятель, и это противоречие должно быть окончательно снято в *философии*. «Философ есть историк, который, перебрасывая мост между субъектом и объектом, осознает, что он — часть того процесса, который он изучает», — писал, суммируя взгляды Коллингвуда на соотношение форм человеческого опыта Э. Томлин (212а, стр. 23).

Здесь мы видим уже нечто новое по сравнению с прежним абсолютным идеализмом: прежде всего это мысль о *движении* от одной формы опыта к другой, о разрешении в ходе этого движения *противоречий*, свойственных ограниченному, конечному формам опыта. Конструкция эта живо напоминает Б. Кроче с его историзмом, отождествлявшим историю и философию. Лишь в истории, как считал Кроче, осуществляется конкретная, индивидуальнo-универсальная мысль. Так же формулирует свое понимание философии и Коллингвуд, развивая свою «логику вопроса и ответа».

В литературе уже указывалось, что, с точки зрения Б. Кроче, «история» и «рациональность» — синонимы (см. 47, стр. 49). То же справедливо и для понимания Коллингвудом философии как завершения истории. История, рассуждал он, имеет дело с деяниями людей, т. е. с индивидуальным и конкретным, а не с общим и абстрактным. Естествознание формулирует свои суждения в форме всеобщего: «Все S суть P »; история — в форме единичного: «Это S есть P ». Поэтому на место логики общих суждений («пропозициональной логики», делающей критерием истинности отсутствие противоречия) надо поставить «логику вопроса и ответа», решающую частные проблемы частными средствами. Ибо в истории нам часто попадаются нестандартные ситуации, и действовать в таких ситуациях по общим рецептам значило бы поставить под угрозу успех нашего действия. С другой стороны, зная действие, историк обязан выявить его причины. При этом, даже зная по письменным и устным источникам, что говорил о своих мотивах тот или иной человек, мы должны еще выяснить смысл его высказываний, узнать, «каков был тот вопрос (возникший в его уме и предполагаемый им также и для вашего ума), на который отвечало то, что он имел в виду в своем письменном или устном ответе» (126, стр. 26).

Поставив вопрос таким образом, Коллингвуд пришел к выводу, что формальные критерии неприменимы в действительном мышлении. Так, суждения не должны противоречить друг другу только в одном случае — если они по-разному отвечают на один и тот же вопрос (см. 126, стр. 27). Правда, здесь нет никакого открытия, ибо данный случай покрывается законом противоречия в той его части, которая трактует о недопустимости противоречия в одно и то же время и в одном и том же отношении. Но Коллингвуд идет дальше. С его точки зрения, отвечающей в определенной степени точке зрения абсолютизма идеализма вообще, истина принадлежит не отдельному высказыванию, но «комплексу, состоящему из вопросов и ответов», той целостной системе исследования, в которой возникают вопросы и даются ответы на них.

Таким образом, и здесь мы встречаем апелляцию к конкретности истины. Однако вслед за Кроче Коллингвуд определяет конкретное понятие как такое, которое

не абсолютно исключает другие, родственные понятия, но пересекается с ними. Оно отражает не вид, исключаящий все другие виды данного рода, как в формально-логических классификациях, но частично включает их объем. Так, человеческая активность осуществляется как средство к цели ради самой себя. Но реально мы зачастую объединяем то и другое: человек копается в своем саду, готовя грядку под овощи; но он любит свой сад и находит глубокое удовлетворение в заботе о саде. Именно это, считает Коллингвуд, и есть суть конкретных понятий: они объединяют средство и цель как разные аспекты одного и того же социального действия. На этой основе философ строит вместо традиционного формально-логического «древа Порфирия» иерархическую систему понятий, давая ей название «шкала форм». Отношения видов в этой шкале имеют гораздо более сложную структуру, чем в «древе Порфирия», да и в «связи степеней» Кроче, бывшей непосредственным источником «шкалы форм» (см. 47, стр. 56—58).

«Логика вопроса и ответа» позволяет Коллингвуду развить не совсем обычный взгляд на природу философии («метафизики»). В «Очерке метафизики» он определяет ее как «попытку выяснить, какие абсолютные предпосылки делались тем или иным лицом или группой лиц относительно того или иного события или группы событий в ходе того или иного мыслительного процесса» (127, стр. 47). Это положение выделяет важную сторону философии — ее связанность определенными мировоззренческими предпосылками даже в том случае, когда философ претендует на беспредпосылочность своей концепции. В XX в. такие претензии развиваются главным образом в рамках феноменологии, которую Э. Гуссерль провозгласил «беспредпосылочной» наукой. Коллингвуд показывает, что всякий вопрос подразумевает определенные предпосылки: или *относительные*, которые сами представляют ответ на какой-то вопрос, или *абсолютные*, которые не обосновываются и не доказываются, а просто принимаются.

Так, вопрос «Перестали ли вы бить свою жену?» (входящий к античности софизм) подразумевает, что спрашиваемый имел такое обыкновение. Но ведь сначала мы должны еще ответить на вопрос: а бил ли он свою жену? А женат ли он вообще? Но если вам скажут, что причина

А есть В, то вы не можете спросить: «А имеет ли А причину вообще?» Все имеет причину, и все ваши вопросы относительно этого положения будут неправомерны, так как положение детерминизма составляет *абсолютную предпосылку* нашего знания.

Отсюда Коллингвуд делает два вывода. Первый — негативный, фиксирующий ошибочность позитивизма, отвергающего философию как «псевдонауку». В основе научного знания всегда лежат определенные предпосылки, и задача философии в том, чтобы их выявить. Второй — позитивный. Философия представляет собою историческую науку о смене абсолютных предпосылок, принимавшихся учеными в ходе развития познания. Но философия, считает Коллингвуд, не задается вопросом об *истинности* этих предпосылок. Она говорит только: «В такой-то и такой-то фазе научной мысли абсолютно предполагается (или предполагалось), что...» (127, стр. 55). Например, в истории науки сменилось три предпосылки относительно причинности: (1) некоторые явления имеют причину; (2) все явления имеют причину; (3) ни одно из явлений не имеет причины. Философ не судит об истинности или ложности данных предпосылок. Он может лишь констатировать, что (1) предполагается ньютоновской наукой, (2) предполагается кантианством и (3) предполагается современной физикой (учеными-эйнштейнцами).

Явная ошибочность конкретных характеристик фаз развития науки, на деле характеризующихся развитием понятия причинности в связи с прогрессом научного познания, дополняется здесь созерцательным пониманием философии. Философ отказывается от вмешательства в критический анализ категорий, основных понятий философии и науки, превращаясь в *созерцателя*, фиксирующего исторические события:

Добру и злу внимая равнодушно,
Не ведая ни жалости, ни гнева.

Отказываясь же судить об истинности и ложности «абсолютных предпосылок», он превращает их в нечто таинственное по своему происхождению, необъяснимое и иррациональное.

Вопреки собственному замыслу Коллингвуд пытается установить, что истинна именно последняя, индетерми-

нистская концепция. Современная физика, считает он, «элиминировала понятие причинности вообще» (127, стр. 327), сохранившееся в практической науке только в виде утверждения, что, создав определенное положение вещей, мы можем тем самым вызвать или предотвратить некоторые определенные события. Есть «причинность» и в истории как осуществление свободного и преднамеренного действия сознательным и ответственным агентом посредством сообщения ему соответствующего мотива*.

В приведенном рассуждении перед нами целый набор противоречий. Не говоря уже о неправомерности попыток установить истинность или ложность понятия причинности, не подлежащего в качестве «абсолютной предпосылки» никакой проверке, Коллингвуд не видит, что он опровергает только одно исторически отжившее понятие *механической* причинности как однозначного соответствия причины и следствия. Куда логичнее было бы исходя из признания специфичности проявления причинности в истории признать и специфичность его в других областях действительности — в макромире и микромире, в явлениях жизни и т. д. Поставив же перед философией задачу только фиксировать «предпосылки» научного исследования в тот или иной период, он изменил и своему историзму, который при последовательном проведении выявляет закономерности формирования понятий науки (в том числе и исходных, таких, как причинность) в процессе перехода от относительной истины к абсолютной, от приблизительных и неточных формулировок ко все более точным. Ведь уже эволюция понятия причинности (схематически и во многом неточно намеченная Коллингвудом) показывает, как наука и философия изменяют и уточняют свои «абсолютные предпосылки», углубляясь в отношения действительного мира.

И уж, конечно, мы не можем согласиться с пониманием философии как выявления исторически сменяв-

* Соединив понимание исторического процесса как «свободного действия» субъектов с описанным выше пониманием «конкретного понятия», Коллингвуд дал основания для сближения его теории исторического действия с доктриной «самореализации» абсолютного идеализма (см. 163, стр. 24—30). Однако, как мы видим, ранний абсолютный идеализм придерживается иной, близкой гегелевской, концепции конкретной универсалии. Отсюда вытекает исудаца Милна (см. 163) в выяснении философского смысла «конкретной универсалии», понимаемой им в духе Коллингвуда.

шихся «абсолютных предпосылок». Философия односторонне превращается тогда, собственно, в историю философии и историю основных понятий естествознания. Хотя это и важная сторона самой философии, ограничение ее только этим так же элиминирует мировоззренческую функцию философии, как и позитивизм, против которого боролся Коллингвуд.

*Коллингвуд
и «мелкие философы»*

Впрочем, борьба Коллингвуда против позитивизма представляет определенный интерес. Практически единственный среди английских буржуазных философов своего времени он попытался связать философию с проблемами политической борьбы и на этой основе определить свое место и в философии и в политике. Исторические события 30-х годов в Испании и Абиссинии, Чехословакии и Австрии убедили его, что политические деятели и печать постоянно обманывали английский народ. Немаловажную роль сыграла в этом обмане и философия — по крайней мере те, кого он называл мелкими философами. Они сыграли свою роль в разращении общественного сознания тем, что отрицали значимость научной теории в мировоззрении, в общественной жизни и призывали подобно С. Александру принимать происходящее «с естественным благочестием». «Теперь я знаю, — писал Коллингвуд, — что мелкие (minor) философы моей юности, хотя они и утверждали, будто они совершенно чужды практических дел, были пропагандистами грядущего фашизма» (126, стр. 111).

Причину этого Коллингвуд видит в проповеди иррационализма, в стремлении противодействовать науке как с помощью политической силы, возбуждаемой подозрениями в том, что наука в своем развитии пагубно сказывается на обществе, так и создавая в самих философских и научных организациях настроение враждебности к науке, не согласующейся с существующими догматами. Враги «метафизики», эти «мелкие философы», позитивисты и «реалисты», становятся врагами науки, лишая ее разрабатанной методологической основы.

Зачастую рассуждения Коллингвуда выглядят преувеличенными, отдающими вульгарным социологизмом. Более того, он относит к реакционерам только «мелких» философов типа Кука Вильсона и Причарда, Кейнса, Уиндэма и Айера; другие фракции буржуазной философии

фии представляются ему — он отмечает с особым почтением Б. Рассела и Уайтхеда — совершенно респектабельными. Критерий же реакционности «мелких философов» Коллингвуд видит в том, что они... сторонники детерминизма и этим могут затруднить прогресс науки! Коллингвуд не замечает реакционных импликаций абсолютного идеализма, последним из представителей которого в Англии он был, как и тех реакционных выводов, которые были сделаны итальянскими фашистами из неогегельянства Джентиле и Кроче.

Собственные позиции Коллингвуда — это позиции современного либерального буржуа. Он отстаивает капитализм и буржуазную демократию против как социализма, так и фашизма, этого «капиталистического социализма». Но сама постановка им вопроса о социальной функции философии, об активной роли мыслителя в политической борьбе нашего времени весьма плодотворна*.

* * *

Длительная и сложная история английского абсолютного идеализма, охватившая около 80 лет богатой событиями истории английского общества, представляет немалый интерес с точки зрения отражения в ней крутого перелома в жизни капиталистического общества вообще. Это был переход к империализму. В философской литературе устанавливались связи абсолютного идеализма, как и неогегельянства вообще, с империализмом и даже фашизмом. Немалая доля истины содержится в оценке неогегельянства Гербертом Маркузе. «Часто указывали, — писал он, — что развитие британского идеализма от Грина к Бозанкету было развитием, в котором постепенно устранялись рационалистические и либеральные идеи более ранних времен. Мы осмелимся добавить к этому королларий: чем более гегельянским на словах становился этот идеализм, тем дальше уходил он от истинного духа гегелевской мысли. Метафизика Брэдли, несмотря на ее гегелевские понятия, содержала сильное иррационалистическое ядро, совершенно чуждое Гегелю. «Философ-

* Исторические воззрения Коллингвуда рассмотрены в кн.: *И. С. Кон. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли*, гл. 3, § 2.

ская теория государства» Бозанкета (1899) содержала черты, которые делают индивида жертвой гипостазированного государственного универсума, столь характерные для последующей фашистской идеологии» (153, стр. 393). И Маркузе связывает это с тем, что, «когда британские идеалисты вырабатывали свою политическую доктрину, было уже очевидно по меньшей мере, что историческая форма государства, которая выдвинулась на сцену, ни в коей мере не была «реализацией свободы и разума»» (153, стр. 395).

Однако Маркузе не учитывает той эволюции к персонализму, которую проделывает абсолютный идеализм в лице Бозанкета времен «Ценности и судьбы индивидуального» и Мак-Таггарта; он не касается и восприятия неогегельянства Коллингвудом. Но эти историко-философские факты показательны. В условиях буржуазной демократии даже развитая тенденция абсолютного идеализма к апологии империалистического «сильного» государства встречается со столь сильным противодействием общественного мнения, что вынуждена испытывать серьезное «смягчение». В результате происходит кризис и распад первоначально целостной и довольно стройной системы абсолютного идеализма.

АНГЛИЙСКИЙ ПРАГМАТИЗМ —
«ГУМАНИЗМ»

В конце XIX в. на международный «философский рынок» впервые выходят Соединенные Штаты со своим оригинальным товаром. Это был *прагматизм*. В Англию он проник, однако, как составная часть персоналистической реакции на абсолютный идеализм неогегельянцев. Не удивительно, что первым выражением прагматизма на английской сцене стал опубликованный в 1902 г. манифест восьми молодых преподавателей Оксфорда «Персональный идеализм». Его авторы считают свой труд оправданным тем, что «он защищает и развивает принцип личности» (174, стр. V). Абсолютный идеализм, утверждают они, не в состоянии больше удовлетворить философскую аудиторию, поскольку он превратил личность в простую видимость абсолютного. Как вернуть ей ценность? «Персональный идеализм» достаточно хорошо осведомлен о тщетности попыток религиозного в строгом

*«Персональный
идеализм» против
«абсолютного»*

смысле слова «возрождения» личности и идет по иному пути. Тем более что, по словам Фердинанда Шиллера, одного из авторов манифеста и

главного представителя английского прагматизма, немецкий идеализм был импортирован в Англию с одной целью — «именно противостоять антирелигиозным тенденциям науки. Местная философия — старый английский эмпиризм был неприменим для этой цели» (201, стр. 277). И если «рационализм» неогегельянства оказался тоже неспособен выполнить эту задачу, то не поможет ли «эмпирический идеализм», — задают себе вопрос английские прагматисты.

«Эмпирический идеализм» — это звучит пока еще парадоксом; я охотно посмотрел бы, не станут ли рассматривать его как общее место», — писал редактор «Персонального идеализма» Г. Стерт (174, стр. VIII). Итак, надо попытаться объединить идеализм и эмпиризм, уважение к мысли с уважением к человеческой личности, которая только и мыслит. Поэтому «персональный идеализм» есть «гуманизм». «Согласно этому, человеческая натура является единственным ключом к природе, которым мы обладаем, и, если он не откроет нам ее тайн, мы должны будем предаться скептическому сомнению. Если же все познавательные попытки базируются на том основополагающем методологическом постулате, что мир познаваем, то мы должны также постулировать, что его можно познавать только *ex analogia hominis* (лат. по аналогии с человеком) и антропоморфно» (174, стр. 118).

Так формируется в борьбе с абсолютным идеализмом новое философское течение. Оно получило двойное название: «гуманизм» и «прагматизм». Как правильно отмечал С. Мотас, «выражение «гуманизм» используется там, где имеется в виду индивидуалистический, антропоцентрический характер этого движения, тогда как название «прагматизм» систематически прилагается просто к его логической и теоретико-познавательной стороне» (166, стр. 11). Надо сказать, что «движение» в общем-то не удалось. Из авторов сборника Дж. Ф. Стаут занимался главным образом психологией, а в теории познания постепенно перешел к «реализму», с тем чтобы закончить свою деятельность религиозным философом («Бог и природа», 1952, посмертно). Хастингс Рэшдолл с самого начала был близок к персонализму Хауисона, развивая взгляд, что «абсолют» — это совокупность бога и отдельных душ, «включая», конечно, все, что бог и эти души знают и испытывают» (цит. по: 170, стр. 75). Элементы прагматизма в его воззрениях весьма незначительны. У. Бойс Джибсон составил себе имя как переводчик классиков европейской философии. Г. Стёрт опубликовал в прагматистском духе книгу «Призраки театра» (1906), где резко критиковал сенсуализм за представление о человеке как существе, которое стремится к удовольствиям и избегает страданий, и о его сознании как чистой восковой дощечке; абсолютный же идеализм — за пренебрежение человеческой личностью.

Самостоятельный интерес в этом движении представил лишь Фердинанд Каннинг Скотт Шиллер (1864—1937). Именно с его именем связан английский прагматизм, или «гуманизм».

1. ПРАГМАТИЗМ И «ГУМАНИЗМ»

«Гуманизм» как метод и теория познания Шиллер начал свою философскую деятельность как объективный идеалист, причудливо сочетая в своей первой работе — «Загадки сфинкса» (1891) — абсолютный идеализм со спенсеризмом. Впоследствии он писал, что, «к счастью», в этой книге содержались и прагматистские идеи, в частности положение о философии — «теории жизни», выступающей «делом практики, а не спекуляции». Восприняв в конце века прагматизм Джемса, он выступил с проповедью философии «гуманизма» как метода и теории познания, делающих исходным пунктом фразу Протагора «человек — мера всех вещей». Гуманизм, утверждает Шиллер, делает центральным положением своей теории познания тезис, что «философская проблема касается человеческих существ, стремящихся постигнуть мир человеческого опыта с помощью ресурсов человеческого ума» (201, стр. 12).

Кто станет протестовать против такой постановки вопроса в ее абстрактной форме? Да, человек постигает мир своими, «человеческими» средствами; никаким божественным даром познания он не обладает. Да, философия затрагивает самые насущные нужды человечества. Но ведь Шиллер расшифровывает свой исходный пункт, истолковывая тезис Протагора в том смысле, что истина есть творение человека, продукт его активности, несет на себе ее неизгладимый отпечаток. Передавая содержание «гуманизма», Джемс писал, что человек, согласно взгляду Шиллера, по существу познает только эту субъективную «добавку» к реальности, свой «вклад» в познание и оставляет открытым вопрос о том, содержится ли вообще в наших убеждениях что-либо сверх этого. «Мы не в состоянии выделить, вычлечь то, что прибавляет к действительности человек. Все наши существительные и прилагательные — это гуманизированное наследие предков, и в теориях, которые мы из них строим,

внутренний порядок и расположение частей целиком определяются человеческими соображениями... Незменным, неустранимым фактом при этом переходе от одной вещи к другой остается лишь тот факт, что здесь *есть* чувственный поток опыта. То же, что мы называем *истиной о нем*, то, по-видимому, от начала до конца является в значительной степени нашим творением» (36, стр. 155—156).

Собственно, Шиллер не скрывает субъективно-идеалистической сущности своего «гуманизма». «Бесполезно отступить перед утверждением, что основной принцип идеализма следует формулировать следующим образом: действительность есть «мой» опыт. Этот принцип содержит субъективный оттенок, которого пугаются большинство так называемых идеалистов... Он не принесет, однако, большого вреда, если мы только позаботимся, чтобы не впасть в солипсизм» (201, стр. 469).

Признание «человеческого», личного характера познания привело Шиллера к убеждению в том, что истина носит *телеологический* характер. В отличие от Джемса, которого в первую очередь интересовала «практическая проверка» идеи как критерий ее истинности, Шиллер обращает внимание на зависимость истины от *намерения*. Полезность, эффективность, «работоспособность» истины есть очевидный факт; как конечная функция интеллектуальной активности человека она представляет собою целенаправленное манипулирование с объектами, оказывающееся полезным для поставленных им целей, и в первую очередь «для той совершенной гармонии всей нашей жизни, которая образует наше конечное стремление» (см. 196, стр. 61).

Мы скажем, что истина, конечно же, зависит от нашего намерения в том смысле, что познание неразрывно связано с нашей целесообразной практической деятельностью. Но не само намерение определяет содержание знания. Имея намерение облагодетельствовать человечество, я изобретаю вечный двигатель. Но может ли идея вечного двигателя стать истинной в силу одного лишь моего благого намерения? Конечно, нет, ибо ее осуществление противоречит закону физики. Намерение определяет направление исследования, его ход, выбор объектов эксперимента и пр., но никак не содержание достигнутого знания. Последнее определяется объектом познания.

Шиллер мог бы возразить: если объект познания определяется нашим намерением, то тем самым намерение познающего определяет посредством объекта и содержание знания. Но ведь здесь-то мы и наталкиваемся на свойственную прагматизму подмену тезиса: определение объекта в смысле его *выделения* как фрагмента действительности, подлежащего исследованию, выдается за создание, «делание» (making) объекта. Подчеркивая телеологический характер всей духовной жизни, Шиллер вместе с тем не раскрывает, откуда же берется намерение, как оно формируется и чем определяется. В результате телеология духовной жизни человека повисает в воздухе. Это весьма благоприятно для «обоснования» идеализма, но в то же время составляет уязвимый пункт прагматистской теории познания. Ведь признание того факта, что намерения людей в конечном счете определяются материальными, жизненными причинами, кладет конец субъективистскому произволу в теории познания.

Прагматизм ищет истину «идеи» в ее *последствиях*. Развивая мысли, только еще намечавшиеся Пирсом и Джемсом, Шиллер однозначно связывает истину с *благими* последствиями. «Чувственные последствия» — это то «внешнее», что является источником истины, ибо истина, по Шиллеру, не есть внутреннее свойство самой идеи, того или иного утверждения. На место действительности, отражение которой и есть истинное знание, он ставит «последствия», подменяя тем самым истину ее критерием. Более того, утверждение оказывается истинным, только если оно ведет к «ценным» последствиям. «Поэтому истина всегда есть в первую очередь благо в силу самого своего генезиса» (199, стр. 187).

Конечно, истина есть благо в том смысле, что она открывает пути для преобразования действительности в интересах человека. Но само отождествление истины с ее *благими* последствиями приводит к абсурдным выводам. Еще понятно, когда Джемс подчеркивает *полезность* истины: та истина, что в Индии водятся тигры, полезна, поскольку, зная это, мы будем остерегаться во время прогулки по джунглям. Но что «благого», в строгом смысле слова, в «последствиях» этой истины? Шиллер знает, конечно, что существуют «неприятные» истины. ««Неприятная» истина — это та, которая сделалась истиной путем

удовлетворения одного намерения, а ныне образует препятствие удовлетворению другого намерения, препятствие, которого мы пока не можем устранить» (199, стр. 187). Но разве «неприятная» истина перестает быть истиной? И когда поэт говорит:

Тьмы горьких истин нам дороже
Нас возвышающий обман,

то он ведь знает, что обман и истина не одно и то же, хотя возвышающий обман и приятнее.

Все злоключения «гуманизма» Шиллера с понятием истины вытекают из неправомерного отождествления истины с ее «благими последствиями»; именно с этим связаны и такие противоречивые формулировки, встречающиеся подчас в одной и той же фразе: истина — «удовлетворение намерения» и истина — «ценное средство к достижению цели». Средство — верно! Удовлетворение — нет, ибо, во-первых, истина часто отделена от своего практического осуществления длительным сроком, а во-вторых, истина никогда не осуществляется полностью. Она может к тому же служить средством удовлетворения разных намерений, как благих, так и дурных, и приводить как к благим, так и к дурным последствиям.

Однако все несообразности «гуманистического» понимания истины оправдываются *целью* этой концепции. А эта цель — открыть дорогу для «истин» религии, этих наиболее «благих истин». Если в своей статье в сборнике «Персональный идеализм» Шиллер писал, что «мы не можем *действовать*, как если бы существование бога, свободы и бессмертия было реально, если в то же время мы знаем, что это безнадежно недостижимо и недоказуемо» (174, стр. 89), то, возвращаясь к этому вопросу в «Загадках сфинкса» (2-е изд., 1910), он настаивает, что философская *теория* вообще бессильна сделать решительный выбор между альтернативными мирозерцаниями в конечных вопросах. «Нужен акт воли, чтобы выбрать между ними; акт веры в возможность лучшей альтернативы» (200, стр. 436), т. е. именно вера в «нас возвышающий обман». Но ведь это вполне логичное доведение до последних выводов одной из центральных мыслей Джемса — лозунга «воля верить» (the will to believe).

*«Метафизика»
гуманизма*

Итак, «гуманизм» — это метод и теория истины. Но каждый, кто целиком удовлетворен методом, — а Шил-

лер часто выражает такое удовлетворение — может принять его за метафизику точно так же, как он принимает рабочие гипотезы науки (см. 201, стр. 19). Эта мысль во многом справедлива. В первую очередь потому, что метод действительно должен быть неразрывно связан с некоторой объективной картиной мира: для того чтобы выработать метод, нужно хотя бы в самой общей форме представлять себе объект познания; и обратно, методология не может не выступать как элемент в построении картины объекта. Это и подразумевается в первую очередь в формуле «единство диалектики, логики и теории познания» диалектического материализма. Что же касается Шиллера, то он строит на основе своего «гуманистического» метода субъективистскую концепцию «метафизики».

Первое, что он хочет сказать, — это что философия как «метафизика» не может быть построена в виде единой, общеобязательной и объективной теории. Она должна быть и всегда останется «личным воззрением единичного человека на Вселенную», ибо «метафизические стремления» всегда выражают — в соответствии с теорией познания «гуманизма» — «желание сказать Вселенной, что мы о ней думаем» (см. 200, стр. VII—VIII). Поэтому философия должна быть эгоцентричной, терпимой ко взглядам инакомыслящих, «эластичной», неизбежно варьируясь в зависимости от индивидуальности философа.

Прямо скажем, сам Шиллер не показывал примера терпимости или «эластичности», ибо трудно встретить в английской философии XX в. более нетерпимого и непримиримого полемиста, тогда как его «метафизическая» система достаточно жестка и догматична. При всем ее эгоцентризме она близка ко многим другим философским теориям. Достаточно сказать, что данное ей Шиллером название «метафизический персонализм» указывает на довольно широкие родственные связи.

Шиллер хочет сочетать в своей философской системе «конечную реальность человеческой деятельности и свободы» с прагматистским пониманием «реальности» как постоянно неполной, «пластичной» и допускающей «делание» ее человеком, а также с признанием личного (пер-

сонального) характера космического принципа и близости его человеку. В этом соединении персонализма и прагматизма он выдел специфику своей метафизической системы. Вводя единый космический принцип, отвергавшийся плюралистом Джемсом (см. 16, стр. 122—123), Шиллер в то же время гораздо откровеннее проводит субъективный идеализм в понимании реальности. У него нет уже и речи о «нейтральности» опыта; он прямо постулирует его «человеческий», индивидуальный характер. Нельзя забывать, пишет он, что непосредственный опыт «прежде всего некоторым образом *более реален, т. е. более непосредственно реален*, чем те «высшие реальности», которые, как говорят, должны «объяснить» его» (196, стр. 195). Отвергая эти «высшие реальности», т. е. объективный мир вне опыта, Шиллер вообще склонен отождествить «весь мир, в котором мы живем», с «опытом» (см. 198, стр. 133). Этот опыт включает в себя сны, галлюцинации, иллюзии. Так, он говорит, что кошмар обладает не меньшей реальностью, чем его причина, и он не станет менее тягостным, если мы найдем его причину, скажем, слишком обильное употребление салата с омарами за вчерашним ужином.

Естественно, что это рассуждение не более как софистика. В *гносеологическом* отношении — потому, что кошмар, скажем приснившийся нам удав, сжимающий нас в своих кольцах, *не реален*. Это подтверждается *практически*, тем, что «практические последствия» умеренного потребления салата сведутся только к этому кошмару, тогда как встреча с настоящим удавом не кончилась бы столь счастливо. Но отсюда следует нелепость отождествления реальности с «опытом», а практических последствий — с «чувственными».

Но есть здесь и еще одна проблема. Говоря о «пластичности» реальности, о том, что она есть по существу «то, что мы из нее делаем» (174, стр. 60), Шиллер приходит к выводу, будто нельзя говорить об «абсолютной реальности», как она существует до познания и независимо от него. «То, что реальность имеет определенную природу, которую познание раскрывает, не воздействуя на нее, так что наше познание не делает ее иною, есть одно из тех абсолютных допущений, которые не только не допускают доказательства, но даже не могут быть рационально защищены», — писал он (196, стр. 11). Но не

впадает ли он здесь в вопиющее противоречие? Откуда он знает, что познание обязательно *изменяет* реальность? Ведь он *не знает*, какова она была до познания! Почему бы не предположить, например, что изменение, производимое познанием в мире, иллюзорно и мир остается таким же, как был?

Иначе говоря, утверждая, что познание изменяет реальность, Шиллер, с одной стороны, воспроизводит кантовскую мысль о том, что познание дает природе ее законы. Эта мысль даже усиливается: мир есть то, что мы из него сделали нашим познанием. С другой — он находится под обаянием современной науки, невозможной без практического преобразования действительности, производимой в *эксперименте*. Ведь познание — уже XIX век прекрасно знает об этом — невозможно без активного воздействия на его объект. Однако отсюда вовсе не следует, что *само познание* преобразует реальность. Эксперимент — это в конечном счете материальное преобразование объекта, направленно раскрывающее искомые его характеристики. Не следует отсюда и то, что реальность «в себе», как она существует независимо от познания, не доступна познанию. Познание и действие выступают как взаимосвязанные стороны процесса познания, но нелепо делать отсюда вывод, будто уже «простое познание» изменяет реальность.

Эволюция

Субъективно-идеалистическая «метафизика» Шиллера содержит в качестве своего основного элемента представление об эволюционном процессе, выступающем «космическим принципом» Вселенной. Описывая «реальность» как *становление*, т. е. происходящий во времени «реальный процесс, а не процесс в мысли или процесс мысли», Шиллер говорит, что процесс этот имел начало и будет иметь конец во времени; его ход — необратимое совершенствование мира; процесс идет от потенциального к актуальному, а следовательно, более поздние стадии процесса обладают большей реальностью и ценностью, чем низшие. Но это лишь внешний вид эволюции, *видимость* ее, ибо только высшее, более совершенное может породить низшее. «Истинный метод философии необходимо телеологичен и объясняет низшее как несовершенную реализацию высшего, ссылаясь на Цель мирового процесса» (200, стр. 208).

Отметим прежде всего, что эта концепция разительно противоречит субъективно-идеалистической «метафизике». Ведь если, как мы видели выше, согласно Шиллеру, мир есть мой опыт, то и эволюция должна происходить в «моем уме», в «моем опыте» и пр. Говорить о *реальном* процессе здесь нельзя. Нельзя признать удачным и «примирение» этих двух концепций, которое Шиллер попытался осуществить на основе субъективистского истолкования Эйнштейна в XII главе своей книги «Должны ли философы расходиться во мнениях?» (1934).

Но рассмотрим концепцию эволюции Шиллера безотносительно к его «метафизике» в целом. Разумеется, эволюция реальна и развитие мира во времени есть ее сущность; разумеется, следует признать и необратимость процесса эволюции, и прогрессивный в целом, насколько мы его знаем, характер развития в природе и обществе. Однако ни конечность мира во времени, ни телеологический характер эволюции не могут быть обоснованы. Телеология представляет собою не более как перенесение на мир принципов целесообразной деятельности человека, в которой только и осуществляется, строго говоря, постановка и реализация целей. В природных процессах нет «разумной цели», о которой твердит Шиллер; в органическом мире «целесообразность» получает причинное объяснение в материалистической философии и биологии.

Но Шиллер выводит из телеологического истолкования мира бога — причину и «инициатора» процесса эволюции, его «опору» (*sustainer*), его «разумный и личный дух». На место научно понимаемого развития им ставится «эволюция под руководством» божества.

В своих работах 20—30-х годов Шиллер привлек для обоснования религиозного представления об эволюции еще и проблему возникновения нового. Под влиянием критики плоского эволюционизма со стороны различных теорий «творческой эволюции», от бергсоновской и до «эммерджентной эволюции» С. Александера и К. Ллойда Моргана (см. 17, а также ниже, гл. 4, § 2), он писал, что механистическое понимание эволюции ликвидирует проблему появления нового в развитии. Оно было сведено к простому росту. Между тем уже христианская церковь, считает Шиллер, введя понятие творения, ввела одновременно и понятие подлинно нового. «Когда христианская

церковь приняла его (понятие творения. — А. Б.), реально и подлинно новое вошло в мир жизни» (199, стр. 209). И далее: «Новое, как таковое, *означает* Творение из ничего» (199, стр. 231).

Не умея понять новое как закономерный результат развития, как превращение количественных изменений в качественные и в то же время убедившись, что нельзя свести новое к его исходным элементам, идеалист-метафизик провозглашает новое результатом «творения из ничего». На этой основе Шиллер пересматривает бытовавшие в XIX в. «формулы эволюции»: спенсеровскую формулу, где эволюция рассматривалась с точки зрения перераспределения материи и энергии, он отвергает за ее абстрактность; она символ, а не реальность; формулу Эд. Гартмана — эволюция состоит в развитии сознательного разума (сознания) из бессознательного — за то, что ее нельзя применить к неорганической эволюции. Вместо них он выдвигает свою формулу: «развитие индивида в обществе и общества через посредство индивидов» (200, стр. 215). Видимо, понимая, что это определение вызовет еще большие возражения, чем гартмановское, — ведь оно неприменимо не только к неорганическому, но и к биологическому, — Шиллер расширительно истолковывает понятия индивида и общества, видя в неорганическом недоразвитый организм с его столь же недоразвитым обществом. И это опять-таки служит тому, чтобы представить индивид и общество как *цель* эволюции, а «идеальное общество» — как «христианский идеал», сообщество святых.

*Социальное
содержание
«формулы эволюции»*

В своем абстрактном виде «формула эволюции» Шиллера не лишена привлекательности. В самом деле, ни индивид, ни общество не должны выступать как самодовлеющие сущности: необходимо обеспечить их гармоническое соотношение и развитие. Ни «социальный атомизм», ни поглощение индивидуальности обществом-абсолютом не могут, как мы уже видели, удовлетворить современного человека. Шиллер подобно Мак-Таггарту, позднему Бозанкету, персоналистам ищет выхода в гармонизации отношений индивида и общества через религию. Такая постановка вопроса не только утопична. Посмотрим, в каком обществе возможно гармоническое сочетание индивидуального, личного и

общественного? Лишь в обществе, где ликвидирована частная собственность на средства производства, заставляющая самого нравственного буржуа вести безнравственную жизнь, основанную на эксплуатации: ведь без этого он перестанет быть буржуа. Шиллер же отстаивает именно общество, основанное на частной собственности. Ликвидация ее, считает он, превратила бы общество в «общество» насекомых. Если коммунистический эксперимент в России удастся, писал он, то будет выкормлен «тип человека, сравнимый с социальными насекомыми, с рабочими муравьями и пчелами или, в лучшем случае, с различными кастами термитов» (199, стр. 280).

Конечно, в этой тираде не содержится ничего, кроме ненависти к коммунизму и полного нежелания осмыслить коммунистическую теорию и практику. «Коммунистический эксперимент», как известно, успешно осуществляется в Советском Союзе и странах социалистической системы, но не влечет за собою тех пагубных последствий, о которых твердил Шиллер. Более того, именно коммунизм открывает пути для всестороннего развития личности в обществе свободных личностей. То же общество, о котором заботится Шиллер, — общество, основанное на частной собственности, — в силу этой своей экономической основы покоится на неравенстве людей. И каждый в этом обществе развивает свои способности и совершенствует общество соответственно размерам своего состояния. Кто обладает медным грошом, говорил когда-то Карлейль, тот в пределах медного гроша властвует над людьми: он повелевает поварам питать его, философам — учить, королям — защищать, и все это на медный грош. Ну а кто обладает миллионами, тот повелевает людьми далеко не символически, и он действительно повелевает рабочим трудиться на него, правительство — помогать ему держать рабочих в узде, философа и журналиста — внушать другим мысли о «естественности» и вечности такого миропорядка. Короче, деньги и власть имущие развивают свою индивидуальность и свое общество в пределах своего богатства и за счет тех, кто обеспечивает сохранение и прирост этих богатств своим трудом на фабриках, заводах и фермах. Мы не будем касаться здесь тех пагубных последствий, которые порождает частная собственность, в том числе для ее обла-

дателей. Резюмируем это известными словами К. Маркса: «Все то, что у рабочего фигурирует как *деятельность отчуждения, самоотчуждения*, у не-рабочего выступает как *состояние отчуждения, отчужденности*» (2, стр. 571).

Один из немногих английских политических мыслителей, Шиллер обращается к фашизму. «Более разумный» способ обеспечения будущего он видит в движении, «предшественником которого может оказаться итальянский фашизм», методы которого сводятся, как считает Шиллер, к воспитанию «сверхчеловека» в духе Ницше и задержке размножения «менее ценных», «неприспособленных» слоев общества, т. е. трудящихся. «Позитивная евгеника», отказ даже от буржуазной благотворительности, не говоря уже о государственных мерах по социальному обеспечению, — вот теперь «формула» Шиллера (см. 199, стр. 280, 281). В конце жизни Шиллер приветствовал гитлеровский «новый порядок», открывающий пути спасения капиталистического общества от угрозы со стороны коммунизма.

Кризис в экономике, упадок демократии, крах Лиги наций, начинающееся распадение Британской империи, призрак «расовой войны» народов Азии и Африки против европейских колонизаторов, наконец, перспектива новой мировой войны, «Армагеддон II», в которой будет решаться вопрос: «капитализм versus коммунизм, и по этому вопросу каждая страна будет расчленена изнутри» (см. 197, стр. 214) — вот проблемы политики, тревожащие английского философа. Эти факты и предвидения повергают его в пессимизм, который он в начале своей философской деятельности энергично отвергал, видя в нем неосновательное предположение о фундаментальной извращенности и иррациональности всех вещей. Теперь же для него «физическая Вселенная представляет собою сплошное разочарование и, кажется, осуждена оставаться таковою»; остается одно: «эта аргументация привела нас к порогу религии» (199, стр. 285—286).

Так перед лицом общего кризиса капитализма рушатся иллюзии буржуазного идеолога. Специфика этого крушения применительно к Шиллеру состоит в том, что его «гуманизм» перерастает в бесчеловечный фашизм. И это не случайно: идеологи фашизма (особенно итальянского) не скрывали своих симпатий к прагматистскому

активизму; и обратно, Шиллер не мог не увидеть в фашизме выражения этого активизма, ориентированного в то же время на сохранение капитализма.

2. ОТ ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ К ИРРАЦИОНАЛИЗМУ: ЛОГИКА Ф. К. С. ШИЛЛЕРА

В прагматистской логике, начало которой положил Чарльз Сандерс Пирс, явственно проявился конфликт формализма и психологизма. В американском прагматизме он был преодолен Джемсом в пользу психологизма, переходящего в иррационализм. Реакция английского прагматизма на «интеллектуализм» абсолютных идеалистов ведет его по тому же пути, но с некоторыми вариациями. Если Джемс прямо отвергал логику, призывая «отказаться от нее открыто, честно и раз навсегда», то позиция Шиллера была гораздо глубже, по крайней мере по замыслу, ибо он поставил задачу создания «новой логики», которая заменила бы бесплодные формализмы традиционной логики.

*Шиллер о недостатках
формальной логики*

Шиллер считал, что формальная логика имеет три недостатка. Во-первых, она не в состоянии своими средствами решить проблему двусмысленности терминов вообще и среднего термина силлогизма в частности. Так, он считает «формально правильным» умозаключение: «Члены Оксфордского клуба альпинистов обедают (вместе. — А. Б.) раз в году; X — член ОКА; следовательно, X обедал раз в году», что явно нелепо. И хотя проблема двусмысленности терминов действительно существует, здесь речь идет не о ней: в данном «силлогизме» содержится формально-логическая ошибка — вывод от сказанного о совокупности однородных членов, рассматриваемой как целое, к сказанному об отдельном члене этой совокупности. Шиллер не желает видеть того, что сама формальная логика изучает и элиминирует такого рода ошибки (см. 195, стр. 354, прим.). Другой пример Шиллера (198, стр. 177) — высказывание «the square is round», основанное на игре слов (square означает и «квадрат» и «площадь»), представляет собою противоречие и потому должно быть устранено — обесценивается таким приемом анализа, как перевод на другой язык. По-русски мы скажем «площадь круглая», и вопрос исчер-

пан. Тем более что перевод — формальная или, скорее, формализуемая операция.

Во-вторых, формальная логика, по Шиллеру, не может решить проблему предвосхищения основания в силлогизме: силлогизм неправомерен как умозаключение, поскольку в его большей посылке уже подразумевается вывод. Так, говоря: «все люди смертны», мы уже подразумеваем, что «Сократ смертен». Но это, на наш взгляд, псевдопроблема, вытекающая из метафизического противопоставления дедукции и индукции. В крайнем случае она имеет чисто *теоретическое* значение, и не прагматисту Шиллеру за нее цепляться.

В-третьих, формальная логика, считает Шиллер, неправомерно абстрагируется от психологии, т. е. от личностного характера мышления; от материи (содержания) и контекста мышления, т. е. от действительного значения мысли в противовес ее словесному выражению; наконец, от истинности, или полезности, или целесообразности мышления. Но ведь и эти его замечания неоспорительны. Логика, как и всякая иная наука, неизбежно абстрагируется от некоторых сторон своего объекта, ориентируясь на свои теоретические и практические применения. Формальная логика, исключив эти проблемы из своей сферы, не исключает их из познания вообще.

Иначе говоря, упреки Шиллера в адрес формальной логики касаются, как правило, ее специфических абстракций и их гипостазирования, т. е. превращения специфических абстракций логики в универсальные теоретико-познавательные принципы. Конечно, в виде таковых они несостоятельны. В то же время то практическое применение формальной логики, о котором еще не задумывался Шиллер, — логическое обоснование математики, применение ее в технике и т. д. — показало, что сознательное ограничение сферы формальной логики исчислениями (разработкой формализованных языков) оказалось чрезвычайно плодотворным. Аргументы Шиллера относительно «бесплодности» формальной логики рушатся: эта наука пошла не по тому пути, который указывал ей английский прагматист.

Конечно, человеческое познание богаче, сложнее, многостороннее, чем учит формальная логика. Но ведь так вопрос ставился и раньше — Бэконом, Декартом, Лейбницем, Кантом, Гегелем. В более близкое нам время —

у английских абсолютных идеалистов, в неогегельянстве Джентиле, Кроче, Кронера; в наши дни — в теории систем Л. Берталанффи, в «генетической эпистемологии» Ж. Пиаже, в «теории аргументации» Х. Перельмана и т. д. Но наиболее широко и плодотворно поставлен вопрос в *диалектической логике*, изучающей закономерности процесса формирования и развития мысли в ее движении от относительных истин к истине абсолютной. Именно эта наука — диалектическая логика как теория познания марксизма — охватывает такие проблемы, как мышление и чувственное познание, мышление и практика, истинность и содержательность мышления, зависимость форм мышления от его содержания и т. д.

*Гносеологическое
обоснование «логики
для применения»*

Признавая правомерность поставленного Шиллером вопроса о необходимости новой логики, выходящей за пределы формальной, мы не можем принять его решения. Прежде всего несостоятельно гносеологическое обоснование Шиллером «новой логики». Исходя из прагматистской гносеологии, он провозгласил мышление процессом, направляющей силой которого является *воля* («волютаристская логика» — так часто именует он свою концепцию). Подчеркивая целесообразный характер мышления, Шиллер считает источником этой целесообразности именно волю и не видит того, что воля сама *производна* от условий жизни общества. Более того, воля превращается у него в *произвол*.

Это сказывается решающим образом в трактовке Шиллером законов логики. Логика ошибается, считает он, говоря о «законах мысли». В каком смысле законы тождества, противоречия и исключенного третьего суть законы? Что это — законы вещей или мыслей? В чем их смысл и истинность? Если они законы, то как они могут нарушаться? Возьмите, например, закон тождества. Этот закон не закон вещей, ибо нет двух тождественных вещей; но он и не закон мысли, ибо в таком случае он неприменим к реальности. Вывод отсюда таков: логические «законы», аксиомы логики — это *постулаты*.

Прежде чем подробно проанализировать эту руководящую идею Шиллера, отметим ошибочность его представлений о законах логики. Критикуя их, он смешивает логические *законы* с логическими *правилами*, обладающими нормативным характером, и в то же время с зако-

нами природы, обладающими объективным характером и потому не допускающими нарушения. Он не видит и того, что законы логики — *отражение* объективных природных и общественных связей, опосредованное человеческой практикой. Законы логики фиксируют относительную устойчивость (тождество самим себе) вещей в своем требовании абсолютной устойчивости, постоянства содержания в ходе данного рассуждения. И без них — хотя абсолютно неизменных и тождественных вещей не существует в природе — невозможно мышление. Другое дело — что формальная логика не определяет своим содержанием ни гносеологию, ни «онтологию» последовательного материализма.

Уже в своей статье в «Персональном идеализме», носившей название «Аксиомы как постулаты», Шиллер выдвинул вышеупомянутый тезис. В «Формальной логике» он развивал его следующим образом: «Заключение, что «законы мысли» суть постулаты, а не факты природы и даже не нечто необходимо приложимое ко всякой реальности, как можно подумать, сводит их истинность до уровня (более или менее) успешно применяемых фикций. И действительно, они не «истинны», если дело мысли заключается в соответствии реальности. Ибо они не пытаются «копировать» реальность; они открыто и «произвольно» идеализируют определенные ее черты и требуют, чтобы реальность соответствовала этим идеалам, хотя она попросту никогда этого не делает. Как они ни удобны, они не могут быть более чем фикциями» (195, стр. 132—133).

Противопоставляя «копирование» (отражение) «идеализации», Шиллер только запутывает проблему. Теория отражения, рассматривающая познание как приближительное, относительно верное (хотя и приближающееся в своей тенденции в итоге к объективности) отражение реальности, вовсе не исключает «идеализации», т. е. «стандартизации», строгой фиксации определенных сторон реального мира, «огрубления» вечно меняющейся, текучей природы. Так понимаются и законы формальной логики, отражающие относительную неизменность, устойчивость, *инвариантность* действительных отношений. «Идеализация» была бы немислима без этой устойчивости.

Источник ошибки Шиллера — абсолютизация *актив-*

ной роли логических аксиом в организации «потока опыта». Дело мысли, считает он, — «воздействовать на реальность и преобразовывать поток, текущий перед нашими глазами, привлекая наше внимание к его относительно постоянным чертам, избирая которые мы можем его контролировать» (195, стр. 133). Но разве можно противопоставлять эти «относительно постоянные черты» реальности логическим законам, вовсе не претендующим на окончательную «онтологическую» истину? Разве не отражает закон тождества, например, эту относительную устойчивость? Не от этих ли «относительно постоянных черт» отвлекаем мы и сами эти законы, и понятия, им подчиняющиеся? Не означает ли успешность применения логических аксиом того, что мы верно отвлекли и идеализировали эти черты? Отрицательный ответ Шиллера на все эти вопросы несомненен. Логические аксиомы — это фикции. Но в таком случае их «прагматическая» ценность, их эвристические возможности оказываются чем-то совершенно необъяснимым. И Шиллер вполне последовательно выводит их из «веры», только Джемсова «воля верить» на этот раз заменяется «правом постулировать» (см. 198, стр. 339).

Ну а чем же тогда объяснить неприменимость аксиом — постулатов мышления в том или ином случае? «Частичная их неудача может быть объяснена не недостатком истинности (ибо, прежде чем предположить, что мы можем сделать *более истинные* допущения, следует показать, что могут вообще быть сделаны *другие*), но непокорностью реальности» (195, стр. 133). Что же, верно! Но ведь наткнувшись на «непокорную реальность», человек совершенствует свою логику, свое познание в целом, свою *деятельность*, которая лежит в основе логики, — этого не хочет понять Шиллер, рассматривающий формальную логику как нечто раз и навсегда данное, стоящее или падающее вместе со всем существующим пониманием мышления.

Интересно при этом отметить, что «реформы логики» у Шиллера не получилось. Его программные заявления так и не оформились в логическую теорию, а то, что он сделал в своей «Логике для применения» (1930), — это не более как развернутая применительно к философским проблемам формальной логики *гносеология* прагматизма.

Английский прагматизм оказался гораздо более бедным идеями, чем его американский контрагент. Прежде всего потому, что центральная для американского прагматизма категория практики оказалась здесь фактически не затронутой теоретическим анализом, а занявшие ее место категории «личность» и «гуманизм» были слишком уж родственны другому мощному течению — персонализму. И все же мы можем отметить, что английский прагматизм — «гуманизм» затронул определенные важные проблемы современной философии. Провозгласив вслед за (неточно понятым!) Протагором человека «мерю вещей», он поставил «проблему человека» — проблему личностного, «человеческого» познания и действия. Скольнибудь убедительно решить ее он не смог, но отблески этого подхода к познанию и действительности мы встречаем до сих пор в экзистенциализме и различных разновидностях абстрактного гуманизма.

РЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

С достаточными основаниями можно сказать, что в буржуазной философии XX в. место материализма занимают некоторые школы реалистической философии. Происходит это потому, во-первых, что кризис вульгарного материализма и естественнонаучного материализма XIX в. был ошибочно воспринят как крушение материализма вообще. Но неустранимая тенденция «наивного реализма», этого убеждения «всякого здорового человека, не побывавшего в сумасшедшем доме или в науке у философов идеалистов... в том, что вещи, среда, мир существуют *независимо* от нашего ощущения, от нашего сознания, от нашего Я и от человека вообще» (З, т. 18, стр. 65), не может исчезнуть из философии. Это убеждение в XX в. приняло специфическую форму *реализма*. Во-вторых, формула «реалистическая философия» привлекает многих мыслителей своей «респектабельностью», хорошо выражая универсальные претензии на «реализм», выдвигаемые не только философами, но и экономистами, социологами, историками, политиками — короче, большинством буржуазных идеологов, исключая лишь художников и авторов эстетических трактатов. Материализм, все более четко идентифицируемый в нашем столетии с диалектическим и историческим материализмом, такой респектабельностью явно не обладает. Наконец, реализм как философия устраивает еще и тем, что, будучи самим терминологическим содержанием своим обращен против идеализма, он в то же время достаточно расплывчив и неопределенен, допуская весьма различные истолкования.

В Англии зарождающийся реализм XX в. приобрел форму *неореализма*, основоположником которого стал Джордж Эдвард Мур (1873—1958), заложивший основы неореалистической теории познания. «Космологическую» линию в неореализме представляли Ч. Бруд, С. Александер (1859—1938) и К. Ллойд Морган (1852—1936). Гораздо слабее была представлена в Англии другая ветвь реалистической философии — критический реализм (С. Лаури, Р. Адамсон, Дж. Д. Хикс).

Английский неореализм представлял по сравнению с персоналистическими тенденциями иную форму реакции на абсолютный идеализм. Дело в том, что абсолютный идеализм и прагматистский «гуманизм» (как, впрочем, и американский прагматизм) были не только противниками, но и близнецами. И тот и другой исходили из тождества «реальности» и «опыта»; только в абсолютном идеализме это был «опыт» абсолюта, абсолютного субъекта, а в прагматизме — индивидуальный, «мой, твой, ваш» опыт, опыт конечного субъекта, человека. В логике и абсолютный идеализм, и прагматизм выставляли тезис о бессодержательности и бесплодности формальной логики. Это, как мы уже видели, приводило их к иррационализму. Наконец, и абсолютный идеализм, и прагматизм скептически смотрели на мировоззренческие возможности научного знания, отвергая *научную философию*.

Столь явное расхождение абсолютного идеализма и прагматизма, т. е. наиболее распространенных в то время в странах английского языка форм объективного и субъективного идеализма, с наукой, с интересами развития научного знания, а через него косвенно и с интересами развития капиталистического общества не могло не тревожить. Идеализм такого типа мог отпугнуть ученых от философии, а тем самым вновь толкнуть их в объятия естественнонаучного материализма и в какой-то мере вывести их из-под влияния господствующей буржуазной идеологии. Все это, как и связь многих представителей нового направления с конкретными науками — математикой и математической логикой, физикой, биологией, обусловило интерес неореализма к научной методологии и теории познания точных наук. Это были проблемы объективности предмета познания, столь остро вставшие в период кризиса в физике; проблемы реальной основы

логических связей, возбуждавшиеся развитием работ по логическим основаниям математики; проблемы качественных изменений в органической и неорганической природе, вызванные к жизни прогрессом биологии и кризисом плоского эволюционизма; проблемы пространства и времени как объективных форм существования мира, заново поставленные и по-новому решаемые на базе сначала специальной, а затем и общей теории относительности, и многие другие.

Однако, разрешая все эти проблемы, неореалистическая философия пошла по старым, традиционным путям. Претензии на «третью линию» в философии, на «нейтральность» в борьбе материализма и идеализма не могли не поставить ее в один ряд с другими течениями современной буржуазной философии, претендующими на функцию «философии науки *par excellence*», — махизмом, из которого в ряде отношений неореализм вырастает, и неопозитивизмом, в который он зачастую переходит. Он отличается от них более откровенными связями с религиозной философией, а также более явными моментами объективного идеализма в своих «метафизических» построениях.

Предвосхищая дальнейшее изложение, скажем, что позитивная программа неореализма, связанная с признанием им «здорового смысла» как источника философских истин, реализовалась в сведении воедино традиций Шотландской школы, «объективизма» австрийского психолога и философа Ф. Brentano, теории «нейтральных элементов» махизма и «теории объектов» А. Мейнонга. В «космологии» идеи теории относительности и современной биологии причудливо сочетаются с «теистическим эволюционизмом» конца XIX в. Но начнем с теории познания неореализма.

1. НЕОРЕАЛИЗМ КАК «ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ».

ДЖ. Э. МУР

За отправную точку английского реалистического движения можно, без сомнения, принять появление статьи Мура «Опровержение идеализма» в журнале «Майнд» (1903). Ее автор уже составил себе к этому времени имя, опубликовав ряд статей в философских жур-

налах и влиятельном «Словаре философии и психологии» Болдуина. В том же 1903 г. вышла в свет и его знаменитая книга «Principia Ethica».

Но что и как опровергает Мур в своей статье? Очевидно, что в соответствии с традициями английской философии Мур понимает под идеализмом только субъективный идеализм, выраженный тезисом Беркли «существовать — значит быть воспринимаемым». Как мы видели, в современной Муру идеалистической философии он принял форму утверждения тождественности опыта и реальности: «*реальность* есть опыт», — утверждает абсолютный идеализм; «*опыт* есть реальность», — «возражает» прагматизм. Но в такого рода установках имеется одна ошибка: идеалист утверждает необходимую связь субъекта и объекта потому, что он не видит, что они *различны*, что их вообще *два*» (164, стр. 13). И задача — доказать, что субъект и объект суть нечто различное. Способом, избранным для этой цели, является *анализ* ощущений.

Анализ ощущения

Возьмите, предлагает Мур, два ощущения: ощущение голубого и ощущение зеленого. «Все мы знаем, что ощущение голубого отличается от ощущения зеленого. Но ясно, что если оба они суть *ощущения*, то они имеют также нечто общее. . . Я назову этот общий элемент «сознанием», не пытаясь ближе определить, что же это такое. Тогда в каждом ощущении мы имеем два отличных друг от друга члена: (1) «сознание», в отношении к которому все ощущения одинаковы, и (2) нечто такое, относительно чего одно ощущение отличается от другого» (164, стр. 17). Этот второй элемент Мур назвал объектом. Поэтому «иметь ощущение голубого» — значит, по Муру, «знать о чем-то голубом». А «сознание» и «объект» связаны между собою познавательным отношением, которое Мур называет осведомленностью (awareness).

Мур совершенно прав, когда он говорит, что существует нечто такое, благодаря чему одно ощущение отличается от другого, — объект. Однако его неореализм состоит как раз в том, что этот «объект» ищется *непосредственно в сознании*, в ощущении. Следовательно, Мур становится на позиции интуитивизма, признавая за сознанием таинственную способность «обладать» предметом, так сказать, «в подлиннике». Отсюда логично было

бы заключить *или* что наше знание всегда заключено в кругу состояний сознания, ощущений, *или* что внешние сознанию предметы имеют ту же природу, что и сознание, и могут непосредственно в него входить. Однако Мур не может принять первую точку зрения, ибо это означало бы торжество идеализма. «Иметь ощущение, — возражает Мур, — уже значит быть вне этого круга (сознания. — А. Б.). Это значит знать нечто такое, что столь же реально и истинно *не* является частью *моего* опыта, как и все, что я могу знать» (164, стр. 27). Он не хочет принять и вторую точку зрения, поскольку он вообще ничего не хочет говорить о природе реального. Остается «третий» путь — путь уклончивых ответов и образов. Мы находимся в непосредственном контакте с объектом в акте ощущения; акт познания («осведомленность») имеет такую природу, что он заставляет объекты светиться изнутри, превращает их в «прозрачные» (transparent).

Однако эта позиция, очевидно представляющая не более чем «слова и поэтические метафоры», вскоре перестала удовлетворять Мура. В своих лекциях начала второго десятилетия нашего века, опубликованных только в 1953 г. в составе книги «Некоторые основные проблемы философии», Мур вводит понятие «чувственные данные» (sense-data). Именно их, т. е. цвет, размер, форму и другие качества физических вещей, мы воспринимаем *непосредственно*; но тем самым мы непосредственно воспринимаем и физические вещи, обладающие этими качествами. В то же время анализ вопроса о том, как мы приходим к знанию, что существуют вещи, отличные от наших восприятий, приводит его к выводу, что основание для веры в их существование одно: «Чем больше я смотрю на окружающие меня объекты, тем более неспособен я сопротивляться убеждению, что то, что я вижу, столь же реально и истинно существует, как и мое восприятие его. Это убеждение подавляет» (164, стр. 96).

Как же соотносятся физические вещи и «чувственные данные»? Сложностей здесь появляется не меньше, если не больше, чем прежде. Они полностью раскроются перед нами, когда мы познакомимся с тем, что считается основным вкладом Мура в философию, — с его «анализом», но уже не ощущений, а обычного, повседневного языка.

От «анализа ощущений»
к анализу языка

Уже в статье «Природа и реальность объектов восприятия» (1905), которую мы только что цитировали, Мур натолкнулся на тот факт, что философ имеет дело не просто с восприятиями и объектами, но с *предложениями* о восприятиях и объектах. Именно из учета этого факта вытекают те трудности, с которыми сталкивается теоретический анализ и восприятий и объектов. Более того, даже когда сформулированы предложения, в истинность которых «здравый смысл» заставляет нас верить, остается открытым вопрос о том, в чем смысл предложений, выражающих такие трюизмы, как «существуют другие люди, кроме нас». А именно какие другие предложения заставляют нас поверить в это? Где источник этих предложений? Какие обобщения лежат в основе таких предложений (всякое предложение есть ведь генерализация)? Вопросы эти могут быть выяснены только анализом соответствующих предложений. Но... «я весьма скептичен относительно того... — пишет Мур в статье «Защита здравого смысла», — в чем состоит правильный анализ таких предложений» (131, стр. 216).

Собственно, процедура анализа, как ее понимал Мур, состояла в том, что анализируемое предложение переводилось в иную форму таким образом, чтобы оно имело то же содержание, но не содержало, даже скрытно, терминов первого предложения. К примеру, предложение «Это брат» анализируется с помощью перевода его в форму: «Это единоутробный родственник мужского пола» (male sibling). Мы увидим в дальнейшем, что это основная процедура английской лингвистической философии 30-х годов.

Однако перед таким пониманием анализа встает одна трудность. Само понятие анализа подразумевает, что происходит разделение сложного на простые компоненты, эти компоненты различаются, выясняется способ конструирования компонентов в целое и т. д. Так, геометрическая фигура, носящая название «куб», представляется как сложное трехмерное тело, образованное плоскостями; анализ куба подразумевает выяснение числа этих плоскостей, их формы и взаимных отношений. А как быть с предложением «Это рука»? Абсолютно ли это простое, элементарное понятие, или же оно может быть

подвергнуто анализу-разложению? И если да, то на какие элементы? «Мур не сомневался, что есть некоторого рода более простые сущности, на которых базируется некоторым образом наше знание рук (и других подобных вещей) и на которые мы, конечно, постоянно ссылаемся, произнося такие предложения, как «Это рука»» (216, стр. 22). Эти элементы — «чувственные данные». И мы снова приходим к этому роковому для Мура понятию.

Мур никогда не в состоянии был сказать, что же такое «чувственные данные» и в каком отношении находятся они к физическому объекту. Ибо они — непосредственные данные сознания, но не ощущения, будучи столь же не тождественны им, как видение цвета не тождественно самому цвету. Они — свойства ощущаемой (видимой, слышимой, осязаемой и т. д.) вещи, но они не тождественны со свойствами самой вещи, видимыми нами. Время от времени Мур принимал или ту, или иную точку зрения, но затем самым решительным образом отвергал ее. Его последним словом было сказанное по этому поводу еще в 1913 г.: «Я чувствую себя в полном замешательстве относительно всего этого предмета» (164, стр. 185). Впрочем, эту фразу Мур повторял нередко и по разным поводам...

Можно сказать поэтому, что в философии Мура мы сталкиваемся с поразительным внутренним противоречием. С одной стороны, он принимает взгляд здравого смысла, что «во Вселенной определено существует два рода вещей, именно материальные объекты и акты сознания... Что касается отношений между этими двумя родами вещей, то тут существенны три пункта: первый (1) — что сознательные акты связаны со сравнительно немногочисленными объектами во Вселенной... Второй (2) — что материальные объекты могут существовать, даже когда мы их не сознаем, и многие из них так существуют, и третий (3) — что *могло быть* такое время, когда акты сознания не были свойственны *никаким* материальным вещам нигде во Вселенной, и *может* снова наступить такое время; и почти определено было время, когда на нашей планете не было человеческих тел с присущим им человеческим сознанием» (164а, стр. 10—11). Под материальными вещами Мур понимает здесь пространственно-временные объекты, которые не являются ощущением, духом или вообще актом сознания (см. 164а,

стр. 128—129). С другой же стороны, «объект» выступает у него как сторона, аспект *ощущения* — это объект сознания*. В то же время Мур считает, что «здоровому смыслу» не противоречит и утверждение о существовании бога, божественного разума, актов божественного сознания, загробной жизни. Только он не берется это доказывать и не уверен, что доказать это вообще возможно.

Это одна тенденция философии Дж. Э. Мура, воплощающая точку зрения не только здравого смысла, но и «философии здравого смысла» (Шотландская школа), взглядам одного из основоположников которой, Томаса Рида, Мур очень симпатизирует. Другая тенденция — аналитическая, ведущая прямо к неопозитивизму. Правда, Мур отвергал предположения, что его философия сводится к аналитической деятельности. «Неверно, — писал он, — что я когда-либо говорил или подразумевал, что анализ есть единственное подходящее дело философии» (175, стр. 675—676). Но он *практиковал* анализ как по существу единственную философскую задачу, причем именно как самоцель, ибо этот анализ, рождая «расширяющуюся вселенную» вопросов, не оставляет никакой надежды на достижение реального ответа, и прежде всего на вопросы, связанные с философским обоснованием «здорового смысла». «В теории, — справедливо отмечал Дж. Уорнок, — он как будто бы никогда не оставлял той идеи, что целью философского исследования является установление весьма общих истин о мире — даже, возможно, о Реальности как целом. . . Однако его практика, состоявшая по большей части в проведении анализов, имела естественную тенденцию к той идее, что дело философии — прояснение, а не открытие; что она имеет дело со значением, а не с истиной; что ее предмет — наша мысль или язык скорее, чем факты. По своему влиянию практика была гораздо более важной, чем теория» (216, стр. 24).

* Суть этого взгляда Мура лаконично выразил английский философ Д. Белл: «Мур защищал два взгляда: первый состоял в том, что суждения высказываются об идеях, к которым относятся слова суждения, а второй — что эти идеи суть не творения ума (*mental creations*), но, наоборот, тот самый материал, из которого сделана реальность» (107а, стр. 25). Из этого верного, хотя и немного упрощающего позицию Мура, изложения очевидно, что «реалист» не так уж далеко ушел от своих антагонистов — абсолютных идеалистов.

Дж. Мур не развил в подробностях систему неореализма. В своих работах — особенно в «Опровержении идеализма» — он провозгласил основной принцип неореалистической философии, теорию «объекта», независимого от сознания и в то же время имманентного ему. Он впоследствии оставил ее, обратившись к половинчатой теории «чувственных данных». Однако имманентизм сохранился в этической теории Мура, считаемой его главным вкладом в английскую философию. Но ее анализ выходит за сферу наших интересов в данной работе (см. 37, гл. 3).

Муру принадлежит еще и весьма сомнительная «честь» быть родоначальником того ужасно утомительного, скучного, нудного, как осенний дождь, способа философствования, который с его легкой руки утвердился в английской философии. Мелочные уточнения, вопросы и контрвопросы, кропотливое копание в оттенках значения слов, или, говоря словами сторонника такого философствования, «мелкие пункты, простая дикция, медленный прогресс и детальная аргументация» (216, стр. 12), стали той отпугивающей скорлупой, под которой далеко не всегда кроется здоровое ядро философской мысли.

* * *

«Я не думаю, чтобы мир или наука когда-либо предложили мне какие бы то ни было философские проблемы. Что предлагало мне философские проблемы — это вещи, которые другие философы сказали о мире или науке» (175, стр. 14) — эти слова Мура очень точно выражают смысл и глубокую ограниченность его философии, — ограниченность, поскольку он выступал не как историк философии, а философ, да еще не чуждый «метафизических амбиций». Другое направление неореалистической философии, направление «космологическое», выгодно отличалось от Мура и его гносеологической «аналитической» тенденции постановкой философских вопросов, рождаемых научным мышлением XX в. А задуматься там было над чем.

2. НЕОРЕАЛИЗМ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

Развитие науки в начале XX в. проходит под знаком «кризиса в физике». Мы видели уже, что это был по существу кризис гносеологических оснований естествознания XIX в., кризис естественнонаучного материализма в той форме, какую он приобрел в прошлом столетии. Его сущность состояла «в ломке старых законов и основных принципов, в отбрасывании объективной реальности вне сознания, т. е. в замене материализма идеализмом и агностицизмом» (3, т. 18, стр. 272—273). В книге В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» были раскрыты пути преодоления этого кризиса — они определялись необходимостью замены естественнонаучного материализма XIX в. высшей формой материализма — *диалектическим* материализмом. Замена же эта подразумевала прежде всего внедрение в методологию естественных наук диалектических принципов *относительности* человеческого познания и *развития* его в ходе от незнания к знанию, от менее глубокого знания к знанию все более глубокому и точному. Не «устранение» понятия материи, а глубокое его преобразование, устранение метафизических представлений о материи, связанных с той исторически обусловленной и ограниченной картиной мира, которая разрабатывалась физикой прошлого века, — такова была задача философии естествознания.

Но мимо факта кризиса в физике не могли пройти и философы других направлений, и естествоиспытатели, ощущавшие совершенно понятную и законную озабоченность состоянием дел в философии естественных наук. Весь кризис физики открывал пути для оживления и распространения таких сугубо обскурантистских течений, которые угрожали самому существованию науки, — откровенно религиозным учениям. Совершенно прав был А. Рей; писавший с законной тревогой: «Какая находка для религиозного духа, раз он может доказать, что физика ничего не знает о тех вещах, на которые она воздвигает, и что объяснения ее неудовлетворительны!» (75, стр. 81).

Несомненно, что внимание естествоиспытателей и философов должны были привлечь те вопросы, о которых писал В. И. Ленин, — и *принцип относительности* че-

*Принцип
относительности*

ловческого знания, и принцип развития как в гносеологическом, так и в естественнонаучном своем значении.

Буржуазная философия не могла не отталкиваться в своем анализе принципа относительности от тех традиционных значений этого принципа, которые были давно уже сформулированы в философской науке прошлого. Для последней относительность выступала в качестве характеристики познания по меньшей мере в трех основных значениях: (1) зависимость познания от особенностей условий восприятия, на абсолютизации которой базировался еще античный скептицизм; (2) невозможность познания абсолютного («вещи в себе») в силу того, что, вступив в познавательное отношение, оно становится «относительным», т. е. «вещью для нас» (Кант, В. Гамильтон), и (3) соотносительность нашего познания особенностям «метафизического» характера реальности: наши понятия не могут выразить некоторых аспектов реальности, для познания которых у нас просто нет способностей (см. 145, стр. 47—48). Таким образом, «относительность» — в силу противопоставления ее развитию знания — превращается в основу агностицизма.

Появление специальной теории относительности было поэтому истолковано гносеологически как еще одно «подтверждение» идеализма и агностицизма. Таков, например, подход А. Эддингтона, видевшего в теории относительности показатель того, что в конструкциях математической физики скрывается реальность, подобная той, которую мы обнаруживаем в нашем собственном сознании. Сформулированный еще в книге «Пространство, время и тяготение» (1920), открывшей длинный ряд его популярно-научных и философских очерков современных проблем естествознания, этот подход в конце концов привел его на позиции своеобразного симбиоза субъективного и объективного идеализма. «Опоры аргументации Эддингтона, — писал американский философ Э. Нагель, — это потертые предметы обстановки в домах традиционной философии. Его субъективизм, его панпсихизм, его априоризм знакомы читателям Беркли, Лотце и Канта» (169, стр. 44).

С другой стороны, английский политический деятель и популяризатор науки Р. Холдейн в своей широко известной работе «Царство относительности» попытался соединить Эйнштейна с В. Гамильтоном и Гегелем в

стремлении обосновать следующий взгляд: «Деятельность мысли есть источник того, что мы называем *реальностью*. Она устанавливает, что то, что условно называют *существующим* (entités), есть в действительности результат точки зрения. Как мы видели, современная наука указывает на это заключение так же строго, как это делает метафизика. Именно системы отнесения и категории, которые мы используем, направляя и концентрируя внимание, рождают для нас те различные формы, которые открывают истину и реальность. Истина и реальность основываются в этих формах, но они — не субъективные творения. . . Они характеризуют вещи, а не только наши мысли, относящиеся к ним, т. е. события, реальные в себе и для себя. Но истина и реальность релятивны, будучи следствием кардинальных точек зрения в познании. . . Конечная и полная истина не может быть ничем иным, кроме как систематическим единством познания, внутри которого все частные и частичные точки зрения занимают свое место в качестве уровней или ступеней познания» (145, стр. 573). Таким образом, здесь относительность реальности и истины сводится к тому, что они выступают уровнями развития мыслительной деятельности в ее ходе от абстрактного (неполного, одностороннего, частной «точки зрения») к конкретному (полноте определений, единству всех «точек зрения»).

Наиболее показательной, по почти общему признанию, была в английской мысли трактовка теории относительности Альфредом Нортон Уайтхедом (1861—1947) в его книгах «Исследование принципов познания природы» (1919), «Понятие природы» (1920) и «Принцип относительности» (1922). Известный математик, логик и методолог, Уайтхед в этих работах развернул некоторые важные обобщения результатов естествознания своего времени, и в первую очередь теории относительности.

Философия природы, выдвинутая Уайтхедом, основывалась в данном аспекте на том, что признание относительности пространства — этого исходного понятия естествознания — подразумевает, что его элементы суть сложные сущности, выражаемые логическими конструкциями, подразумевающими другие сущности и их взаимоотношения. Так, точка должна рассматриваться не как нечто не имеющее протяженности (а следовательно, невоспринимаемое), но как предел сходимости ряда объ-

ектов, например все уменьшающихся концентрических сфер. Равным образом момент времени выступает пределом сходимости ряда все уменьшающихся отрезков времени. Тем самым пространственно-временные элементы природы выступают как допускающие математическую обработку реальных объектов восприятия в их доступных восприятию отношениях.

Так, мы можем представить себе событие e , разлагаемое в ряд событий $e_1, e_2, e_3, \dots, e_n, e_{n+1}, e_{n+2}, \dots$, таких, что каждое предыдущее из них охватывает последующие. Обозначив через $q(e)$ ряд количественных выражений, определяющих событие e , включая его отношения к остальному миру, мы получим два ряда: ряд событий $e_1, e_2, e_3, \dots, e_n, e_{n+1}, \dots$ и ряд количественных выражений этих событий $q(e_1), q(e_2), q(e_3), q(e_n), q(e_{n+1}), \dots$. Если обозначить ряд событий s , а ряд количественных выражений $q(s)$, то легко убедиться, что первый не имеет конечного члена и нет такого события, которое содержалось бы в каждом из членов ряда. Следовательно, ряд s сходится к нулю. Ряд же $q(s)$ сходится к некоторому пределу, выражающему специфический наипростейший характер события («идеальную простоту естественных отношений»), $l(s)$.

«Например, мы видим поезд, приближающийся к нам в течение минуты. Событие, представляющее собою жизнь природы в пределах этого поезда в течение минуты, имеет большую сложность, и выражение его отношений и ингредиентов его свойств не поддается нам. Если мы возьмем одну секунду из этой минуты, то полученное таким образом более ограниченное событие проще относительно его ингредиентов, а все более и более короткие отрезки времени, такие, как десятая доля этой секунды, или сотая, или тысячная, — пока и поскольку мы имеем определенное правило, дающее определенную последовательность уменьшающихся событий, — дают события, составляющие свойства которых сходятся к идеальной простоте свойств поезда в определенный момент». Точно так же можно использовать другие правила сходимости свойств, например пространственные (все меньший объем определенной части поезда), и следствие будет то же — выявление «идеальной простоты отношений» (см. 219, стр. 253—256).

Такую операцию Уайтхед называет «экстенсивной аб-

стракцией» (extensive adstration). «Метод экстенсивной абстракции» — характерный метод научного исследования, представляющий собою абстрагирование посредством сокращения объема исследуемого события, но таким образом, чтобы при этом был строго зафиксирован способ, каким это сокращение осуществляется. Итог абстракции будет представлять собою в таком случае не отдельное абстрактное качество («абстрактную идею» Локка), но закон формирования данного элемента, например точки. В своей работе (220) Уайтхед рассматривает с этой точки зрения ряд понятий геометрии и физики.

Однако, не ограничиваясь математическим смыслом теории, Уайтхед стремится найти ее философскую («онтологическую») интерпретацию и на этом пути приходит к неореалистической философии природы.

Осуществляется это путем введения «События», «объекты» в философскую концепцию природы и процесс понятий «событие» и «объект». Мы уже упоминали о «событии» как предмете экстенсивной абстракции, в результате которой исследователь приходит к «идеальной простоте» отношений, связывающих событие с остальным миром. Давая философский анализ этого понятия, Уайтхед писал: «Фундаментальное допущение, которое должно быть разработано в ходе этого исследования, заключается в том, что конечные факты природы суть... события, связанные их пространственно-временными отношениями» (220, стр. 4). «События» охватываются теми «нейтральными» данными, от которых отталкивается ученый в своем исследовании.

Но они обладают еще рядом свойств. «События» мимолетны и преходящи; они единичны, неповторимы и необратимы; они обладают однозначной пространственно-временной определенностью (точнее, их определенность есть способ их пространственно-временной связности). Но если природа состоит из таких неповторимых и индивидуальных образований, то как возможна наука о природе, оперирующая общими суждениями, выражающими законы природы, т. е. нечто устойчивое и повторяющееся? Ведь «событие невозможно опознать, поскольку оно по существу отлично от всякого другого события» (219, стр. 280). Поскольку мы все же обладаем научным знанием, знанием *общего*, мы обязаны допустить то, к чему

оно относится, — «непреходящие факторы природы», моменты постоянства в ней или «объекты».

Рассуждение Уайтхеда основано на выдвинутом еще элеатами и детально разработанном Платоном допущении, что познаваемо лишь сущее и что истинность общего суждения обусловлена реальностью его объекта — объективно сущего «общего», идеи. Если мы имеем общие суждения, выражающие некоторые постоянства природы, а такие суждения налицо в научном познании, — то должен быть и предмет этих суждений, «объекты». И этот ход мысли, повторяющий по существу ход мысли Платона, приводит Уайтхеда в конечном счете к тому же отрыву общего от единичного, к которому пришел Платон в своей теории идей.

Уайтхед считает, что свойства «объектов» противоположны свойствам «событий»: если «события» конкретны, то «объекты» абстрактны; они не связаны необходимо с определенными событиями. Объекты всеобщи, неизменны, внепространственны и вневременны, ибо они обладают многозначным пространственно-временным расположением в зависимости от того, с каким событием они связаны. Наконец, в отличие от непрерывности «событий», образующих единый процесс природы, «объекты» дискретны, атомарны. «Непрерывность природы должна обнаруживаться в событиях, атомарные свойства имеют место в объектах», — пишет Уайтхед (220, стр. 66).

Следовательно, «объекты» — это некоторые качественные постоянства, взятые в абстракции от их связи с событиями, выражающими количественные различия природных явлений. Они своеобразные «кадры» фильма, изображающего процесс природы.

Уайтхед различал объекты трех типов: «чувственные объекты» (sense-objects), т. е. «простейшие постоянства, которые мы прослеживаем как тождественные себе во внешних событиях» (220, стр. 83); «объекты восприятия» (perceptual objects) — «обычные объекты обыденного опыта — стулья, столы, камни, деревья» (220, стр. 88) и «научные объекты» — объекты, открываемые наукой и выражающие наиболее существенные постоянства: такие, как атомы, электроны и т. д.

Введя эти понятия в свою философию природы, Уайтхед надеялся достичь важного результата — ввести в нее понятие *изменения*, представить природу как *«процесс»*.

Конечно, странно слышать в 20-х годах нашего века призыв понимать природу как процесс. Еще в 1888 г. Ф. Энгельс писал: «Великая основ-

ная мысль, — что мир состоит не из готовых, законченных предметов, а представляет собой совокупность процессов. . . до такой степени вошла в общее сознание, что едва ли кто-нибудь станет оспаривать ее в ее общем виде» (1, т. 21, стр. 302). Обосновывая идею «процесса», Уайтхед ссыался на те же великие открытия естествознания XIX в., что и Энгельс, добавляя к ним электродинамику Максвелла, оказавшую серьезное влияние на формирование физической картины мира нашего столетия. Вместе с тем он оспаривает то представление о развитии, эволюции, которое сложилось в прошлом веке на основе *механической* картины мира, в которой развитие понималось просто как перемещение или рост. Несостоятельность такого понимания эволюции, в полной мере выявившаяся уже к концу века, была осознана Уайтхедом как свидетельство необходимости отказаться от традиционных понятий науки — понятий материи, пространства и времени.

Объяснение природы наукой XVII—XIX вв. состояло, считает Уайтхед, в том, что мир описывался в понятиях «Времени (равномерно протекающего измеримыми промежутками), Пространства (лишенного времени и активности, Евклидова) и Материала в пространстве (такого, как вещество, эфир или электричество)» (220, стр. 1). Но в такой картине невозможно дать описание процессов изменения; в ней по существу нет места для таких понятий, как скорость, ускорение; протяженность во времени или в пространстве подразумевает здесь разделение, расчленение; причинные связи явлений, разделенных пространством или временем, оказываются невозможными и т. д. «Поэтому в описание того конечного факта, за которым наука прекращает свой анализ, мы должны включить понятие изменения. Ведь трудно понять изменение в течение момента, лишенного длительности. Определить скорость невозможно без некоторого отнесения к прошлому и будущему. Таким образом, изменение по существу вносит прошлое и будущее в непосредственный факт, воплощенный в лишенном длительности настоящем моменте. Это заключение разрушает то фундаментальное допущение, что конечные факты науки следует искать

в лишенных длительности моментах времени» (220, стр. 2).

Вот почему Уайтхед счел нужным заменить понятия материи, пространства и времени, эту «материалистическую троицу», понятиями «событие» и «объект». Но у этой замены имеется две взаимно связанные, однако не совпадающие по своему философскому значению стороны. С одной стороны, Уайтхед пытается опереться на законную процедуру, связанную с новым пониманием взаимосвязи пространства, времени и материи, обоснованным в общей теории относительности*. С этой точки зрения объекты науки не могут рассматриваться просто как неизменные материальные тела или конstellации материальных частиц в пустом, неизменном пространстве и пустом времени, не влияющих на материю, так же как и не испытывающих ее влияния. Эти абстракции ньютоновской физики — именно абстракции, а не реальности, существующие сами по себе. И разработка метода экстенсивной абстракции оказывается в этой связи расширением и детализацией на основе новой теории пространства, времени и материи применявшегося еще Н. И. Лобачевским принципа выведения геометрических элементов из отношений между материальными вещами, т. е. путем введения понятий точечного, линейного и плоскостного соприкосновения тел.

Эта по сути дела материалистическая установка служит Уайтхеду для убедительной критики конвенционализма в понимании физических законов, в частности законов движения. Наряду с историческими и физическими соображениями в пользу объективности законов движения, выражающих, с его точки зрения, фундаментальные физические величины и не отменяемых развитием науки, а лишь уточняемых, он приводит соображения неореалистической теории познания, связанные с биологической значимостью пространственно-временных отношений**.

* Уайтхед развил взгляды, послужившие основой для его концепции, рассмотренной выше, в мемуаре «О математических понятиях материального мира» (1905), в котором «материальный мир» понимался как «совокупность отношений и сущностей», которые происходят как образующие «поля» этих отношений (219, стр. 13).

** См. анализ вопроса в кн.: А. Грюнбаум. Философские проблемы пространства и времени. М., 1969, стр. 65—84. Мы не согласны, однако, с негативным выводом Грюнбаума, исходящего из геохронометрического конвенционализма. Убедительный критический

Поэтому философия природы Уайтхеда заслуживает серьезного внимания историка науки и историка философии.

Однако замена Уайтхедом материи, пространства и времени «событиями» и «объектами» имела, как мы говорили, и другую сторону. Уайтхед писал, что недостатком старой концепции физической науки, концепции, основанной на этой «материалистической троице», является то, что выражаемые в ней существенные черты природы не выражены в терминах «фактов опыта»; именно «выразить эти черты в терминах фактов опыта» и должна его теория (см. 219, стр. 248). Это очень важная мысль, если ее понять как выражение необходимости уточнения понятий материи, пространства и времени в соответствии с развитием экспериментальной науки, практики, познания природы в целом. Но Уайтхед, как мы увидим, имеет в виду другое: начав с того, что задача науки была понята им как рациональная оценка того, что является очевидным на чувственном уровне (*верная* постановка вопроса!), он перешел отсюда, может быть незаметно для самого себя, к мысли, что *предметом* науки является мир чувственного опыта (тезис идеализма!). В наиболее четкой форме эта мысль выражена в его книге «Принцип относительности».

«Было бы легко, — пишет Уайтхед, — процитировать множество авторитетов, обнаружив почти что общее согласие этих авторитетов, в поддержку тезиса, что предмет физической науки состоит из вещей, наблюдаемых чувствами. Этими вещами являются видимое (sights), звуки, осязания, ощущения телесного, формы (shapes), дистанции и их взаимные отношения. Я назову все собрание их «видимым миром» (apparent world) *. Естественная наука есть поэтому исследование взаимосвязей вещей, образующих видимый мир» (219, стр. 337). Этот «видимый мир» «становится индивидуальной психологической реакцией на стимул со стороны совершенно отличного взаимодействия электронов и эфира. Целостная анализ этой позиции дан в послесловии Э. Чудинова к данной книге. Недостатки позиции Уайтхеда иные, и мы скажем о них ниже.

* Уже термин «видимый мир» вносит оттенок двусмысленности в данное положение, тем более что apparent имеет в английском языке также и значение «кажущийся»: appearance — «явление» в философском смысле. Термин «apparent world» можно с полным правом перевести также как «мир-явление».

же действительность едина. Нет такого принципа, с помощью которого мы можем закрепить за чем-то одним какую бы то ни было независимость от индивидуальной психологии, высшую по сравнению с таковою остального» (219, стр. 338). Поэтому нельзя осуществить разделение мира на мир восприятий (психологический мир, мир сознания), с одной стороны, и научный мир молекулярных взаимодействий, «странный мир науки, который существует отдельно, как боги Эпикура, за тем исключением, что он побуждает нашу психику разыгрывать для нас знакомые ужимки наших чувств» (219, стр. 338). Именно такое «раздвоение» (bifurcation) составляет ошибку предшествующей философии природы, и ее надо исключить. «Если нам следует исключить это несчастное раздвоение, то мы должны сконструировать наше знание видимого мира как индивидуальный опыт о чем-то таком, что более чем лично. Природа, таким образом, становится целостностью, включающей индивидуальный опыт, так что мы должны отвергнуть различие, проводимое между природой, как она реально существует, и опытом о ней, который чисто психологичен. Наш опыт о видимом мире и есть сама природа (our experiences of the apparent world are nature itself)» (219, стр. 338).

Мы проследили подробно этот ход рассуждений Уайтхеда, чтобы со всей возможной ясностью показать тот сдвиг значения употребляемых им понятий, который приводит его от верной, материалистической по существу установки к идеалистическому пониманию природы и ее познания. Причем окончательная позиция Уайтхеда — именно *неореализм*, т. е. своеобразная половинчатая эпистемология, в которой стремление сохранить свойственное здравому смыслу и исходным установкам естествоиспытателя признание объективного, независимого от сознания бытия природы совмещается с признанием этого бытия непосредственным содержанием восприятия. В натурфилософии Уайтхеда это совмещение осуществляется путем объединения двух тезисов: (1) что «природа может мыслиться как замкнутая система, взаимные отношения которой не требуют выражения того факта, что о них мыслят» (219, стр. 200), и (2) что «эта замкнутость природы не влечет за собой никакой метафизической доктрины о разобщении природы и психики (mind)» (219, стр. 201). Иными словами, это новая формулировка из-

вестной нам теории «имманентности независимого». Наиболее четкая формула эпистемологии естественной науки, данная Уайтхедом, такова: «... нечто воспринимаемое воспринимается в качестве сущности, которая является целью чувственной осведомленности (*sense-awareness*), чего-то такого, что для мысли находится по ту сторону этой чувственной осведомленности. . . Соответственно природа, будучи раскрытой в чувственном восприятии, самодостаточна относительно чувственной осведомленности, будучи вдобавок самодостаточной относительно мысли» (219, стр. 201).

В этом своем утверждении Уайтхед вводит поправку к неореалистической эпистемологии, состоящую в том, что в рамках чувственного восприятия различаются, с одной стороны, само это чувственное *восприятие*, в котором природа имманентна психике, а с другой — чувственная *осведомленность* и *мысль*, в которых она выступает независимой от психики. Другое отличие эпистемологии Уайтхеда от первоначальной позиции неореализма — это проводимое Уайтхедом различие в рамках объектов восприятия между иллюзорными (*delusive*) и физическими объектами (см. 220, стр. 87, 89—90), состоящее в том, что лишь действительные события могут быть специфицированы в пространственно-временном отношении, но никак не иллюзорные, например сны (см. 219, стр. 339).

Ошибочность теоретико-познавательной установки Уайтхеда — та же, что и теории познания неореализма в целом. Он хочет обнаружить сферу непосредственного единства субъекта и объекта, но ищет ее в *восприятии*, т. е. в психологической области. Между тем «вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующего от практики, есть чисто *схоластический* вопрос» (1, т. 3, стр. 1—2). Применительно к нашей проблеме это означает, что целью ограничиваться анализом акта восприятия при обосновании объективности научного знания и его объекта — природы.

В то же время в натурфилософии Уайтхед видит своеобразную философскую дисциплину, которая ничего не говорит еще о «Реальности, как таковой», и даже «о пси-

ологическом отношении субъектов к объектам или о статусе таковых в царстве реальности» (219, стр. 231). Натурфилософия, или философия науки, понимается им как часть философии, рассматривающая природу в абстракции от чего-то более конкретного, что включает воображение, мысль и эмоции. «Философия науки есть попытка выразить эксплицитно те объединяющие характеристики, которые пронизывают этот комплекс мыслей и делают ее наукой. Философия наук, понятая как один предмет, есть попытка представить все науки как одну науку или — в случае поражения — опровергнуть такую возможность» (219, стр. 200).

И хотя, как мы видели, нельзя сказать, чтобы Уайтхед на деле обходил центральные философские проблемы, и прежде всего вопрос о соотношении природы и восприятия, его натурфилософия выступила в качестве пролога к спекулятивной философии. Последнюю — в форме откровенного объективного идеализма, связанного с фидеизмом, — он развил, однако, уже в Соединенных Штатах, куда он переселился в 1924 г., став там профессором Гарвардского университета. Поэтому мы рассмотрим ее в связи с американской философией, одним из признанных *классиков* которой он является.

*Критическая
и спекулятивная
философия:
Ч. Д. Бруд*

Надо сказать, что аналогичная рассмотренной постановка вопроса, в которой разделяются задачи предварительного и основного порядка, вообще характерна для неореализма.

Так, Ч. Д. Бруд различал две философские проблемы и два соответствующих им типа философии: *критическую* и *спекулятивную*. Первая осуществляет, как он считал, две задачи — «анализ и определение наших фундаментальных понятий и ясное утверждение и решительную критику наших фундаментальных убеждений» (124, стр. 18). Это — нельзя не согласиться с Брудом — необходимая задача, не выполняемая к тому же ни одной из наук, кроме философии. «Другие науки *используют* понятия и *принимают* убеждения; Критическая Философия пытается анализировать первые и критиковать последние» (124, стр. 18). Опираясь на этот вывод, Бруд доказывает правомерность и важность философии как научной дисциплины со своим методом, сходным с методом чистой математики своей несвязанностью с эксперимен-

том. В то же время критическая философия отличается от математики своей близостью к допущениям обыденной жизни и естествознания, которые далеки от ясности и очевидности математических аксиом.

Спекулятивная же философия должна «воспринимать результаты различных наук, добавлять к ним результаты религиозного и этического опыта человечества, а затем размышлять о целом. Надежда состоит в том, что таким образом мы будем в состоянии достичь некоторых общих заключений относительно природы Вселенной и нашего положения и перспектив в ней» (124, стр. 20). Однако спекулятивная философия, считает Броуд, во-первых, невозможна в сколько-нибудь полезном виде без критической; во-вторых, она всегда дает «более или менее счастливые догадки», основанные на весьма слабых доводах; в-третьих, взгляд на Вселенную в целом и перспективы человека в ней во многом предопределяются его надеждами и страхами, расположениями и отвращениями, ценностными суждениями, «состоянием печени и величиной банковского расчетного счета. Без сомнения, печень и банковские счета имеют место во Вселенной, и ни одно мировоззрение, отказывающее им в этом, не может быть удовлетворительным. Но их действительный вес значительно меньше, чем то можно заподозрить, учитывая их влияние на Спекулятивную Философию», — замечает проинтически Броуд (124, стр. 21). Тем не менее, если помнить об этих ее ограниченностях, спекулятивная философия имеет немалую ценность, если и не в своих результатах, то в своем методе. Так, подчеркивает Броуд, в различных науках имеют дело с разными объектами, и ученые нередко впадают в односторонность, рассматривая мир в целом с точки зрения одной «своей» науки. «Чистый естествоиспытатель склонен забывать, что существует психика и что, не будь ее, он не мог бы ни знать объекты, ни воздействовать на них. Чистый психолог склонен забывать, что главное дело психики — познавать объекты и воздействовать на них; что она в высшей степени тесно связана с определенными частями материи; что она постепенно возникла, видимо, в мире, который когда-то не содержал ничего, кроме материи» (124, стр. 22).

Броуд склонен видеть следствие этого в основных выводах спекулятивной философии: «Материализм есть характерная спекулятивная философия чистого естествоис-

пытателя, а субъективный идеализм — чистого психолога. Ученому субъективный идеализм кажется сказкой, а для психолога материализм выглядит чистым сумасшествием» (124, стр. 22). Причина тому — «сверхупрощение», которое производят как материалист, так и идеалист при создании своей картины мира. Избежать этой ошибки можно только путем синоптического воззрения, систематически охватывающего все факты. При этом «наши результаты могут быть тривиальны; но процесс по меньшей мере напомнит нам о чрезвычайной сложности мира и научит нас отвергать всякую дешевую и простенькую философскую теорию, такую, как популярный материализм или популярная теология» (124, стр. 22).

Надо сказать, что приведенные рассуждения Броуда в немалой степени тривиальны; но они поучительны с той точки зрения, что они развиты накануне превращения философского анализа как «критики языка» во всеобщую и практически единственную форму английской философии. Они предупреждают от того «сверхупрощения», которое готовилась произвести английская философская мысль с самою философией, отвергнув ее мировоззренческую функцию. В то же время сам Бродуд отлично понимал, что строить спекулятивную философию — мировоззренческую доктрину — на том фундаменте, который был заложен ходячей философией его времени, было бы слишком поспешно. Поэтому он настаивал на разделении труда между философами и естествоиспытателями, без чего невозможен прогресс ни философии, ни науки, особенно психологической. Разделение труда необходимо, писал он, ибо «все мы знакомы с той чепухой, которую видные философы произносят по вопросам науки; ее можно приравнять только той, которую видные ученые постоянно произносят по философским вопросам» (131, т. I, стр. 96).

Бродуд уделяет в своей критической философии большое место анализу методов науки и тех построений, которые осуществляют по их поводу ученые и философы. Ко всем его работам в большей или меньшей степени приложима оценка Расселом первой книги Броуда «Восприятие, физика и реальность» (1914): «Эта книга не выдвигает каких-либо новшеств, но с чрезвычайной беспристрастностью, справедливостью и пронизательностью оценивает аргументы, которые были выдвинуты другими по вопросам, которые в ней трактуются» (цит. по: 170,

стр. 350). Вместе с тем Броуд выделяет два специфических метода критической философии: «принцип исключительных случаев» и «принцип пиквикианского смысла». Первый связан с тем, что смысл привычного понятия может быть легче всего выявлен при анализе исключительных и ненормальных случаев. Второй — с тем, что большинство философских вопросов требует ответа более сложного, чем «да» или «нет», — они заслуживают глубокого анализа предпосылок и различения между фактами и их анализом и описанием. При этом выясняется, что мы часто используем обычные понятия в необычном, «пиквикианском» смысле. Так, задавая вопрос «Существует ли сознание?» и отрицательно на него отвечая, В. Джемс в своей статье на деле отвергает не существование *сознания*, т. е. определенных фактов, которые обычно называют этим именем, но общепринятую *теорию* относительно фактов сознания.

Аналогичные случаи Броуд усматривает в математическом анализе иррациональных чисел, являющихся «числами» лишь в особом, специально определяемом смысле; или в теологии, где вторая ипостась Троицы может быть названа сыном только в переносном, «пиквикианском» смысле. «Философия, — пишет Броуд, — кажется мне изобилующей тщетными дискуссиями, которые зависят от того, что нам не удалось обнаружить такую двусмысленность; и принцип пиквикианского смысла имеет то преимущество, что он заставляет заметить ее» (131, т. I, стр. 95). Слова «в пиквикианском смысле» (впрочем, сам термин введен Муром) со времен Броуда постоянно используются английскими философами.

Броуд в основном довольствуется показом того, какие трудности возникают перед теми, кто пытается сконструировать картину «Реальности как целого». Он призывает покончить с односторонностью как идеализма, так и «реализма» и в то же время учитывать их достижения — трактовку социального, этического, эстетического и религиозного опыта идеализмом и детальное исследование материи и восприятия материальных объектов «реализмом» (под последним он разумеет здесь материализм естествоиспытателей). При этом он и не подозревает о возможности рассматривать социальные, нравственные, эстетические, религиозные идеи и явления с точки зрения материализма. . .

Что касается собственно спекулятивной философии, то Броуд считал, что еще не настало время для детальной ее разработки, ибо дело критической философии продвинулось еще недостаточно далеко. Тем не менее в книге «Дух и его место во Вселенной» (1925) он попытался, приняв выводы А. Н. Уайтхеда, сделанные в его работах 1919—1922 гг., развить более общую теорию, которая включала бы и «дух». Анализ психологических понятий — таких, как относящиеся к традиционной проблеме души и тела, к познанию существующего, т. е. материальных тел и других душ, к бессознательному, к мнимым свидетельствам бессмертия души и т. д., — приводит его к формулировке семнадцати (!) возможных понятий в психике. После длительного анализа он избирает «эммерджентный материализм», т. е. теорию, признающую материальность «дифференцирующим атрибутом», или определяющим качеством, а духовность (психику) — «эммерджентной характеристикой», т. е. качеством, возникшим в процессе развития на основе материальности. Броуд писал: «...я предпочитаю Эмерджентный Материализм... частью потому, что я считаю возможным и вероятным, что материальность есть дифференцирующий атрибут в том смысле, что существуют вещи, которые имеют все факторы материальности, и что ни один из них не является сводимым к другим или возникшим. А частью — потому, что я считаю, что существуют трудности, стоящие перед теми единственными формами нейтрализма, с которыми я хорошо знаком, а именно проф. Александра и Г-на Рассела» (123, стр. 650).

Нельзя всерьез принимать «материализм» Броуда, поскольку сам философ не развил его сколько-нибудь подробно и в то же время с симпатией относился к «нейтрализму», т. е. непоследовательному идеализму Рассела, считая возможным, что трудности, стоящие перед ним, могут быть каким-то образом преодолены. Броуд считал, что материальность — если будет доказано, что она не есть «дифференцирующий атрибут», — может быть понята как «иллюзорное свойство в смягченном смысле Беркли и Рассела», но не «эммерджентное свойство» в смысле С. Александра (см. 123, стр. 650).

Но здесь перед нами встает проблема «эммерджентности», развитая в неореализме С. Александра.

3. НЕОРЕАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА ЭВОЛЮЦИИ. С. АЛЕКСАНДЕР И К. ЛЛОЙД МОРГАН

Неореалистическая «космология» получила подробную разработку впервые в работах Сэмюэла Александра (1859—1938), родившегося в Австралии, но в 1877 г. переехавшего в Англию. Примкнув в начале своего философского пути к неоггегельянству, он затем переходит к неореализму. Идея независимости объекта от познающего субъекта приобретает у него новую форму: он исходит из примата реальности перед психикой во Вселенной. В статье «Птолемеевский и коперниканский взгляды на место духа во Вселенной» (1909) он впервые дал набросок своей системы, подвергнув в то же время критике идеализм. «Коперниканская революция» Канта на деле является птолемеевской контрреволюцией, писал он. Подобно тому как Птолемей заставил Солнце вращаться вокруг Земли, Кант заставил эмпирическую реальность и познание вращаться вокруг субъекта. И в результате, вместо того чтобы выступать рядовым элементом в системе реальности, дух превратился в ее центр. Действительная «коперниканская философия» должна исходить из того, что дух (*mind*) — это только наиболее развитая часть Вселенной, рядовая вещь или свойство вещей во Вселенной, вовсе не заслуживающая того приоритета перед всем остальным, который отдают ей идеалисты.

Напечатанная в «*Hibbert Journal*», популярном научном журнале, эта статья получила довольно широкий отклик. Содержавшиеся в ней идеи были развиты в теоретико-познавательном отношении в работе «Основа реализма» (напечатана в 1914 г. в «Трудах Аристотелевского общества», одном из наиболее значимых философских изданий того времени), а в онтологическом — в книге «Пространство, время и божество» (1920), в которой сохранилась сложившаяся система философии Александра. В это время к нему примкнул известный английский естествоиспытатель, биолог Конви Ллойд Морган *, разработавший параллельно с Александром эволюционную концепцию, известную под названием «теория эмерд-

* В начале своего пути Морган со всей определенностью примыкал к естественнонаучному материализму (см. 3, т. 18, стр. 40, 191).

женной эволюции». Вышедшая в 1923 г. его книга «Эмерджентная эволюция» стала одной из основных работ, содержащих изложение упомянутой теории.

*Онтологическая
проблема
в неореализме*

Неореалистическая философия с ее признанием объективности внешнего мира необходимо подразумевает разработку онтологической доктрины. Ведь если объект независим от сознания, то ему должен быть приписан какой-то объективный статус и нужно ответить на вопрос, в чем же состоит реальность, признаваемая неореализмом. Наиболее общая позиция в неореализме — это «нейтральный монизм», видящий в некотором «нейтральном материале», подобном махистским «элементам», ту реальность, которая может быть и непосредственным достоянием сознания. На этом пути американский неореализм, например, смыкается с махизмом (см. 16, стр. 246—250). Александер идет иным путем. Решая онтологическую проблему, он отвлекается от всего того, что могло возникнуть в процессе эволюции, — от психического и органического, от качеств и материальности вообще. Что остается — это пространство и время, точнее, как он утверждает, опираясь на Минковского и Эйнштейна, «пространство-время».

Пространство-время и является, согласно Александеру, первоначальной реальностью, из которой возникает все остальное.

Выдвигая тезис о реальности пространства-времени, Александер критикует субъективистское истолкование специальной теории относительности, преобладавшее в первое время после ее возникновения. «Метафизически, — писал он, — позиция релятивиста есть позиция солипсиста, или, скорее, тот же вопрос ставится, как в солипсистской теории познания» (100, т. I, стр. 90). Однако мы можем общаться между собою — если бы солипсист был прав и наше время было бы исключительно индивидуальным, это было бы невозможно. Значит, в силу одного этого факта солипсизм неправ, а мы должны принять единство и объективную реальность пространства.

Однако, опровергая солипсизм в истолковании теории относительности, Александер впадает в другие ошибки. Во-первых, он отождествляет пространство-время с движением. «Пространство-время, — писал он, — есть система движений, и мы могли бы назвать пространство-время

движением» (100, т. I, стр. 61). Таким образом, позиция Александра — это *энергетизм*, признающий субстанцией не материю, а движение, энергию. Во-вторых, это *идеалистический* энергетизм, признающий конечные единицы пространства-времени, точки-моменты, «чистыми событиями», т. е. идеальными сущностями. «Точки-моменты должны рассматриваться не как физические электроны, но как метафизические элементы... Они действительны, но, если простительно явное противоречие, они — идеальные действительности» (100, т. I, стр. 325). Наконец, признав пространство-время исходной формой реальности, С. Александр вступил в противоречие с самой теорией относительности.

Материя, считал Александр, возникает из пространства-времени как «материала» мира; до нее существовало «чистое» пространство-время. Однако уже в 1916 г. А. Эйнштейн разработал общую теорию относительности, согласно которой неразрывно связаны не только пространство и время, но пространство, время и материя. Шутливо, но точно сказал об этом Эйнштейн в 1921 г. в интервью журналистам, встречавшим его в порту Нью-Йорка: «Если вы не примете моих слов слишком уж всерьез, то я сказал бы вот что: если мы допустим, что вся материя исчезнет из мира, то, как считали до теории относительности, пространство и время существовали бы, как прежде, в пустом мире. Но согласно теории относительности, если бы материя и ее движение исчезли, то больше не было бы какого-либо пространства или времени» (цит. по: 141, стр. 123). Но с этими словами Эйнштейна рушится и представление Александра о пространстве-времени как исходном материале мира.

*Эмерджентная
эволюция*

Вместе с тем перед Александром вставала и еще одна трудность: а как объяснить возникновение материального мира из «пустого» пространства-времени? Он выходит из положения путем постулирования «эмерджентной эволюции», т. е. эволюционного процесса, в ходе которого внезапно, непредвиденно, скачкообразно возникают и материя, и жизнь, и психика. Термин «эмерджентный» произведен от английского слова *emergence* — «возникновение», «неожиданное, внезапное появление» и означает то, что в диалектическом материализме обозначено термином «качественный скачок», «качественное изме-

нение». Следовательно, мы должны говорить о теории развития Александра как о теории, признающей качественные изменения, скачкообразное возникновение нового. Но как они возникают? Ведь признание качественного скачка не свидетельствует еще ни о материализме, ни о диалектике.

Достаточно ясное представление об этом дает нам К. Ллойд Морган. Он решительно выступил против механицизма, утверждавшего, что все изменения в действительности можно понимать как простую перегруппировку, как увеличение или уменьшение, как алгебраическое суммирование заранее данных частей. Морган считал, что так можно характеризовать только один тип процессов, такой, в итоге которого мы получаем «результанты» (resultants), вычисляемые простым алгебраическим сложением и предвидимые «априори». Так, сложив вес чемодана и вес уложенной в него одежды, мы получим вес нашего багажа, не обращаясь к новому взвешиванию. Но если мы соединим, скажем, водород и кислород, то итог соединения нельзя определить таким суммированием: возникнет нечто новое, «эмерджент» (emergent) *.

Это различие двух видов возникновения отражает, конечно, реальное различие количественных и качественных изменений в природе. Однако, выделив их, теория эмерджентной эволюции их метафизически противопоставляет. Принципиально различные, они взаимно не связаны и не переходят друг в друга. При этом главная характеристика возникающего нового качества — это его непредсказуемость. Новое качество таково, что «его специфическая природа не может быть предсказана прежде, чем оно окажется налицо» (165, стр. 64). «Результанты» же могут быть так предсказаны.

Однако это ошибка. Во-первых, до всякого опыта ничего нельзя предсказать. До всякого опыта мы не могли бы предсказать, что общий вес двух предметов равен сумме их индивидуальных весов: лишь миллиарды раз повторяясь, практика взвешивания закрепила в сознании людей в виде законов механики и формул исчисления определенных явлений. Более того, Спенсер в свое время

* Термин этот был употреблен еще Дж. Льюнсом в работе «Вопросы жизни и духа» для обозначения результатов химического процесса. Но Льюнс не придавал ему серьезного значения.

смеялся над старой леди, которая думала, будто неплотно уложенная в чемодан одежда весит меньше, чем та же одежда, но уложенная плотно. А зря смеялся: в современной ядерной физике открыт «эффект упаковки», согласно которому при определенных условиях правило алгебраического суммирования неприменно: при плотной «упаковке» двух ядер и двух нейтронов водорода получается ядро гелия, масса которого меньше, чем сумма исходных масс (см. 141, стр. 171—172)... Мы только не согласимся с истолкованием этого явления как свидетельством «уничтожения материи».

Во-вторых, Морган явно не учитывает развития науки, в результате которого то, чего мы не могли предсказать вчера, становится предсказуемым сегодня или завтра. Наука идет от единичного к общему, от отдельных фактов к закономерностям, на основе которых предсказываются новые факты; из индуктивной она превращается в дедуктивную, способную делать предвидения. Следовательно, нельзя сводить характеристику качественных изменений к познавательной: речь должна идти о реальной их характеристике.

Правда, Морган попытался ввести в свою концепцию понятие эффективной связности, отличающей возникшее заново, «эмерджентно», от исходной связности. Но и эта попытка оказалась неудачной, ибо она представляет собою статическую характеристику, относящуюся к уже возникшему. «Когда она налицо, — писал Морган, — обнаруживается некоторое изменение в ходе событий, которого не произошло бы, если бы она отсутствовала» (165, стр. 20). Но ведь ее в самом деле не было на исходной стадии развития. Так откуда же она взялась? Правильнее было бы ставить здесь вопрос об «эффективном изменении», которое приводит к возникновению нового качества. Но тогда пришлось бы прийти к выводу, давно уже сделанному диалектическим материализмом: «...в природе качественные изменения — точно определенным для каждого отдельного случая способом — могут происходить лишь путем количественного прибавления либо количественного убавления материи или движения (так называемой энергии)» (1, т. 20, стр. 385). Но это и есть закон перехода количественных изменений в качественные, в общей форме выражающий реальную характеристику смены последовательных качественных состояний.

Трудности, встающие перед теорией эмерджентной эволюции, связаны с давно уже обнаруженной внутренней противоречивостью процесса развития, *парадоксом возникновения*. Он состоит в том, что новое качество, возникающее в развитии, не содержалось в исходных элементах. Но ведь «из ничего» ничего не возникает; значит, надо предположить, что новое все же как-то содержалось в старом. В истории философии отсюда часто делались выводы о том, что новое — это видимость, тогда как на деле оно сводится лишь к перераспределению старых, уже имевшихся элементов. Или новое признавалось, но за счет «творения из ничего» идеальными, в конечном счете божественными силами (см. подробнее 19). В теории эмерджентной эволюции, где этот парадокс явно не выражен, мы встречаемся с глубокой внутренней противоречивостью, вызывавшей законное недоумение. Если понимать новое как «новую форму связности» (Морган), то оно может быть сведено и к новой группировке ранее существовавших явлений, т. е. к «результанту». Если же подойти к новому с точки зрения его «непредсказуемости», то, как мы видели, все случаи возникновения могут быть охарактеризованы как «эмердженты» (см. 17, стр. 235—236).

Парадокс возникновения разрешается в диалектическом материализме на основе закона перехода количественных изменений в качественные, раскрывающего динамические связи объективного мира. В теории эмерджентной эволюции он остается неразрешенным. Однако здесь раскрыты некоторые из аспектов развития, особенно в плане выяснения, в статическом плане, соотношений между различными «уровнями существования», т. е. образованиями, отличающимися друг от друга наличием «эмерджентных качеств». Так, Морган устанавливает два типа отношений: «включение» (*involution*) низшего уровня в высший и «зависимость» низшего уровня, включенного в высший, от последнего (*dependence*). Так, «жизнь «включает» определенные специфические физико-химические события, какие именно — должны определить ученые; но способ, каким эти события происходят, «зависит от» субстанциальной связности жизненного порядка, выражением которого является качество жизни. Определить, как они происходят в качестве зависящих от жизни, также дело ученых» (131, т. I, стр. 302—303).

Несомненно, здесь выделены два очень важных соотношения, получивших отражение и в диалектико-материалистическом понимании соотношения форм движения (см., напр., I, т. 20, стр. 391—392, 563—565 и др.) и изучающих их наук. Однако, во-первых, данные отношения понимаются именно в статике, как соотношения *уже возникших* явлений, благодаря чему упускается генетическая связь уровней существования. Во-вторых, новое качество гипостазируется, превращаясь в «простое качество», как нечто самостоятельное. Так, С. Александер определяет «включение», уподобляя его соотношению «души» и тела: низшие условия доставляют тело новой «душе». «Живое тело, — пишет он, — является также физическим и химическим... Но новое качество жизни, которым оно обладает, не химично, не механично, но есть нечто новое. Так, части живого тела имеют цвет, но жизнь не окрашена; они материальны, но жизнь не материальна; материально лишь тело, которое живет» (98, стр. 311). В-третьих, это «простое качество» нового уровня не допускает объяснения. «Существование возникших качеств, описанное таким образом, есть нечто такое, что должно быть принято с «естественным благочестием» исследователя... Оно не допускает объяснения» (100, т. II, стр. 45).

Ошибочность этих положений не вызывает сомнений. Жизнь — возьмем тот же пример — не может рассматриваться в отрыве от тел, обладающих жизнью; поэтому и органические тела нельзя уже рассматривать как «физико-химические» — это именно живые тела с их свойствами и закономерностями. Но тела эти *материальны*, ибо жизнь является их свойством, а не неким сверхматериальным «добавком» к неживым телам. Это свойство может быть изучено и изучается естествоиспытателями, биологами на основе изучения закономерностей органических процессов. Причем это изучение происходит не путем сведения их к физико-химическим процессам, как думали механисты, и не выделением «несводимой» и необъяснимой «добавки» к ним в виде «жизненной силы» или «качества» жизни, как считали виталисты. Оно происходит именно путем выявления специфики жизненных процессов, их законов, их структур и т. д. Иными словами, изучение живых тел подразумевает уже не физику и химию, а биофизику и биохимию с их специфическими

гипотезами и постулатами, не содержащимися в физике и химии неорганических тел.

Что же касается теории эмерджентной эволюции, то она выступает как своеобразная разновидность агностицизма: если новое качество несводимо к исходным элементам, то оно необъяснимо вообще и должно быть принято «с естественным благочестием». Это механицизм нанзпанку, превращающийся в этой связи в идеализм. Ведь необъяснимое «качество жизни» Александера — это аналог «жизненной силы» витализма; а поскольку жизнь берется лишь как пример «эмерджентного качества», все они выступают необъяснимыми «прибавками» к низшим уровням, имеющими если не сверхматериальную природу (среди «эмерджентных качеств» есть и «материальность»), то сверхматериальный источник.

*Движущая сила
эмерджентной
эволюции*

«Меня могут спросить, — писал Морган, — в силу какой действующей Причинности она (эмерджентная эволюция. — А. Б.) происходит.

В более общем виде: дана ваша эмерджентная эволюция. Как вы предполагаете ее объяснить? Объяснение не является моим делом как ученого. Моя единственная задача — дать настолько ясное, насколько я смогу, утверждение о том, чем она действительно является. Вы удовлетворитесь тогда, могут спросить, если она останется необъясненной? Я признаюсь, что не удовлетворен этим» (цит. по: 17, стр. 253). Но, отказываясь объяснить эмерджентную эволюцию в своем качестве *естествоиспытателя*, он дополняет научное описание философским «объяснением»: «Признание бога является конечным философским объяснением, дополняющим научную интерпретацию» (165, стр. 9). То же самое другими словами говорит С. Александер: «Многие удовлетворяются, сказав, что это (возникновение нового. — А. Б.) есть дело божества. Я не использую этого языка, ибо считаю его ненаучным, но соглашаюсь с его духом» (99, стр. 410). Впрочем, как мы увидим, «божество» есть и термин философского языка Александера.

Итак, новые качества творятся божеством — такова простая и ясная сущность учения эмерджентной эволюции о возникновении нового. У Александера источник эмерджентной эволюции чаще носит название «низус» (лат. *nisus* — порыв, устремление). Александер сближает

его с «жизненным порывом» Бергсона, но фактически сам термин встречался еще у Лейбница и Гегеля; Дидро обозначал им «мертвую силу», т. е. потенциальную энергию. Интересно в этой связи утверждение Гегеля о том, что «внутреннее, собственное самодвижение, импульс вообще (аппетит или *visus* монады, энтелехия абсолютно простой сущности) состоит не в чем ином, как в том, что в одном и том же отношении существуют нечто в себе самом и его отсутствие, отрицательное его самого» (цит. по: 3, т. 29, стр. 126). Гегель использует мысль и термин Лейбница для того, чтобы подчеркнуть мысль о *противоречии* как внутреннем источнике самодвижения. Теория эмерджентной эволюции даже не приближается к этой идее.

«Низус» связывается Александером с элементом времени в комплексе «пространство-время» и с «божеством» (Deity) как завершением и целью мирового процесса. «Низус» воспринимается сознанием в качестве стремления к чему-то высшему, еще не достигнутому. «Бог — это целый мир как обладающий качеством божественности. Целый мир является «телом» такого существа, а божественность — его «душой». Но это обладатель божественности не в действительности, а в идеале. Как действительно сущее бог есть бесконечный мир со своим стремлением к божественности, или, используя слова Лейбница, чреватый божеством» (100, т. II, стр. 353). Резюмируя свою концепцию движущих сил эволюции, Александер писал: «Одним словом, я верю, что теистическая концепция бога в конечном счете требуется фактами природы» (98, стр. 275).

Но конечно, не «факты природы» требуют теистической концепции. Дело в том, что теория эмерджентной эволюции — это разновидность метафизической концепции развития, абсолютизирующая качественные изменения, скачки в развитии. Не умея понять развитие как противоречивое единство количественных и качественных изменений, она приписывает возникновение последних идеальным силам — «низусу», богу. Следовательно, парадокс возникновения, о котором мы говорили выше, «решается» в соответствии с идеалистической традицией прошлого: если в исходном состоянии нет нового, то несомненное наличие его в конечном состоянии требует допустить «творение из ничего», т. е. вмешательство вне-

природных, божественных сил. Это полностью соответствует той характеристике, которую дает В. И. Ленин метафизической концепции развития в ее противоположности диалектике: «При первой концепции движения остается в тени *самодвижение*, его *двигательная сила*, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне* — бог, субъект etc.)» (3, т. 29, стр. 317).

Теистическая концепция развития, выдвигаемая С. Александером и К. Ллойдом Морганом, выступает как очевидное *testimonium paupertatis* — «свидетельство о бедности» — теории эмерджентной эволюции. Начав с научных, в тенденции материалистических положений, во многом отражающих действительное положение вещей, она в решающих мировоззренческих вопросах уступает пальму первенства идеализму и религии. Такой итог во многом связан и с неореалистической установкой в гносеологии С. Александера.

*Теория познания
Александера.
Категории*

Она строится по типично неореалистическому образцу, получая, однако, то онтологическое обоснование, которого мы не находим у Мура.

Исходный пункт ее формулируется так: «Представление об объекте не есть уместная картина, произведенная вещью в моей душе, но сама вещь или извлечение из нее» (100, т. II, стр. 157). Познание сводится поэтому к простому сопresутствию объекта и субъекта, сосуществованию во времени и пространстве психических и физических актов. В результате осуществляются три функции познающего: «наслаждение» собою (*enjoyment*), «созерцание» низших уровней и «осведомленность» о вещах одного с нами уровня. При этом функции познания присущи не только человеческой психике, но и «психическому» элементу всех вещей.

Этим «психическим» элементом является, по Александеру, элемент времени в исходной субстанции, «пространстве-времени», а также специфические «эмерджентные качества» на каждом из более высоких уровней: «материальность» — в неорганической материи, «качество жизни» — в органической, «божественность» — в мире в целом. Характерно, однако, что каждый из уровней, обладая тремя вышеперечисленными «познавательными» функциями, не в силах *предсказать* более высокий — он может лишь «предчувствовать» его, обладая в этом пред-

чувствии религиозным чувством. «В «психике» самих материальных или живых вещей, — пишет Александр, — низус ощущается как импульс к чему-то недостижимому, и они имеют нечто аналогичное тому, чем для нас является религия» (98, стр. 381).

Не касаясь сугубо фантастических построений по поводу «религии» камней, деревьев или собак, отметим, что теория познания Александра сугубо созерцательна. Игнорирование активной роли человеческого разума в познании, сводимом к «соприсутствию», как раз и ликвидирует то новое, что характеризует познавательную способность человека. Тезис о необходимости «соприсутствия» субъекта и объекта оставляет необъяснимым всякое теоретическое знание, и в первую очередь знание историческое, знание прошлых событий, присутствовать при совершении которых мы ведь не можем.

Характерным затруднением в теории познания как «соприсутствия» является также такое: как возможны *непосредственное* знание, присутствие вещи или извлечения из нее «в представлении»? Следуя логике неореализма, Александр, во-первых, вводит учение о «нейтральности» материала мира по отношению к сознанию и реальности, а во-вторых, развертывает учение о категориях как всепроникающих (pervasive) свойствах вещей. Категории — это «тот серый или нейтральный по цвету холст, на котором вышиты яркие цвета Вселенной» (100, т. I, стр. 186). Категории присущи одинаково обоим порядкам Вселенной — реальному и идеальному, познавательному.

К категориям Александр относит субстанцию, причину и взаимодействие; всеобщее, особенное и индивидуальное; тождество, различие и существование; а также отношение, порядок, количество, интенсивность, целое, часть, число, единое, многое и т. д. Они выводятся из особенностей «первичного материала» — пространства-времени — способом, весьма напоминающим процедуру, использованную немецким философом прошлого века Тренделенбургом, «Логических исследований» которого, содержащих дедукцию категорий из свойств движения (см. 18, стр. 9—10), Александр не мог не знать.

Александр далек от понимания категорий как понятий, отражающих наиболее общие свойства действительности. Поэтому у него полностью выпадает проблема

развития, совершенствования категориального аппарата человеческого познания. «Объективность» категорий сводится к пассивному совпадению свойств мыслительного и физического «пространства»; являясь универсальными свойствами пространства-времени, они входят в ум уже готовыми. Но чем тогда объяснить несомненный факт развития познания не только вширь, но и вглубь в отношении категориального аппарата?

4. ЭВОЛЮЦИЯ И СУДЬБЫ РЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В АНГЛИИ

Реализму в Англии не суждено было удержаться под натиском неопозитивистской философии, ставшей в начале 30-х годов безраздельным хозяином философской ситуации. Но ряд более или менее значительных философов-реалистов продолжали свою деятельность, вступая в арьергардные стычки с неопозитивистами или продолжая почти что в полной изоляции разработку некоторых проблем реалистической теории.

Неореалисты

Отметим среди представителей неореализма таких, как Перси Нанн, Джон Лэйрд, Норман Кэмп Смит, Сирил Джоуд. В определенной степени были близки к нему также оксфордские философы Джон Кук Вильсон, Гарольд Причард, Генри Прайс. Ко всем ним можно отнести общую оценку, сформулированную Джоном Пассмором: «Новый реализм... многим был обязан Мейнонгу, еще больше — Маху и Джемсу и с признательностью принял помощь Мура и Рассела в битве против идеализма» (170, стр. 259). В центре их воззрений стояло несколько проблем, и в первую очередь проблема объективности вторичных качеств.

В книге «Цели и достижения научного метода» (1907), а особенно в статье «Независимы ли вторичные качества от восприятия» (Труды Аристотелевского общества, 1909), П. Нанн подверг критике утверждение о субъективности «вторичных качеств». Показательно, что он отвергает даже представление о субъективности болевых ощущений, утверждая, что «боль есть нечто находящееся вне моего ума (mind), с чем мой ум может вступать в различные отношения» (цит. по: 170, стр. 260). Но столь

крайняя позиция заставляет его, чтобы сохранить понятие «материальной вещи», превратить ее в «собрание явлений», хотя и независимых от сознания. Но это не что иное, как «нейтральный монизм» Маха и американских неореалистов.

Джон Лэйрд затронул в своих работах другую сторону теории познания неореализма — «как наше сознание может выйти за свои пределы?». Признавая, что он идет по пути своего земляка Томаса Рида, Лэйрд допускает, что его реализм «не очень-то и новый». Лэйрд принял тезис Локка и Юма относительно того, что чувственные явления суть объекты нашего ума. «Однако они суть объекты ума (*understanding*) только в том смысле, что они выступают перед ним; поэтому мы выходим за процесс восприятия всякий раз, как мы их наблюдаем. Этот шаг, более того, столь важен, что мы не имеем больше никакого основания предполагать, что эти объекты, сколь бы прямыми и непосредственными они ни были, имеют какое-то сходство с процессом, который их воспринимает. Просто они суть объекты, которые воспринимает ум, и они не должны на этом основании быть духовными или иметь какие бы то ни было духовные качества» (131, т. I, стр. 217).

Важное место в теории познания Лэйрда играют понятия горизонта познания, т. е. того объективного фона, на котором располагается объект познания, и логической структуры объекта, в рамках которой необходимо рассматривать его свойства, бессмысленные, если они не рассматриваются применительно к этой структуре (см. 131, т. I, стр. 219, 222—223). Подобно П. Нанну Лэйрд отстаивает объективность «вторичных качеств», а точнее, *всех* «ощущений и образов», которые, как он утверждает, находятся «вне юрисдикции иллюстрации». «Болезненные очертания распухшего сустава кажутся мне столь же физическими, как и его жар, а его жар — столь же мало духовным, как и теплота печки» (131, т. I, стр. 227).

В своих последних работах («Теизм и космология», 1940, и «Разум и божество», 1941) Лэйрд склоняется к теизму, обнаруживая тем самым еще раз родство неореализма и религиозной философии.

Еще более показателен союз неореализма и идеализма, обосновываемый в «Пролегоменах к идеалистической теории познания» Нормана Кэмпа Смита (1924). Смит

поставил перед собою задачу создать «идеалистическую теорию познания, развитую в реалистическом направлении» (цит. по: 170, стр. 279). Прекрасно разобравшись в глубоком родстве таких мнимых антиподов, как современный реализм и идеализм, Смит основывался, во-первых, на том, что субъективный идеализм, если его трактовать как «метафизически нейтральную» теорию, может служить целям как «реализма» Маха, так и субъективного идеализма Беркли. Во-вторых, «идеалист может также быть реалистом; что он должен показать, так это, согласно Кемпу Смигу, не то, что реальность зависит от духа, но что она включает «духовные ценности» и что они на самом деле действуют «в космическом масштабе», — справедливо резюмировал Д. Пассмор (170, стр. 279).

Найдя весьма скудную философскую диету, состоящую из одного блюда — логического атомизма Рассела, Сирил Э. М. Джоуд «обогастил» ее витализмом, плюрализмом и платоновским реализмом в отношении этических и эстетических ценностей. «Жизненная сила и форма прекрасного (ибо именно природа эстетического опыта главным образом побудила меня допустить неизменную реальность в мою схему вещей) — это странные обитатели для неореалистической вселенной, и моя главная трудность состояла и до сих пор состоит в том, чтобы дать им пристанище», — писал Джоуд (131, т. II, стр. 160—161). Ему так и не удалось избежать плоского эклектизма, и его работы более интересны содержащейся в них критикой соперничающих философских концепций, чем позитивным содержанием.

Джон Кук Вильсон, занимавший в 1899—1915 гг. пост профессора логики в Оксфорде, одним из первых в этом университете выступил против засилья абсолютного идеализма. Он защищал традиционную аристотелевскую логику как против логики абсолютного идеализма, так и против математической логики Буля и Рассела. Он занял здесь половинчатую позицию, отвергая как взгляд абсолютных идеалистов, что логика имеет дело с суждениями, так и взгляд, защищавшийся неопозитивистами, что она имеет своим предметом лишь языковые утверждения, высказывания. Последние, считал он, выражают совершенно различные акты мысли — знание, мнение, предположение, вывод, уверенность и т. д. Причем зна-

ние — основная форма мысли, на которой основываются все остальные.

В то же время Вильсон отстаивал важность для логики лингвистического анализа. В письме Бозанкету он писал: «Дело ученого-логика — определять способ *нормального* использования идиомы или лингвистического выражения. От этого зависит все» (цит. по: 170, стр. 244). Через своих учеников Причарда и Прайса он оказал немалое влияние на развитие философии в Оксфорде в направлении лингвистического анализа.

В теории познания — характерно, что Вильсон и Причард утверждали, что познание неопределимо и теория познания, собственно, не может существовать, — оксфордские философы, принадлежавшие к группе Вильсона, придерживались умеренно реалистических позиций. Они не шли далее признания того, что акт познания подразумевает отличие познающего от познаваемого точно так же, как любое взаимодействие, например столкновение, подразумевает различие между сталкивающимися предметами. Если они не различны, если их не два, то и столкновение невозможно.

Как и у большинства английских реалистов, большое место в деятельности Вильсона, Причарда и других занимала полемика. В ходе ее разрабатывались методы анализа и практиковался анализ, позволившие Дж. Уорноку так определить место этих философов: «... исторически было важно, что эта группа философов закрепила, явно в противоположность практике идеализма, стиль детального, трудоемкого исследования частных вопросов, большей частью, хотя и не целиком, без доктринальных предпосылок, и с чем-то вроде аристотелевского уважения к обычным способам выражения и привычным верованиям... Правда, их труды иной раз весьма озадачивают. Труды Кука Вильсона... фрагментарны и несколько негативны, — они, добавим, внутренне непоследовательны; у Причарда мы также находим... массу детальных аргументов, много изменений во мнениях и никакой ясной общей картины — заметим, никакого ясного указания, каким должен быть предмет философии, каких результатов может достичь философское рассуждение или чем будет «разрешение» проблемы. Это, конечно, озадачивает, но некоторым образом восхитительно; чувствуется, что Причард был готов принять *что угодно*, что каза-

лось ему заключением связной аргументации...» (216, стр. 11). Трудно, по-моему, дать более сочувственно-убийственную характеристику; а она вполне заслуженна.

Критический реализм Как и в Соединенных Штатах, неореализм встретил в Англии оппозицию в виде критического реализма. И здесь эта школа счесть разнородна по своим онтологическим убеждениям, объединяясь лишь некоторыми идеями теории познания. Так, персоналисты С. Лаури и Э. Сет отстаивали критический реализм в теории познания. Лаури считал необходимым признать, что в акте познания «я осознаю объект, который находится на некотором расстоянии, протяжен, локализован, имеет конфигурацию, окрашен и имеет определенную массу» (цит. по: 170, стр. 281). Э. Сет приходит к критическому реализму от кантианства, проделывая тот же путь, что и немецкие критические реалисты (например, А. Риль): непосредственно даны нашему сознанию лишь «явления», поэтому знание внешних объектов может быть только опосредованным. Сет занимает промежуточную позицию между кантианством с его признанием непознаваемых «вещей в себе» и «естественным реализмом» шотландской школы. Аналогичную позицию занял Р. Адамсон.

Наиболее любопытная фигура в лагере английского критического реализма, не выдвинувшего, впрочем, ни одной фигуры ранга Сантаяны или Селларса в Соединенных Штатах, — это Джордж Дэвис Хикс. Начав с кантианства, он постепенно перешел к гегельянству, а затем — к критическому реализму. Основание для этого перехода он усматривал в необходимом — но не проводимом идеализмом — различии между существованием и сущностью или содержанием любого конкретного факта. В познании «*осуществление* акта восприятия, вызывающее условие его существования как состояния духовной жизни, я допускаю, несомненно может быть прослежено до физиологического события телесной стимуляции; его свойство (*character*), или *природа*, с другой стороны, не может быть так объяснено, но объяснимо только путем рассмотрения его изнутри и как находящееся в отношении к тому, на что оно направлено» (131, т. II, стр. 118). Поэтому-то, заключает Хикс, несостоятелен неореализм как теория непосредственного познания: отрицая этот специфический интенциональный, т. е. направленный

вовне, акт сознания, неореализм разрушает познание вообще; от него остается одно название (см. 146, стр. 346).

Описание познавательной ситуации в критическом реализме Хикса сводится, таким образом, к следующему. Существуют объекты физического мира, независимые от сознания и обладающие сложными комплексами свойств. Сумма свойств объекта образует «содержание» (content) или «сущность» его. Сумма воспринятых свойств объекта или «воспринятое содержание» всегда отлично от этого полного содержания; но только оно дается нам непосредственно. Восприятие — акт отбора «воспринятых содержаний»; из субъективности этого отбора и специфического для каждого субъекта угла зрения возникают ошибки. Но, как и перед всяким критическим реалистом, перед Хиксом встает вопрос о достоверности нашего знания. Как связаны наши ощущения с внешним объектом? Не есть ли он, в силу того что он не дан сознанию непосредственно, нечто непознаваемое, в традициях кантианства? Хикс находит выход из положения в резком разграничении объекта и его свойств. Мы непосредственно воспринимаем свойства объекта, хотя и не все; объект побуждает нас воспринимать именно эти его свойства. Так, светящееся тело, рассуждает Хикс, может и светиться красным светом, и состоять из частиц, колеблющихся с определенной частотой. Мы не видим колеблющихся частиц, но видим красный цвет. Это значит, что мы воспринимаем не все свойства объекта; в то же время некоторые из его свойств побуждают нас видеть цвет, сами не будучи цветом.

Таким образом, Хикс разделяет взгляды того направления в критическом реализме, которое считает непосредственно данным именно содержание восприятия, а не «посредник» — «сущности» или «чувственные данные» (см. 16, стр. 255—259). «Воспринимаемое содержание, — писал Хикс, — определено следует отличать от реального, но не так, как будто оно представляет собою один факт наряду с другим. Оно — не *tertium quid* (лат. — «нечто третье»), расположенное между воспринимающим субъектом и воспринимаемой им вещью или событием; это способ, каким последняя им познана, способ, каким достигнуто познание последней, и сама эта характеристика не дает нам рассматривать его как нечто существующее»

(131, т. II, стр. 127). Оно существует лишь как содержание восприятия.

Иными словами, Хикс подходит к пониманию содержания восприятия как *объективного* содержания восприятия, *объективной*, связанной именно с объектом стороны познавательного процесса. Но печать, наложенная на его теорию познания кантианством, исключила развитие его взглядов в материалистическом направлении, как это произошло с некоторыми из американских критических реалистов.

* * *

*Смысл и значение
реалистической
философии*

Необычайно противоречиво положение реалистической философии в идейной борьбе современности. Она выступает с лозунгом борьбы против идеализма, претендует на «опровержение идеализма» — и выступает как специфическая, утонченно замаскированная форма идеализма. Она признает всерьез реальность внешних сознанию объектов — и превращает их в силу их познания в содержание сознания, или в «нейтральные» комплексы ощущений, или в «чуть-чуть познаваемые» вещи в себе. Она хочет по-новому представить возможности познания внешних объектов — и идет старыми, избитыми путями идеализма. Она «опровергает» субъективный идеализм — и приходит в результате к идеализму объективному, открывающему в свою очередь путь к религиозной философии, к фидеизму. Она стремится сохранить за наукой мировоззренческую функцию — и приходит к тому, что создает религиозное мировоззрение.

И это сплетение противоречий не случайно. В теоретическом отношении оно рождено попытками сторонников «наивного реализма» и «здорового смысла», т. е. стихийной, непоколебимой уверенности здравомыслящего человека и естествоиспытателя, неспособного выполнять свои функции вне этой уверенности, в объективном существовании внешнего мира и его познаваемости. Но «здоровый смысл» — плохой судья в сложных и запутанных вопросах теории познания. И особенно — в условиях *кризиса* естествонаучного материализма, вызванного революцией в естествознании. Выход из этого кризиса пред-

лагает диалектический материализм, но как раз он-то и недоступен буржуазным естествоиспытателям и философам. Там, где требуется принципиально новый, диалектико-материалистический подход к проблемам теории познания и мировоззрения, они цепляются за старое.

И результат ясен. Реалистическая установка в теории познания открывает лишь *возможность* для материалистического истолкования. Она, как правило, не реализуется, парализованная метафизическими и идеалистическими традициями, тяготеющими над буржуазной философией.

СТАНОВЛЕНИЕ НЕОПОЗИТИВИЗМА:
БЕРТРАН РАССЕЛ
И «ТРАКТАТ» ЛЮДВИГА ВИТГЕНШТЕЙНА

Наиболее влиятельным течением английской буржуазной философии XX в. является, несомненно, неопозитивизм. Это течение представлено в свою очередь несколькими школами, исторически сменявшими друг друга на протяжении полувека. Более того, английский неопозитивизм — часть более широкого международного неопозитивистского движения, представляющего собою третий этап развития позитивизма, как такового. Поэтому, прежде чем приступить к анализу английского неопозитивизма, есть смысл рассмотреть основные черты этого течения в целом и английского неопозитивизма в частности.

Наиболее важной доктриной неопозитивизма, по существу определяющей его содержание и эволюцию, выступает понимание философии как *аналитической деятельности*. Классическое определение философии с этой точки зрения дает Людвиг Витгенштейн:

«4. 112. Цель философии — логическое прояснение мыслей.

Философия не теория, а деятельность.

Философская работа состоит по существу из разъяснений.

Результат философии — не некоторое количество «философских предложений», но прояснение предложений» (26, стр. 50).

Исходя из этого определения *вся практика философии* представляется анализом, т. е. выявлением логических, семантических, синтаксических связей предложений на-

учного знания и обыденного мышления, как они выражены в языке, а также установление их научной осмысленности.

На протяжении всей своей истории философия неизбежно должна была осуществлять, осуществляла и осуществляет эту важнейшую функцию. Однако, превратив ее в *единственную* функцию философского исследования, неопозитивизм довел до логического конца позитивистское стремление упразднить философию как мировоззрение и как орудие преобразования мира. Философия, с его точки зрения, не может нести никакой новой информации; она имеет дело лишь с выяснением того, что говорят наука или обыденный опыт, — таков вывод из неопозитивистского понимания предмета философии.

Но если мы примем на веру неопозитивистский тезис о том, что философия не теория, не доктрина, т. е. что она не содержит каких-то исходных посылок и может рассматриваться в качестве «нейтральной» аналитической деятельности, то мы глубоко ошибемся. На деле по своей философской сущности неопозитивизм, или «аналитическая философия», — примем эти названия как тождественные, — будучи *философской доктриной*, представляет собою соединение субъективно-идеалистической теории познания, восходящей к Давиду Юму, с методами логического анализа, логической техникой, развитой в XX в. «Опасное сходство» неопозитивизма с юмизмом, признаваемое всеми исследователями этой философии, как и ее представителями, обусловило в конечном счете серию неудач неопозитивизма в решении важных философских проблем и вследствие этого постепенную эволюцию его форм. Начав с доктрины «логического атомизма», представленного ранними работами Бертрана Рассела и «Логико-философским трактатом» Людвиг Витгенштейна, неопозитивизм перешел к «логическому позитивизму» Венского кружка (см. 18, гл. 7). Логический анализ был дополнен в последнем «принципом верификации» и стал орудием «устранения метафизики». Специфические слабости логического позитивизма побудили к отказу от логического анализа как исключительной формы философского анализа и к переходу на позиции семантического анализа в формах «общей семантики» и «логической семантики», нашедшей отражение в философском плане в «семантическом позитивизме». Наконец,

семантический анализ был вынужден уступить место лингвистическому анализу, выраженному в различных формах «лингвистической философии».

В английской философии представлены главным образом *логический атомизм* (Б. Рассел и ранний Витгенштейн), *логический позитивизм* (А. Ж. Айер) и *лингвистическая философия*, которые и станут объектом нашего рассмотрения в последующих главах.

1. МАТЕМАТИКА, ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

Поскольку мы определили неопозитивизм с точки зрения его доктринального содержания как соединение субъективно-идеалистической теории познания и логической техники XX в., нам придется начать с краткого анализа в самых общих чертах развития философских проблем математической логики в начале нашего столетия, что должно подвести нас к проблематике неопозитивистской философии в двух аспектах: в ее связи с математической логикой и ее проблематикой и в аспекте ее возникновения в результате деятельности Б. Рассела, соединившего в себе специальности математического логика и философа, попытавшегося сделать из новой доктрины логики определенные философские выводы.

*Основные проблемы
логического
обоснования
математики*

Развитие всякой науки проходит, как правило, последовательные стадии, отличающиеся своими ведущими проблемами. Более ранняя характеризуется постепенным накоплением новых фактов и выводов; на поздней преобладает исследование оснований данной науки, критический анализ применяемых ею методов, обоснование их логической правомочности. И хотя это лишь определяющие тенденции, поскольку накопление фактов никогда не останавливается, как не останавливаются и их теоретическое обобщение, и выяснение и обоснование методов науки, качественное своеобразие таких периодов очевидно. Если с этой точки зрения взглянуть на историю математики, то мы увидим, что в XVIII — начале XIX в. она накопила много фактов и выводов, однако методологически они были осмыслены очень слабо. Благодаря колоссальным успехам математики и смежных с ней наук, достижениям,

оправдывавшимся в практике применения математических методов к физике и инженерному делу, математика продолжала еще носить свой титул непогрешимой науки, хотя многим из ее положений суждено было вскоре рухнуть под ударами строгой логической критики*.

В первой половине XIX в. были разработаны новые отрасли математики, появление которых сделало необходимым пересмотр логических оснований всей этой науки. Прежде всего здесь следует отметить исследование Вейерштрассом теории функций, теорию множеств Кантора, теорию групп Софуса Ли и разработку неевклидовых геометрий Лобачевским, Бойяи, Риманом. Развитие этих отраслей математического знания внесло новые представления о сущности математики. Так, разработка неевклидовых геометрий позволила впредь рассматривать геометрию как абстрактно-логическую систему, не имеющую очевидных отношений к действительным свойствам реальных пространств. Теория групп потребовала внести поправку в само определение математики как науки о величинах, выдвинув идею *порядка*, быстро приобретающую важное значение в математике. Математическая теория множеств внесла определенную ясность в понятие бесконечности, издревле считавшееся источником неразрешимых антиномий и парадоксов. В результате исследований Кантора парадоксы бесконечного оказываются, по словам Рассела, «не более парадоксальными, чем существование антиподов, которые считались невозможными, так как им пришлось бы стоять на голове» (73, стр. 98).

Решение этих и многих других проблем было достигнуто математическими средствами и в пределах самой математики. Но далеко не все проблемы были решены, и в историко-математической литературе не случайно говорится о ситуации, возникшей в конце XIX в., как о кризисе оснований математики, который «не преодолен и в

* Вот пример, приводимый Б. Расселом: «Маколей, противопоставляя достоверность математики недостоверности философии, спрашивает, слышал ли кто-нибудь о реакции против теоремы Тейлора. Если бы он был сейчас жив, он сам мог бы услышать о такой реакции, ибо это как раз одна из тех теорем, которые опрокинуты современным исследованием. Такие грубые удары по математической вере и породили ту любовь к формализму, которая кажется тем, кто не знает ее мотивов, просто ужасным педантством» (190, стр. 95).

наше время и оказывает влияние на развитие современной математики» (68, стр. 143). Мы не имеем возможности, да и нет необходимости рассматривать здесь проблему кризиса оснований математики, как таковую (см. 68, часть 2). Отметим лишь, что важной составной частью развития исследований по основаниям математики были исследования математико-логические. Если первый период развития математической логики, завершившийся возникновением логики отношений (Пирс) и формулировкой алгебры логики, резюмированной в «Лекциях по алгебре логики» Шредера, представлял для математиков сравнительно небольшой интерес, то второй период, характерный объединением исследований по началам математики с математической логикой, совершенно изменил картину. Математическая логика стала мощным средством обоснования математики.

В этой области она ставила перед собою такие задачи: (1) произвести возможно более точный и полный анализ собственно математических идей и свести к минимуму число неопределенных понятий и предложений, на которых основаны процессы логического построения математики; (2) дать предложениям математики точное символическое выражение; (3) разрешить парадоксы, которые встречались в математической логике и теории множеств (см. 192, т. I, стр. 1). Средства осуществления этих задач и были разработаны, а сами задачи были в своей значительной части решены в трудах Фреге, Пеано, Рассела и Уайтхеда. Несомненно, что наиболее выдающимся трудом по математической логике был в это время трехтомный труд Б. Рассела и А. Н. Уайтхеда «Principia Mathematica» (1910—1913).

Рассел отмечал в своей философской автобиографии, что этот труд содержит два аспекта: математический, разработанный главным образом Уайтхедом, и философский, оставленный последним на долю Рассела. К философским проблемам относятся, по мысли Рассела, сведения математики к логике и проблема парадоксов и методов их устранения. В числе этих методов он упоминает теорию типов и теорию дескрипций (описаний).

Математика и логика «Первичная цель «Principia Mathematica» состояла в том, чтобы показать, что вся чистая математика вытекает из чисто логических предпосылок и использует только понятия, опре-

делимые в логических терминах», — писал Б. Рассел (189, стр. 74). Создание системы «Principia Mathematica» поставило прежде всего вопрос о том, является ли эта система полной, т. е. действительно ли в ней удастся доказать все предложения математики. Независимо от огромной математической важности вопроса он имеет существенное философское значение, поскольку сведение математики к логике, понимаемой как априорная (аналитическая) система, дает возможность истолковать математику идеалистически. «Вопрос о том, сводится ли в действительности логика к математике, — пишет А. Д. Гетманова, — приобрел, таким образом, большой методологический интерес в борьбе материализма с идеализмом вокруг проблемы обоснования математики» (30, стр. 189—190). Конечно, сведение математики к логике не означало бы автоматически торжества идеализма, поскольку сами логические принципы не априорны. В современной логической литературе достаточно обстоятельно показано, что «аналитические истины также имеют опытное происхождение... Только в процессе формирования определенной структуры знания, закрепляясь в структуре языка системы, они приобретают аналитический характер в этой системе. Вне какой-то определенной системы вопрос об аналитичности положений просто не имеет смысла» (88, стр. 361). Тем не менее *возможность* идеалистической интерпретации логики и математики при условии сведения второй к первой становится более близкой.

Сущность попытки Рассела и Уайтхеда свести математику к логике сводится к тому, что они строили логическое исчисление, состоящее из аксиом, записанных с помощью символов, и из правил оперирования этими символами и составленными из них формулами. Популярно излагая содержание книги в статье «Организация мысли», Уайтхед делил математическую логику, по аналогии с математикой, на четыре области или стадии: арифметическую, алгебраическую, общих функций и аналитическую. На арифметической стадии формулируются отношения между определенными предложениями. Так, имея предположения « p » и « q », мы выводим из них их отрицания «не- p » и «не- q ». Поскольку по меньшей мере одно из предположений, « p » или « q », истинно, мы получаем формулу « p или q », а из нее — еще три производных: «не- p или q », « p или не- q », «не- p или не- q ».

Полученный ряд насчитывает уже восемь предложений. Каждая пара из них может быть взята вместо « p » или « q », и из каждой пары получим восемь предложений, и т. д. Можно взять соответственно три предложения — p , q и r —, и, продолжая указанные операции, мы получим обширное, в принципе бесконечное, множество предложений. Каждое из них может быть истинным или ложным, т. е. имеет значение истинности. Истинность или ложность сложного предложения является функцией истинности его составляющих.

На второй, алгебраической стадии вводятся переменные, и вместо предложений мы получаем пропозициональные функции вида « x есть человек». Пропозициональная функция превращается в предложение, когда на место переменной подставляется ее определенное значение: например, если « x есть Сократ», то «Сократ есть человек». Если предложение может быть истинным или ложным, то пропозициональная функция не истинна и не ложна; она становится истинной или ложной, лишь превратившись в предложение в зависимости от подставляемого в нее значения. Класс значений, делающих пропозициональную функцию осмысленной, называется *типом* аргумента x . С другой стороны, имеется класс значений x , при которых $f(x)$ есть истинное предложение, т. е. *удовлетворяющих* $f(x)$. Следовательно, (1) $f(x)$ представляет собою осмысленное предложение для каждого значения x надлежащего типа, и (2) существуют значения x , для которых $f(x)$ истинно.

Имея две или больше пропозициональных функций с одним и тем же аргументом x , мы можем образовывать производные пропозициональные функции таким же образом, как образовывались предложения на арифметической стадии. Здесь приобретает особое значение *теория типов*, о которой пойдет речь ниже, как о средстве устранения парадоксов.

Третья область математической логики, по Уайтхеду, — это область теории общих функций (*general function theory*). Здесь осуществляется переход от интенсивности к экстенсивности, т. е. от рассмотрения предложений к рассмотрению классов, и разрабатывается теория обозначений. Уайтхед так объясняет эту процедуру: если мы возьмем пропозициональную функцию $f(x)$, то мы должны допустить существование класса значений x ,

удовлетворяющих $f(x)$. Но тот же самый класс значений может удовлетворять и другой пропозициональной функции, $\varphi(x)$. Отсюда возникает необходимость указать класс, удовлетворяющий данным пропозициональным функциям $f(x)$ и $\varphi(x)$ безотносительно к их специфическому выражению. Для этого необходимо проанализировать природу предложений, истинность которых зависит не от индивидуального значения члена класса, но от самого класса. Большое значение имеет при этом разработанная Расселом теория дескрипций. Идеи, разрабатываемые в этой области, существенны для построения логических функций обозначения, специальными случаями которых являются обычные математические функции (синус, логарифм и т. д.).

Наконец, четвертая область логики — анализ, где разрабатываются свойства классов и соотношений особого рода. «Сюда включается вся математика... Фактически это и есть не более и не менее, как математика, но она включает анализ математических идей, до сих пор не включавшихся в объем этой науки и, конечно, вовсе не рассматривавшихся. Сущность этой стадии — конструирование. Посредством определенных конструкций вырабатывается огромная структура прикладной математики, охватывающая теории числа, количества, времени и пространства» (см. 218, стр. 112—117).

*Парадоксы
теории множеств
и теории типов*

Так строится, по замыслу Рассела и Уайтхеда, логическая система, рассматривавшаяся ими в качестве универсальной логической системы. Но еще до того, как она была создана, Б. Рассел обнаружил в системе формализованной арифметики Фреге (аналог «арифметической» стадии «Principia Mathematica») разительное противоречие, парадокс, который полностью ее обесценивал. Перед ним встала задача устранения этого и других парадоксов теории множеств, открытых в разное время математиками. В 1908 г. Рассел предложил их разрешение на основе теории типов, открыв тем самым путь к разработке своей логической системы.

Рассмотрим три парадокса (из семи, исследуемых Расселом):

1. Парадокс «Лжец». Критянин Эпименид утверждал, что все критяне лжецы и все их утверждения — ложь. Но, сам будучи критянином, он должен лгать. Итак, если он

говорит правду, то он лжет; если же он лжет, то он говорит правду. Или, в более простой форме, человек говорит: «Я сейчас лгу». Если он лжет, то он говорит правду, а если говорит правду, то он лжет.

2. Парадокс Рассела: пусть A есть класс всех классов, не являющихся членами самих себя. Но если A не есть член самого себя, то он должен быть включен в класс A . Будучи же включен в класс A , он станет классом, содержащим себя в качестве своего элемента, и не станет подходить под определение A как класса всех классов, не содержащих самих себя.

3. Парадокс Бурали-Форти: можно показать, что всякий упорядоченный ряд имеет некоторое порядковое число, что ряд порядковых чисел, включающих данное порядковое число, превосходит его на единицу и что ряд всех упорядоченных порядковых чисел (в порядке величины) упорядочен. Отсюда следует, что ряд всех порядковых чисел имеет порядковое число, скажем, P . Но в таком случае ряд всех порядковых чисел, включающий P , имеет порядковое число $P+1$, т. е. будет больше P . Следовательно, порядковое число всех порядковых чисел данного ряда не есть порядковое число всех порядковых чисел данного ряда, что противоречиво (см. 188, стр. 59—61).

В каждом из перечисленных парадоксов утверждается нечто обо всех случаях определенного вида, и из этого делается вывод о новом случае, который одновременно принадлежит и не принадлежит к упомянутым. Избежать парадокса в таком случае можно, ограничив возможные значения аргумента исследуемой функции так, чтобы вывод о новом случае, случае парадоксальном, был незаконен. Это и сделал Рассел в своей теории типов.

Осуществляется устранение парадоксов так. Рассел различает логические функции по их аргументам: функции с аргументами индивидуального порядка составляют тип 0; функции с аргументами, обозначающими свойства индивидуумов, — тип 1; свойства свойств — тип 2, и т. д. Аргументами функций типа 2 могут быть свойства и индивидуумы; аргументами функций типа 1 — индивидуумы. Так, аргументом пропозициональной функции « x — человек» может быть лишь индивидуум («Сократ — человек»), но не свойство; аргументом пропозициональной функции « x смертен» может быть индивидуум («Сократ

смертен») или свойство («человек смертен»). Парадокс Рассела, например, возникает потому, что эти правила нарушаются в пользу предположения, что все классы однотипны и любой класс может быть членом другого класса. В силу различия типов определенно устанавливается, что бессмысленно говорить о классах, которые являются или не являются членами самих себя: они могут быть лишь членами класса классов, так же как человек может быть членом футбольной команды, но сама команда может быть членом не менее чем футбольной ассоциации.

Хотя ограничения, вводимые теорией типов, и исключали возникновение парадоксов*, они в то же время исключали ряд важных методов математики, например, запрещали пользоваться парадоксальными определениями. Но ряд важных математических положений доказывается с помощью парадоксальных приемов, не приводящих к парадоксам. Примером является, скажем, теорема теории множеств, согласно которой для любого бесконечного множества существует другое бесконечное множество большей мощности.

Вместе с тем при построении теории типов Рассел должен был включить в свою логическую систему аксиомы, которые не являются чисто логическими. Таковы аксиомы существования, и в первую очередь аксиома бесконечности, утверждающая бесконечность предметной области логики. Уже это выступает свидетельством несводимости математики к логике. Но главный удар по идее сведения математики к логике нанесло открытие К. Гёделем теоремы о неполноте формализованной арифметики, означавшей невозможность полной формализации человеческого мышления. Вместе с тем из теоремы Гёделя вытекает, что определение исходных понятий математики в логических терминах не лишает их специ-

* Строго говоря, вышеназванное касается только «простой теории типов», которой, по Расселу, недостаточно еще для устранения парадоксов. Усложнения, введенные Расселом в «разветвленную» (ramified) теорию типов, не были приняты большинством логиков, и выход искали в разделении парадоксов на собственно логические (Рассела, Кантора и Бурали-Форти), для устранения которых достаточно простой теории типов, и семантические, или лингвистические («Лжец», Ришара, Греллинга), устраняемые за счет устранения языковых нарушений. Выдвинутая в «Основании математики» Ф. Рамсея (1926), эта точка зрения была принята и Расселом (см. 170, стр. 227).

фически математического содержания. Развитие самой математической логики показало, таким образом, невыполнимость программы сведения математики к логике (см. 30, §§ 3—5).

*Философский смысл
сведения математики
к логике*

Применительно к философской трактовке математики как науки программа Рассела и Уайтхеда была попыткой представить математику в качестве формальной дисциплины, не связанной с опытом, а тем самым по существу противопоставить логическую ступень познания чувственной. Мы говорили уже, что, поскольку сама логика не является априорной дисциплиной, а ее аксиомы представляют собою закрепленные в сознании человека формы *практики* (см. 3, т. 29, стр. 198), даже успех такого сведения не означал бы торжества идеализма. Однако здесь перед нами встает другая философская проблема — проблема источника парадоксов. Ведь важно не только устранить возникшие парадоксы и исключить возможность их появления, но и найти ответ, с какими ошибочными предположениями о действительности связано их появление. Отвечая на этот вопрос, Рассел счел необходимым отказаться от «реалистического» понимания логико-математических понятий, и прежде всего понятия «класс», заменив его пониманием *номиналистическим*. Это означало отказ не только от платоновского «реализма» общих понятий, но и от понимания класса как совокупности реальных объектов действительного мира. Рассел и Уайтхед осуществляли этот отказ на основе «принципа порочного круга». «Принцип, который дает возможность избежать признания незаконных совокупностей, — писали они, — может быть сформулирован так: «Все, что включает в себя множество, не должно быть одним из членов этого множества»; или, обратно: «Если определенное множество, для того, чтобы составить совокупность, должно иметь члены, определяемые только в терминах этой совокупности, то данное множество не представляет совокупности» (192, стр. 40). Иными словами, нельзя определить единичное через всеобщее, к которому оно принадлежит, как нельзя и поставить существование единичного в зависимости от существования всеобщего.

«Принцип порочного круга» превращает логическое положение о независимости существования элемента

множества от самого множества в *философское* утверждение, на котором строится впоследствии система логического атомизма. Это прямо вытекает из следующего утверждения Рассела: «Если мы не собираемся нарушать вышеуказанный негативный принцип, то следует конструировать нашу логику, не упоминая таких вещей, как «все предложения» и «все свойства», не упоминая даже, что мы их исключаем. Это исключение всеобщности должно естественно и необходимо вытекать из наших позитивных доктрин, которые должны сделать ясным, что «все предложения» и «все свойства» суть бессмысленные фразы» (188, стр. 163).

Это уже явно номиналистическая точка зрения, утверждающая чисто словесное — причем чреватое парадоксами — существование всеобщности. Она детализируется затем в теории познания, где Рассел в конечном счете пришел к субъективно-идеалистическому, юмистскому пониманию и самого единичного.

Критика номиналистической теории Рассела, содержащаяся в блестящей статье К. Гёделя «Математическая логика Рассела» (см. 176), показывает, что Рассел неправомерно отрицал существование классов. «Трудности состояли в том, — писал Гёдель, — что мы не совсем ясно представляли себе понятия «класс» и «понятие», как то ясно показали парадоксы. В свете этого положения Рассел стал рассматривать классы и понятия как несуществующие и попытался заменить их собственными конструкциями. . . В целом, однако, выводом из этой теории было бы то, что если бы мы не ввели в нее снова все запрещенные вещи, то она оставила бы в целости только фрагменты математической логики. . . Это ясно указывает, что необходимо взять более консервативный курс, который состоял бы в принятии более строгой теории классов и понятий как объективно существующих сущностей» (176, стр. 152). При этом Гёдель склонен понимать классы как объективно существующие множества, а понятия как свойства и отношения вещей.

Это означает, что номиналистическая интерпретация логики Расселом не является единственно возможной. Гёдель справедливо отмечал бедность номиналистической логики, которая по существу ограничивается конечными множествами и не обладает средствами, достаточными для того, чтобы выразить целостную систему мате-

математической логики, не говоря уже о содержании современных математических и эмпирических наук (см. 206, стр. 493). Правда, «реалистическая» (в логическом смысле) позиция Гёделя встречает не меньше трудности, особенно в связи с проблемой парадоксов, или антиномий, нуждаясь в дополнительных ограничительных средствах (например, теории типов) для того, чтобы их избежать. Но один *гносеологический* вывод отсюда несомненен: номиналистическая интерпретация логики не может служить основанием для отказа от философского материализма.

Дело в том, что *логический* спор между «номинализмом» и «реализмом» (или, в крайней форме, «платонизмом») идет о том, можно ли построить номиналистическую систему логики, достаточно богатую для того, чтобы отразить достаточно сложную — в принципе равномогущую известному нам миру — объективную систему, или для этого необходимо более богатое логическое построение, включающее в качестве значений переменных не только индивидуальные, но и абстрактные термины. Номинализм до сих пор не доказал свой исходный тезис, что все, что может быть сказано в «платонистской» системе, может быть сказано и в номиналистической. Есть основания считать, что этот тезис вообще нельзя доказать в столь общей форме. В то же время и «платонизм» не нашел радикальных средств для освобождения от антиномий.

Этот логический спор превращается в философский тогда, когда возможности логического конструирования знания переносятся на объективный мир и из возможности (или невозможности) номиналистической логики делается вывод о несуществовании (или существовании) абстрактных сущностей. Но философская проблема таким образом разрешена быть не может. Такое «решение» представляло бы собою лишь обновленный вариант онтологического доказательства. Ибо выводить структуру мира из структуры логической системы не более правомерно, чем выводить существование бога из понятия «всесовершенного существа». В этом плане номинализм оказывается столь же идеалистическим, как и «платонизм». Но он открыл Расселу путь к субъективно-идеалистической доктрине, ибо антиномия существования, обнаруженная им в неореалистической версии «плато-

низма», закрыла для него путь противоположный — к объективному идеализму, а тем более к материализму. В то же время, сделав независимость существования элемента множества от самого этого множества основополагающим «онтологическим» принципом. Рассел пришел к «логическому атомизму», отвергающему объективные внутренние связи действительности, объектов материального мира в пользу логических связей «фактов» (см. 6, стр. 88—91).

*Проблема значения
и теория дескрипций*

Одним из важных преимуществ математической логики является то, что в ней нет непосредственной необходимости связывать с употребляемыми символами какое-либо конкретное значение. Это дает возможность превратить логику в исчисление, а рассуждение — в почти механическую операцию, выполнимую машиной. Это не значит, однако, что разработка логико-математического аппарата может производиться вне всякой связи со значением символов. Попытки осуществить такую чисто синтаксическую разработку формализованных языков (Карнап) оказались неудачными, потребовав добавочной разработки логической семантики. Но еще раньше стало очевидно — и Рассел первым это увидел, — что, поскольку формализованный язык должен весьма точно следовать за логической формой, даже ценою краткости и легкости общения, анализ и уточнение значения слов научного языка становятся крайней необходимостью. Именно исходя из этих соображений Рассел и разрабатывает теорию дескрипций (описаний).

Перенося из обыденного языка в формализованный *собственные имена*, т. е. слова, предназначенные для непосредственного обозначения предмета или лица (например, «Вальтер Скотт»), мы должны отличать их, утверждает Рассел, от «дескрипций» (описаний), т. е. фраз, характеризующих предмет по его свойствам (например, «Автор «Веверлея»»). Если в обыденном языке эти способы выражения часто смешиваются, то в формализованном языке такое смешение ведет к ошибкам. Так, собственное имя предполагает существование его объекта и вне своей представительной функции теряет смысл. Описание же не обязательно связано с существующими предметами и может относиться к пустым классам («золотая гора», «круглый квадрат» и т. д.). Оно может, да-

лес, описывать как один определенный объект, так и неопределенный по своему объему класс предметов. Но для всех описаний общим является то, что они представляют собою *неполные символы*, т. е. обозначают свойства предметов в отрыве от самих предметов. Лишь в соединении с собственным именем описание приобретает значение.

Логический смысл различения собственных имен и описаний сводится к тому, что, имея дело с описанием (неполным символом), мы должны стремиться не к тому, чтобы определить само описание, а лишь выявить те предложения, в символическом выражении которых оно является. «Возьмем в качестве иллюстрации предложение «Автор «Веверлей» был поэт». Это подразумевает: (1) что «Веверлей» был написан, (2) что он был написан одним человеком, а не в соавторстве, (3) что человек, его написавший, был поэтом. Если хоть одно из этих условий не выполнено, то предложение ложно. Так, «Автор «Славкенбурга на носгах» был поэт» ложно потому, что такой книги не было написано; «Автор «Трагедии девушки» был поэт» ложно потому, что эта пьеса была написана совместно Бомонтом и Флетчером. Эти две возможные ошибки не возникают, если мы скажем: «Скотт был поэт» (192, стр. 71). Следовательно, предложения, включающие неполные символы, существенно отличаются по своей форме от включающих собственные имена, а соответственно будут различаться и правила их построения и анализа.

Уже это говорит о важности различения собственных имен и описаний в логике. Неудивительно, что теория дескрипций Рассела считается важным вкладом в логику. Однако превращение этой теории в универсальную теоретико-познавательную концепцию повлекло ряд важных философских последствий, обусловленных введением в нее заимствованных из гносеологии Юма субъективистских посылок. Центральную роль сыграло здесь различие «знания-знакомства» и «знания по описанию». Первое — это непосредственное знание, то, что Юм именовал «впечатлениями». В работе «Проблемы философии» (1912) Б. Рассел рассматривает в качестве объектов «знания-знакомства» *чувственные данные*, а также различные непосредственно воспринимаемые отношения между ними. В отличие от Юма Рассел отнес к числу «непосредственно данного» с помощью «знания-знакомства»

также «и то, что иногда называется абстрактными идеями, но что мы будем называть «универсалиями» (общими понятиями)» (74, стр. 36). Эта мысль, вкупе с признанием априорного (аналитического) характера логики и онтологизацией логики отношений, привела его вначале к неореалистической трактовке «мира универсалий» как существующего идеально, вне эмпирического, т. е. физического и духовного бытия. Разработка и применение к философии теории дескрипций вынудило, однако, быстро отказаться от этой позиции.

Другой вид знания, «знание по описанию», трактуется Расселом как основанное на «знании-знакомстве», и поэтому *«основной принцип в анализе предложений, содержащих описание, гласит: каждое предложение, которое мы можем понять, должно состоять лишь из составных частей, нам непосредственно знакомых»* (74, стр. 44). В этом положении мы вновь узнаем принцип проверки значения идей, выдвинутый Юмом, утверждавшим, что для проверки идеи «нам следует только спросить: от какого впечатления происходит эта предполагаемая идея?» (93, т. 2, стр. 24). В связи с этим важно убеждение Рассела, что среди непосредственно нам знакомого нет ни физических предметов, ни душевной жизни (сознания) других людей. И то и другое известно нам при помощи «знания по описанию» (см. 74, стр. 39, 190, стр. 201). Отсюда логично заключить, что если всякое подлинное знание основывается на «знании-знакомстве», а «знание-знакомство» с физическими вещами недостижимо, то знание физических вещей невозможно! Объект непосредственного «знакомства» в свою очередь есть с этой точки зрения лишь некоторая совокупность «чувственных данных», т. е. ощущений.

Но важнейшим следствием из теории дескрипций, введенным Расселом, было отрицание предсказуемости существования. Дело в том, что неточное употребление дескрипций приводит к парадоксу существования. Так, сказав «Круглый квадрат не существует», мы как будто бы высказываем истинное предложение. Но его нельзя понимать как утверждение о несуществовании некоторого объекта, «круглого квадрата». Ибо, если бы такой объект был, он существовал бы: ведь мы не можем, как было выяснено, когда шла речь о неполных символах, сначала допустить, что некоторый объект есть, а затем

отрицать это. И если неореалисты (в том числе и Рассел в ранний период своего философского развития) вслед за Мейнонгом приняли точку зрения идеального существования (subsistence) таких объектов, то развитие номиналистической линии в логике в философии Рассела привело его к признанию абсурдности «реалистического» решения. В то же время несогласие с теорией отражения, позволяющей просто и убедительно решить вопрос, заставило философа прийти к мысли, что необходимо вообще исключить термин «существование» и саму возможность предцировать существование.

Способ устранения парадокса существования, а вместе с ним и термина «существование», сформулированный Расселом, состоял в том, что предложение «Круглый квадрат не существует», поскольку слова «круглый квадрат» обозначают пустой класс, выражалось в форме: «Ложно, что есть объект x , который одновременно кругл и квадратен». Тем самым был осуществлен переход от непосредственного рассмотрения предметов к рассмотрению их через фиксированные свойства, что позволяло при помощи чисто формальных приемов внести уточнения в смысл предложений. Проблема же реального существования, по справедливому замечанию И. С. Нарского, выносилась за пределы формальной логики, в которой «рассуждают следующим образом: если нам известны некоторые свойства (A и B) и некоторые предметы, которым эти свойства присущи, то дело логики не доказывать, так это или не так, а точно выразить это отношение между предметами и свойствами на формальнологическом языке и установить, какие из этого могут быть получены выводы» (69, стр. 152).

Однако если теория дескрипций превращается в часть *теории познания*, т. е. распространяется за пределы формальной логики, то она приводит к ложным философским выводам. Именно такие выводы сделали Рассел и другие неопозитивисты, придя на основании теории дескрипций к заключению, что вообще предцировать существование невозможно или, в лучшем случае, бессмысленно. Так, Рассел считал, что «существование» и «бытие» в том виде, в каком они появляются в традиционной метафизике, суть гипостазированные формы некоторых значений (слова) «есть» (цит. по: 69, стр. 157). А следовательно, они должны быть устранены как «незаконные».

Единственным же видом «существования», о котором можно вести речь, оказывается тогда *данность объекта сознанию*: существовать — значит быть воспринимаемым!

Нет сомнения, предиктивное «существование вообще» в духе прежней идеалистической метафизики действительно имеет мало смысла. Но совсем другое дело, когда речь идет о *реальном существовании* объективного материального мира. Оно не только имеет смысл, но и необходимо. Более того, наличие различных типов существования и различение их в марксистской философии позволяет глубже понять смысл и значение неопозитивистского отрицания предиктивности существования, как такового, в пользу «существования» феноменального или языкового*.

*Философия
как логический
анализ*

Мы проследили, как переплетаются математика, математическая логика и философия в работах Рассела, написанных в начале века. Мы убедились, что он неверно решает проблему соотношения логики и математики и в то же время незаконно превращает такие чисто логические концепции, как теория типов и теория дескрипций, в *гносеологические доктрины* и, объединяя их с гносеологией Юма и Беркли, приходит к ошибочным философским выводам. Но сам Рассел считал производимые им операции закономерным распространением математической логики на область философского исследования и питал иллюзию, будто в результате такого распространения «ближайшее будущее составит для чистой философии такую же эпоху, какой для учения о началах математики являются последние десятилетия» (73, стр. 103). Философия должна была с этой точки зрения стать логическим анализом языка науки. Первой попыткой такого анализа и стал «логический атомизм».

2. ФИЛОСОФИЯ ЛОГИЧЕСКОГО АТОМИЗМА

Философия логического атомизма была впервые изложена в книге Рассела «Наше познание внешнего мира как область применения научного метода в философии»

* В общих чертах решение этой проблемы и классификацию видов существования формулирует И. С. Нарский (69, стр. 167—191).

(1914), а затем в лекциях «Философия логического атомизма» (1918). Формирование ее происходило под значительным влиянием Людвиг Витгенштейна (1889—1951) — австрийского инженера, сотрудника и ученика Рассела. В свою очередь в законченном виде идеи логического атомизма были выражены в «Логико-философском трактате» Витгенштейна (1922), рукопись которого была прислана автором Расселу сразу же после окончания первой мировой войны*.

*Логический атомизм,
эволюционизм и
абсолютный идеализм*

Логический атомизм явился первым следствием применения логического анализа к философии.

Однако он в не меньшей степени был реакцией на эволюционизм в философии и на «классическую традицию» в форме абсолютного идеализма. Б. Рассел отвергал эволюционизм спенсеровского толка, поскольку он выступал обобщением естественнонаучных данных, а потому не затрагивал «собственно философских», т. е. логических, вопросов. Бергсоновская «творческая эволюция» не соответствовала его идеалам научной философии, поскольку отдавала слишком большую дань мистицизму. «Эволюционизм, таким образом, состоит из двух частей: одна не философская, но просто поспешное обобщение, которое может быть впоследствии подтверждено или опровергнуто наукой; вторая — не научная, но просто бесосновательная догма, по предмету своему принадлежащая к философии, но никоим образом не выводимая из фактов, на которые полагается эволюция», — писал Рассел (191, стр. 16). Справедливый отказ от мистицизма, а также от того конкретного обобщения фактов науки, которое Б. Рассел находит у Спенсера, привел его, однако, к отрицанию мировоззренческой функции философии.

Вместе с тем Рассел присоединяется к тому ходу мысли, весьма распространенному в начале XX в., что относительность данных науки, их историческая ограничен-

* В этом один из парадоксов, возникающих при попытке рассмотрения современной буржуазной философии в рамках национальных государств: Витгенштейн, австрийский философ, переселившийся в Англию лишь с 1929 г., пользовался в этой стране таким влиянием, что его с полным правом следует рассматривать как английского философа.

ность полностью исключают мировоззренческое обобщение этих данных — оно относится исключительно к сфере самой науки. Антиисторичность, навязанная Расселу, видимо, соображениями о природе логики, требует от него найти «абсолютную» философию. Как мы знаем, на эту роль претендовал во времена Рассела абсолютный идеализм. И основные удары Рассел наносит именно по нему, сводя счеты и со своим философским прошлым.

«Восстание против Канта и Гегеля» Рассел датирует еще концом 1898 г., когда он и Мур пришли к неореалистическим взглядам. «С чувством освобождения из тюрьмы мы позволили себе думать, что трава зелена, что солнце и звезды существовали бы, если бы даже никто о них не знал, и что существует плюралистический, вневременной мир платонических идей. Мир, прежде тощий и логический, неожиданно стал богатым, разнообразным и прочным» (цит. по: 170, стр. 207). Правда, как иронически заметил Пассмор, процитировав эти слова, собственный мир Рассела был обречен становиться все более тощим и логическим, гораздо более тощим, чем даже мир абсолютного идеализма...

Если Мур направлял свои главные удары против идеализма, то главным противником Рассела был *монизм*. Приняв неогегельянскую теорию «внутренних отношений» за единственно возможную форму монизма, он поспешил отвергнуть вместе с нею и монизм вообще. И хотя Рассел всячески подчеркивал полное отсутствие связей между своей философией и политикой, подспудно в основе его полемики против «монизма» лежал протест буржуазного либерала против концепции «сильного государства», подавляющего индивида, содержавшейся в «монизме» неогегельянцев. В то же время Рассел пытается обнаружить какие-то социальные корни прагматизма Джемса, иррационализма Ницше и ницшеанцев. Классическая традиция в философии, считает он, родилась из греческой веры в могущество разума и средневековой веры в упорядоченность Вселенной. Схоласты средневековья, жившие среди войн, убийств и эпидемий, мечтали о безопасности и порядке, и их мечты воплотились в картине Вселенной Фомы Аквинского или Данте, которая «столь же мала и опрятна, как голландская гостинная» (191а, стр. 20). Для нас же, людей, живущих в безопасном мире, безопасность стала обычной и обыденной; же-

стокость природы стала средством для развлечения и отвращения от монотонности обыденной жизни, а «мир наших грез весьма отличен от того, каким был он в дни войн Гвельфов и Гибеллинов». Отсюда протест Джемса против того, что он называл «целостной Вселенной» (block Universe) классической философской традиции; отсюда преклонение Ницше перед силой; отсюда кровожадность, на словах, многих тихих литераторов. «Варварский субстрат человеческой природы, не удовлетворенный действием, находит выражение в воображении» (191а, стр. 21).

Конечно, воззрения эти достаточно поверхностны. Уже война 1914—1918 гг. превзошла своей жестокостью и своими жертвами все средневековые войны. Такие же идейные образования, как ницшеанство и прагматизм, оказались предвестием далеко не воображаемого мира империалистического насилия. Не прошло и тридцати лет, как Рассел увидел, что единственной практически возможной формой осуществления ницшеанского идеала «является организация типа фашистской или нацистской партии» со всеми вытекающими отсюда последствиями. (см. 70, стр. 786—787). Он понял и то, что апелляции к силе порождены страхом, — правда, то был страх не как эмоциональное состояние самого Ницше, а универсальное умонастроение и мироощущение буржуазии в период ее заката. То же мироощущение выражали и «тихие литераторы» — апологеты «жизни» и «мировой скорби».

Однако в отличие от людей, смысл философии которых представляло стремление обосновать способы спасения существующего общественного устройства, вступающего в полосу общего кризиса, Рассел попытался уйти от этих жгучих проблем. «Поэтому философия, которая должна быть проникнута подлинно научным духом, должна иметь дело с несколькими сухими и абстрактными предметами и не должна надеяться найти ответы на практические проблемы жизни» (191а, стр. 40). Вдохновенность «практическими мотивами и интересами» Рассел рассматривал как источник ненаучности ориентирующейся на них философии. Однако *отказаться философии* в праве искать и находить научный ответ на социальные проблемы — значит тоже ответить на социальный запрос. И этот ответ открывает простор для *ненаучных*

социально-политических и нравственных построений: все они равно ненаучны, а потому каждый волен говорить и писать по этому поводу что угодно — о вкусах не спорят!

«Абсолютная философия» может быть создана, по Расселу, только на основе современной логики, логики типа «Principia Mathematica». Мысль эту он положил в основу своей доктрины, подчеркивая, что сущность философии — это логика. В статье «Логический атомизм» Рассел писал: «Философию, которую я защищаю, вообще рассматривают как разновидность реализма и обвиняют в непоследовательности из-за наличия в ней элементов, которые выглядят противоречащими этой доктрине. Со своей стороны, я не считаю спор между реалистами и их оппонентами фундаментальным; я мог бы изменить свой взгляд по этому вопросу, не меняя убеждений по поводу тех доктрин, которые я хотел бы выделить. Я считаю, что логика — вот что фундаментально в философии, что школы следует характеризовать скорее по их логике, чем по их метафизике. Моя собственная логика атомистична, и этот аспект я хотел бы подчеркнуть. Поэтому я предпочитаю описывать свою философию скорее как «логический атомизм», чем как «реализм»...» (131, т. I, стр. 359).

Почему так? Потому, что философские учения, строившиеся на базе различных «метафизических» установок, неизбежно терпели крушение. В отличие от быстро меняющихся, переживающих то и дело кризисы философских концепций и даже естественных наук логика может претендовать на определенную окончательность. Вместе с тем, выступая как скелет формализованного языка, она оказывается чрезвычайно важной для философии. Сходство структуры языка со структурой «мира» состоит, по Расселу, в том, что подобно тому, как в логике имеются переменные, замещаемые индивидуальными предикатами, так и в мире должны содержаться многообразные частные факты, способные стать этими предикатами; подобно тому, как логика требует определенных связей между своими элементарными предложениями, так и мир состоит из индивидуальных, независимых и таким же образом связанных фактов; подобно тому, как математическая логика сделала возможным определение оснований математики, она позволит сформулировать основа-

ния философии и исключить из нее все недостаточно обоснованное, все «метафизические химеры».

Мысль о том, что законы логики выражают законы действительного мира, далеко не нова. «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» — это знал еще Спиноза. Но в рассуждении Рассела мы встречаемся с тремя ошибками. Во-первых, структура мира и структура логики не могут быть тождественны, поскольку законы отражения действительности в сознании людей не могут не отличаться от законов самой действительности. Познание — не зеркальное отражение; оно развивается исторически. Во-вторых, Рассел повторяет ошибку столь осуждаемого им Гегеля и его последователей, абсолютных идеалистов: если они онтологизировали гегелевскую логику, то он онтологизирует логику формальную. отождествление структуры мира со структурой формальной логики ведет его в связи с этим к игнорированию проблемой *развития*, от которых отвлекается формальная логика, поскольку она имеет дело с фиксированными, «жесткими» понятиями. Неудивительно поэтому *метафизичность* (в марксистском смысле) философии логического атомизма. Наконец, Рассел подходит к миру «сверху», от структуры мышления (логики), и тем самым волей-неволей становится на идеалистические позиции. Вместе с тем его философия отказывается от эмпиризма: высказывания философа должны быть априорны (аналитичны), ибо лишь конкретные «положительные» науки высказывают нечто содержательное.

Предложения, формулируемые философией, утверждает Рассел, «должны касаться таких свойств, которые не зависят от природы вещей, существующих случайным образом, но истинны относительно любого из возможных миров, независимо от фактов, которые только могут быть открыты чувствами» (190, стр. 111). Философия, следовательно, в состоянии установить, каким *может быть* мир, но никак *не каков он есть*.

Рассел иллюстрирует свою мысль следующим примером. Взгляд на пространство, выраженный, скажем, в трансцендентальной эстетике Канта, может быть проанализирован с трех точек зрения: логической, физической и теоретико-познавательной. Логическая проблема обязана своим существованием появлению неевклидовых геометрий. Логический анализ геометрии состоит в определении

того, какие аксиомы необходимы для создания Евклидовой геометрии и какие из них следует отбросить или изменить, чтобы получить иную, более общую геометрию, обладающую с точки зрения чистой математики такую же связностью и непротиворечивостью, что и Евклидова. В результате такого анализа кантовская концепция пространства рушится и на ее месте возникает чисто дедуктивная система, изучая которую «чистый математик изучает некоторый класс отношений, определенных посредством некоторых абстрактных логических свойств, которые занимают место того, что обычно называлось аксиомами» (190, стр. 115).

Физическая проблема состоит, по Расселу, в том, чтобы «найти в физическом мире или сконструировать из физических материалов пространство одного из типов, перечисленных логическим анализом геометрии» (190, стр. 116). В результате в философию науки вносится понятие «логическая конструкция», долженствующее заменить «вещи» здравого смысла. «Высшая максима научного философствования, — пишет он, — такова: *где возможно, на место выводимых сущностей должны подставляться логические конструкции*» (190, стр. 155). Отсюда следует вывод, что физические объекты должны конструироваться из чувственных данных.

Теоретико-познавательная проблема состоит в том, чтобы ответить на кантовский вопрос: как мы приходим к знанию геометрии априори? Различение логической и физической точек зрения приводит к тому, что чистая геометрия признается априорной, но полностью аналитической; физическая геометрия — синтетической, но не априорной. Таким образом, хотя мы и не можем опровергнуть Кантову теорию геометрии как результат априорной интуиции, логический анализ устраняет одну за другой ее основы. «Аналитический метод, не будучи в состоянии достичь доказательного результата, тем не менее способен показать, что все позитивные доводы в пользу определенной теории ошибочны и что менее неестественная теория способна объяснить определенные факты» (190, стр. 120).

Таким образом, за философией как будто бы остается по существу негативная сторона дела: анализ *возможностей* логического конструирования мира средствами математической логики из «чувственных данных» (*sen-*

se-data). Но по сути дела уже здесь подразумевается некоторая теория познания, т. е. доктрина, имеющая дело с исследованием объективного статуса исходных элементов познавательного процесса, каковыми являются, по Расселу, чувственные данные.

*Чувственное
данное и теория
познания Рассела*

Мы уже сталкивались с понятием чувственного данного в неореализме Мура. Уже там оно выступало как коренное понятие теории познания, обозначающее исходный уровень познавательного процесса. То же мы видим и у Рассела. Но он больше внимания уделяет анализу чувственного данного именно как исходного, первичного данного познавательного процесса в отличие от «выводного» знания. При этом специально следует оговорить, что наряду с чувственными данными Рассел относил к числу данных также и законы логики, некоторые факты памяти и интроспекции. Но несомненным остается, что все это факты *сознания*, или «мир», который «чуть более обширен, чем тот мир, к которому Декарт пришел путем аналогичного процесса, поскольку тот мир не содержал ничего, кроме его самого и его мыслей» (191а, стр. 80). И то соединение теории познания английского эмпиризма с методами современной логики, которого хотел достичь Рассел, осуществлялось именно соединением «чувственных данных» и законов логики как «первичных данных» познания.

Учение Рассела о чувственных данных претерпело значительные изменения. Вначале оно выступало как признание тождественности «чувственных данных» и «чувственно воспринимаемых объектов» (sensible objects), отличаемых, однако, от «ощущений» (sensations). Чувственное данное выступает с этой точки зрения *объектом* ощущения. Развивая далее эту по существу неореалистическую точку зрения, Рассел ввел понятие «сенсibiliа» (sensibilia), т. е. объекта, имеющего тот же статус, что и чувственное данное, но не являющегося непосредственно данным чье-либо сознания. На этой основе он попытался построить теорию познания в своих книгах «Наше познание внешнего мира» и «Мистицизм и логика» (1917).

Физика, пишет Рассел в последней, — эмпирическая наука, основанная на наблюдении и эксперименте и допускающая верификацию, т. е. проверку своих предска-

ний наблюдением и экспериментом. Но что можем мы узнать с помощью наблюдения и эксперимента? «Ничего, что касается физики, кроме непосредственных данных чувства: определенных цветных пятен, звуков, осязаний, запахов и т. д., имеющих определенные пространственно-временные отношения» (190, стр. 145). Объекты же физической науки — молекулы, атомы, электроны и т. д. — весьма отличаются от этих чувственных данных, но могут быть верифицированы только с помощью этих данных. Поэтому чувственные данные следует причислить к *физическим* сущностям. «Я считаю чувственные данные не духовными (mental), а являющимися фактически частью предмета физики. Следует вкратце рассмотреть аргументы в пользу их субъективности, но эти аргументы, как мне кажется, доказывают только *физиологическую* субъективность, т. е. каузальную зависимость от органов чувств, нервов и мозга. Явление, которое вещь нам предлагает, каузально зависит от них, точно таким же образом, каким зависит оно от тумана, дыма или цветного стекла между ними. Обе зависимости выражаются в утверждении, что явление, которое представляет материальный предмет, рассматриваемый из данного места, есть функция не только материального предмета, но и промежуточной среды... Мы не имеем средств для того, чтобы определить, как выглядели бы вещи с мест, не окруженных мозгом, нервами и органами чувств, так как мы не можем покинуть тела; но непрерывность делает не бессмысленным предположение, что они представляли бы в таком случае *некоторое* явление. Любое такое явление было бы включено в число *сенсibiliй*. Если бы — предположим невозможное — существовало цельное человеческое тело без психики в нем, то в отношении к нему существовали бы все те сенсibiliи, которые были бы чувственными данными, если бы в этом теле была психика. Все, что психика добавляет к *сенсibiliям*, фактически есть *только* осведомленность (awareness); все остальное физично или психологично» (190, стр. 149—150).

Пока это просто вариант неореалистического решения, заимствованный Расселом у известного психолога и философа Ф. Brentano, различавшего в своей теории познания три элемента ощущения (представления): акт, содержание и объект. Вариант этот представлял неко-

торые выгоды по сравнению с анализом ощущения Мура, ибо давал довольно четкий ответ на вопрос о соотношении чувственных данных и физических объектов. Однако по здравом размышлении оказывается, что и чувственные данные, и сенсibiliи вовсе не необходимы: стоит только допустить, что нет различия между ощущением, т. е. психическим событием, и его объектом, т. е. цветным пятном, звуком, и т. д., и как чувственные данные, так и сенсibiliи устраняются как по волшебству. Получается гораздо более «экономная» теория. Именно это и делает Рассел в «Анализе духа» (1921). «Ощущения, — пишет он там, — очевидно, являются источником нашего знания о внешнем мире, включая наше собственное тело. Может показаться естественным рассматривать само ощущение как познание... Однако этот взгляд требует допущения субъекта... Если есть субъект, то он может иметь отношение к цветному пятну, а именно того рода отношение, которое мы называем осведомленностью. В таком случае ощущение, как психическое событие, будет состоять в осведомленности о цвете, тогда как сам цвет останется целиком физическим и может быть назван чувственным данным, чтобы отличать его от ощущения. Однако субъект оказывается логической фикцией вроде математических точек или моментов. Он вводится не в силу того, что его обнаруживает наблюдение, но потому, что он лингвистически удобен и, очевидно, требуется грамматикой. Номинальные сущности такого рода могут существовать или нет, но нет достаточных оснований для допущения, что они существуют. Функции, которые они будто бы выполняют, всегда могут быть выполнены классами, или рядами, или другими логическими конструкциями, состоящими из менее сомнительных сущностей. Если же следует избежать совершенно произвольного допущения, то нам следует расстаться с субъектом как одним из действительных ингредиентов мира. Но когда мы это сделаем, исчезает возможность отличия ощущения от чувственного данного... Соответственно ощущение, которое мы имеем, когда мы видим цветное пятно, есть это цветное пятно, действительная составляющая физического мира и часть того, с чем имеет дело физика» (цит. по: 189, стр. 135—136).

Но это уже полная капитуляция «реалиста» перед субъективным идеализмом. И она достаточно логична.

Действительно, если для защиты «внешнего объекта» требуется связать его с «чувственными данными», а те — с «сенсибиллями», то необходимо, как мы видели в главе о неореализме, принять принципиальное родство ощущений и «объектов». В таком случае гораздо проще и логичнее отождествить ощущение и объект, т. е. вернуться к точке зрения субъективного идеализма. А для того, чтобы избежать обвинений в идеализме, достаточно вслед за Махом, Джемсом и другими провозгласить ощущения «нейтральным материалом» мира. Это и делает Рассел в «Анализе духа»: «Становится возможным рассматривать и дух, и материальный предмет как логические конструкции, образованные из материалов, которые существенно не различаются, а иногда действительно тождественны. Становится возможным считать, что то, что физиолог рассматривает как материю мозга, на деле состоит из мыслей и чувств и что различие между духом и материей — просто различие упорядоченности», подобное различию алфавитной и территориальной упорядоченности абонентов в почтовом указателе. В первом случае сосед — это тот, кто носит фамилию на ту же букву; во втором — сосед по дому. Так и ощущение, сгруппированное с другими ощущениями с точки зрения их появления в памяти, будет «духовным» событием, а сгруппированное с его каузальными antecedентами — физическим (см. 189, стр. 139).

Мы легко узнаем здесь теоретико-познавательную концепцию Э. Маха с его «функциональным» различием физического и психического (см. 18, стр. 94—101). Субъективно-идеалистический характер этой доктрины очевиден, определяя собою и общий характер философии логического атомизма. Необходимой и важнейшей ее составной частью является *принцип верификации*, утверждающий, что положительная наука должна допускать верификацию, т. е. проверку посредством интерпретации в терминах чувственных данных или, после того как они были устранены, *ощущений*. «Верификация состоит всегда в появлении ожидаемого чувственного данного» (191а, стр. 89). Поэтому и центральная проблема теории познания — проблема объективности внешнего мира — выступает у Рассела как вопрос о том, «может ли существование чего-либо иного, чем наши твердые данные, быть выведено из существования этих данных...» (191а,

стр. 80). Уже из постановки вопроса очевидно, что ответ должен быть если не отрицательным, то уклончивым. «Внешний мир», о котором может идти речь в философии, — это *возможный* мир, гипотетическая логическая конструкция, из которой ясно, что «нет оснований *против* этой веры (в существование внешнего мира. — А. Б.), но мы не вывели и каких-либо позитивных оснований в ее пользу» (191а, стр. 101).

Необходимым следствием этой юмистской позиции было утверждение о «фактах» как «логических атомах».

Факт как
логический атом

Построение философии логического атомизма предполагало обнаружение некоторых «конечных элементов» мира, составляющих элементы его логической структуры. К числу логических атомов, которые следует принципиально отличать от атомов физических, т. е. логических *конструкций* из чувственных данных, Рассел относил *чувственные данные* (впоследствии — ощущения) и *универсалии* (предикаты и отношения). Логические атомы — конечный пункт логического анализа, то несомненное, или «факты», на что только и может опираться философ. Факты, писал Рассел, могут быть *частными* («это белое») или *общими* («все люди смертны»); нельзя предположить, что мир полностью составлен из частных фактов, — это подразумевало бы тот общий факт, что все, что есть, представляет собой частный факт, что противоречиво. Факты могут быть *положительными* («Сократ был жив») и *отрицательными* («Сократ не жив»). Существуют также абсолютно общие факты (например, факты логики), относящиеся не к частным фактам, но только к общим формам (синтаксису) высказываний; есть факты о фактах, и т. д.

Однако, продолжает Рассел, не может быть ложных или истинных фактов. Ложность и истинность — свойство только *предложений*, символизирующих факты. Атомарное предложение выражает «атомарный факт», т. е. логический атом, нечто далее неделимое. Молекулярное предложение фиксирует некоторое соединение (конъюнкцию, дизъюнкцию и т. д.) атомарных предложений и может быть выражено как функция истинности входящих в него атомарных предложений. Иначе говоря, истинность или ложность молекулярного предложения определяется истинностью или ложностью входящих в него атомарных

предложенной. Истинность же или ложность последних зависит только от отношения их к описываемым ими фактам. Например, молекулярное предложение « p или q » истинно, если истинны или p , или q , или они оба, и ложно в том случае, если и p и q ложны.

Последнее известно уже нам из содержания логической системы «Principia Mathematica». Здесь мы должны отметить, что в логическом атомизме эта система выступает в качестве основы для «метафизической», т. е. онтологической, доктрины. Причем Рассел видел преимущества своей онтологии в том, что она не является эмпирической, будучи построена на основе дедукции структуры *реальности* из структуры того логического языка, который ее описывает. Поэтому доктрина логического атомизма стоит или падает в зависимости от того, является ли система типа «Principia Mathematica» *единственной* возможной логической системой или нет. Как мы увидим ниже, она таковою не является. Но еще прежде, чем этот факт был обнаружен, перед Расселом встала проблема обоснования самого принципа атомарности.

Принцип атомарности выводился Расселом из логического требования сводимости любого сложного предложения или класса предложений к тем простейшим предложениям, из которых первые могут быть дедуцированы. Это — необходимое требование *экстенциональной* логики, основанной на признании значения истинности сложного предложения функцией истинности его составляющих. Но ведь отсюда вовсе не вытекает атомарное строение фактов действительности, т. е. наличие «атомарных фактов». Неудивительно, что Рассел признает с самого начала, что о «простоте» атомарных фактов можно говорить только в условном смысле. «Когда я говорю о «простых», — пишет он, — я должен объяснить, что я говорю о чем-то таком, что не дано в опыте, но известно только на основе вывода, в качестве предмета анализа... Логический язык не приведет к ошибке, если его простые символы (например, те, которые не имеют какой-либо значимой структуры или частей, которые являются символам) подставлены вместо объектов одного определенного типа, даже если эти объекты не являются простыми» (131, т. I, стр. 375). Пусть так, — но в таком случае «атомарным фактом» оказывается не что иное, как элементарный *символ*, входящий в логическое

исчисление. Но еще бóльшие трудности встают в этом, да и в некоторых иных отношениях в завершенной форме логического атомизма, представленной «Логико-философским трактатом» Л. Витгенштейна.

*Логический атомизм
и «Трактат»
Витгенштейна*

«Логико-философский трактат» Людвига Витгенштейна — довольно сложное произведение, в котором сочетаются как логические, так и чисто философские проблемы. Среди последних прежде всего важна разработка им той проблемы, которой Рассел не уделил достаточного внимания, — как конкретно наш «язык» относится к миру, о котором мы говорим, и в чем состоит характер тех «атомарных фактов», из которых этот мир состоит. Витгенштейн констатирует с самого начала некоторые онтологические положения: мир состоит из фактов; факты в логическом пространстве составляют мир. Факт — это то, что делает предложение истинным или ложным. Он может содержать части, являющиеся фактами, или не содержать их. В последнем случае это атомарный факт. Атомарный факт, хотя он и не имеет частей, являющихся фактами, состоит из объектов (вещей, предметов). Объекты просты, и их имена суть первичное в логике, поскольку наименование комплексов (фактов) предполагает предложения, а предложения — имена объектов.

Полное описание мира подразумевает знание всех атомарных фактов, в том числе и того факта, что все они известны. Из этой совокупности атомарных фактов могут быть выведены все молекулярные предложения. Проанализировав теорию вывода, Витгенштейн сумел распространить построение функций истинности, данное в «Principia Mathematica», на общие предложения.

Перечисленные принципы составляют пока что развернутое описание расселовских принципов логического атомизма. Витгенштейн внес, однако, в эту теорию и нечто свое. Это была разработка концепции соотношения атомарного факта и атомарного предложения как *ображения факта* в предложении.

Всякое предложение, утверждал Витгенштейн, должно иметь ясный и определенный смысл. Этот смысл и определяется отношением предложения к «миру», т. е. отношением *образа и факта*. Предложение — это «образы», «картины фактов», имеющие с фактами общую

структуру. Всеобщим условием отображения факта в предложении является логическая форма. «2.18. То, что каждый образ, какой бы формы он ни был, должен иметь общим с действительностью, чтобы он вообще мог ее отображать — правильно или ложно, — есть логическая форма, то есть форма действительности» *. Именно она позволяет моделировать действительность, причем элементы образа замещают в образе объекты. «2.14. Образ состоит в том, что его элементы соединяются друг с другом определенным образом».

Итак, «отображение», о котором говорит Витгенштейн, это воспроизведение логической формы, которая, по определению, представляет собою в то же время «форму действительности». Следовательно, и «Трактат» основан на онтологизации системы логики, разработанной Уайтхедом и Расселом. Но Витгенштейн отдает себе отчет в незаконности этой операции, ибо: «4.12. Предложения могут изображать всю действительность, но они не могут изображать то, что они должны иметь общим с действительностью, чтобы быть способным ее изображать, — логическую форму». Последнюю они могут только *показывать*. Но то, что не может быть высказано, вообще для нас не существует, ибо «5.6. *Границы моего языка означают границы моего мира*». А это значит, что «6.552. Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно *показывает* себя; это — мистическое».

Вопрос, который теперь перед нами встал: как же быть с этим «мистическим»? Что это такое? Каково его место в философии? Традиционный взгляд, представленный Расселом, Карнапом и другими и полностью соответствующий строгому смыслу неопозитивистской доктрины, состоит в том, что Витгенштейн требует удаления «мистического» из философии. Ведь об этом как будто бы свидетельствуют четкие указания Витгенштейна: «4.112. Цель философии — логическое прояснение мыслей», или «6.53. Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано, следовательно, кроме предложений естествознания, то есть того, что не имеет ничего общего с философией, — и затем всегда, когда кто-нибудь захо-

* Здесь и далее, где идет речь о «Логико-философском трактате», цитаты даются по (26) с указанием номеров афоризмов.

чет сказать нечто метафизическое, показать ему, что он не дал никакого значения некоторым знакам в своих предложениях». Не правда ли, все ясно?

Но ведь у Витгенштейна имеются и утверждения другого рода. Например, «4.414. Она (философия. — А. Б.) должна ставить границу мыслимому и тем самым немислимому. Она должна ограничивать немислимое изнутри через мыслимое». Или, еще более решительно: «4. 115. Она означает (means) то, что не может быть сказано, ясно показывая, что может быть сказано». Разве не прав Г. Петрович, утверждая на этом основании, что для Витгенштейна «ясное показывание того, что может быть сказано, само есть средство для осуществления главной задачи философии: *показывать то, что не может быть сказано*» (173, стр. 150; ср. там же, стр. IX). И ведь в самом деле давно известно, что «всякое определение есть *ограничение*».

Г. Петрович ухватывает действительную проблему, хотя и чересчур прямолинейно. Трудно согласиться, что Витгенштейн считал задачей своей философии «показывать то, что не может быть сказано». Это, скорее, обратная сторона исходной установки как Витгенштейна, так и всего неопозитивизма. Ведь если «метафизика» как рассуждение о том, что «не может быть сказано», выводится за пределы *научной* философии, то тем самым открывается простор для философии *ненаучной*, и против последней научная философия ничего не имеет сказать; она даже строго определяет ее сферу и границы. Одним словом, это то же самое, о чем мы говорили применительно к трактовке Расселом «практических мотивов и интересов», изымаемых из сферы действия «научной философии». Постановка Расселом вопроса о социально-политической (идеологической) функции философии расширяется Витгенштейном до вопроса о мировоззренческой функции философии, как таковой: отвергается мировоззренческая функция научной философии в целом.

Но есть у проблемы и иная сторона. Витгенштейн, сделав задачей философии «прояснение мыслей», явно следует установкам позитивизма в целом, и в особенности махизма, которым он увлекался в юности. Вспомним, например, утверждение Г. Корнелиуса о том, что «*философское искание* (деятельность! — А. Б.) тождественно *везде с стремлением к ясности*» (46, стр. 12). Однако, связав

«ясность» с ясностью языка, Витгенштейн открыл себе пути для явного сближения с иррационализмом. Нельзя не вспомнить здесь, что другое юношеское увлечение Витгенштейна — это Шопенгауэр*.

И здесь мы натываемся еще на один момент: в «Трактате» Витгенштейн высказывает ряд чисто онтологических допущений вроде: «1.1. Мир есть совокупность фактов, а не вещей... 1.2. Мир распадается на факты. 1.21. Любой факт может иметь место или не иметь места, а все остальное останется тем же самым», и т. д. Еще более важны теоретико-познавательные афоризмы «Трактата», говорящие о том, что «5.641... действительно имеется смысл, в котором в философии можно не психологически** говорить о Я. Я выступает в философии благодаря тому, что «мир есть мой мир». Философское Я есть не человек, человеческое тело или человеческая душа, о которой говорится в психологии, но метафизический субъект, граница, а не часть мира». Это разъяснение связано с утверждением: «5.62... То, что в действительности *подразумевает* солипсизм, вполне правильно, только это не может быть сказано, а лишь *показывает* себя».

* Сравнительное исследование философии Витгенштейна и современного иррационализма приводит к интересным результатам. Так, сравнение взглядов Витгенштейна и Хайдеггера показывает, что эти два философа, справедливо рассматриваемые как представители крайних полюсов современной идеалистической философии, разделяют целый ряд общих установок. И Витгенштейн, и Хайдеггер ставят под вопрос «прежнюю метафизику», оба они считают философию чем-то радикально отличным от конкретных наук; оба ищут ключ к «бытию» в языке... Даже в их философской эволюции есть нечто общее: К. О. Апельт, посвятивший теме «Витгенштейн — Хайдеггер» большую статью, пишет, что «следует сходным образом различать раннего Витгенштейна «Логико-философского трактата» и позднего Витгенштейна «Философских исследований» и Хайдеггера до и после так называемого «поворота» (Kehre) от анализа человеческого существования (Daseinsanalyse) к истории бытия» (101, стр. 360). Он не отмечает, однако, одного важного момента — Витгенштейн и Хайдеггер подходят к общим для них проблемам с разных сторон. Хайдеггер — со стороны «мистического», от «бытия», выразимого только специфически философским языком, но невыразимого языком науки¹¹. Витгенштейн — со стороны «логически проясненной» мысли, от того, что может быть «сказано ясно».

** Витгенштейн считал психологию одной из естественных наук¹², столь же далекой от философии, как и всякая иная наука, а теорию познания — «философией психологии» (см. 4.1121).

Приведенные отрывки позволяют утверждать, что проблема «показанного» и «сказанного» не сводится к логической проблеме возможности построения метаязыка, негативно решаемой Витгенштейном (см. 26, стр. 110—111) *. Это именно философская проблема, относительно которой Витгенштейн должен был сказать последнее слово. Он это и сделал: «б. 54. Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью — на них — выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как он взберется по ней наверх)».

Несколько аспектов можно обнаружить в этом положении. Во-первых, явное родство с фикционализмом Файхингера, утверждавшего, что философские (как, впрочем, и естественнонаучные) понятия — это фикции, вспомогательные средства, которые могут быть отброшены после того, как с их помощью достигнут искомый результат. Это именно та «фиктивная деятельность» логического мышления, в которой Файхингер видит «производство и использование таких логических методов, которые стремятся достичь целей мысли с помощью вспомогательных понятий — таких, на лбу у которых более или менее написана невозможность существования как-то соответствующих им объективных предметов» (213а, стр. 13). Действительно, используемый в науке прием (например, математическое рассуждение методом погашения противоположных ошибок) возводится здесь в философский принцип. Во-вторых, мы находим здесь парадоксальное для неопозитивиста утверждение, что наряду с обычной «метафизической бессмыслицей», запутывающей людей, может существовать бессмыслица, *проясняющая* дело. Однако ярче всего выступает здесь, конечно, окончательная катастрофа логического атомизма, на причинах и характере которой стоит остановиться подробнее.

* У нас нет возможности анализировать здесь собственно логическое содержание «Трактата», бывшего, по словам В. Ф. Асмуса, «одним из неустранимых звеньев в развитии логики XX века» (26, стр. 7). Об этом подробно говорится в предисловии В. Ф. Асмуса к русскому переводу и введению Б. Рассела к английскому переводу этой книги. См. также комментарии (26, стр. 5—9, 11—26, 98—111).

Рассматривая «Трактат» Витгенштейна, мы могли выявить некоторые из причин, приведших к крушению логический атомизм как философскую доктрину. Во-первых, построение «Трактата» включает в себе порочный круг. Он состоит в том, что, опираясь на онтологию логического атомизма, Витгенштейн универсализирует логическую систему и формализованный язык «Principia Mathematica», а в универсальности их видит «подтверждение» истинности логического атомизма. Впрочем, по существу то же самое мы видели и в логическом атомизме Рассела, с той только разницей, что последний начинал с онтологизации своей логической системы и через логический атомизм приходил к универсализации логической системы.

Во-вторых, система логического атомизма целиком опирается на общезначимость логической системы «Principia Mathematica». Но экстенциональный (допускающий только функционально-истинные предложения) характер этой системы исключает из нее целый ряд используемых наукой предложений, истинность которых не выступает функцией истинности составляющих (например, модальные предложения). Создание в 20-х годах логических систем, отличных от нее (например, многозначных логик), нанесло смертельный удар логическому атомизму. Потребовался иной подход к проблемам анализа формализованных языков, осуществленный впоследствии логическим позитивизмом и логической семантикой.

В-третьих, из признания логического языка «Principia Mathematica» универсальным языком вытекала необходимость понять и выражения обычного языка в свете этой системы. Но уже Рассел столкнулся здесь с трудностями. Как быть, например, с предложением «Отелло верит, что Дездемона любит Кассио»? Истинность этого предложения — вовсе не функция истинности предложения «Дездемона любит Кассио». Аналогичные трудности возникают при анализе отношения импликации, выражаемом в таких предложениях, как « p влечет q », «Если бы A было B , то C было бы D », и др. Исследуя эти предложения, Витгенштейн фактически видел выход в их элиминации, на что мало кто согласился бы (см. 213, стр. 132—134).

В-четвертых, критики логического атомизма быстро

заметили, что эта теория логически ведет к *солипсизму*. Если атомарные предложения состояются из имен «объектов», а последние — это объекты «непосредственного знакомства», т. е. «чувственные данные», то отсюда следует, что два человека не могут воспринимать один и тот же объект, а следовательно, иметь «общий мир» и общую картину «мира». Как мы видели, Витгенштейн открыто признал солипсизм — это *reductio ad absurdum* философского учения.

В-пятых, ложен исходный пункт логического атомизма — признание «логических атомов». Этот «атомизм» по сути дела оказался переведенным в логический план субъективно-идеалистическим эмпиризмом. Только место *minimum visibile* (наименьших ощущаемых) Беркли и «простых впечатлений» Юма и Милля занимают «атомные предложения». Именно отсюда вытекает ряд положений, отвергающих объективные закономерные связи явлений. А следовательно, в-пятых, исходная установка логического атомизма устраняет такую важнейшую задачу философии, как исследование объективных основ философских категорий. Так, Витгенштейн с порога отвергает понятие причинности, утверждая, будто «5.1361. События будущего *не могут* выводиться из событий прошлого. Вера в причинную связь есть предрассудок». Равным образом ликвидируется проблема причинности и ее оснований. Индукция оказывается чисто психологическим явлением, состоящим в том, что «6.363. . . мы принимаем *простейший* закон, согласующийся с нашим опытом». Очевидное противоречие этих положений объективным возможностям и реальным процедурам научного познания не могло не дискредитировать логический атомизм*.

Неудивительно, что авторы логического атомизма вынуждены были отказаться от своего детища. Витгенштейн сделал это в «Философских исследованиях», законченных около 1949 г. и опубликованных посмертно, в 1953 г. Рассел пытался усовершенствовать логический атомизм, отказываясь постепенно от отдельных его тезис-

* Это заметил Б. Рассел, писавший, что точка зрения невыводимости ненаблюдаемого, развитая в «Трактате», «имеет много свидетелей в свою пользу с точки зрения строгой логики; но она кладет конец физике. . .» (186, стр. 16).

сов. Уже в работе «Анализ духа» (1921) он фактически перешел к махистскому «нейтральному монизму», означавшему на деле новую стадию в его философском развитии. Мы уже говорили выше, как оформляется она в «Анализе духа»; в «Анализе материи» (1927) она была окончательно закреплена. При этом становится очевидным, что Рассел во многом изменил неопозитивистской концепции философии как деятельности, а не доктрины. Логический анализ выступает у него именно средством построения теоретико-познавательной доктрины.

Это следует из постановки Расселом вопроса о целях анализа физической науки: «найти интерпретацию физики, которая дает надлежащее место восприятиям; если она не найдена, мы не имеем права апеллировать к эмпирической очевидности» (186, стр. 7). В свою очередь данная проблема имеет два аспекта: «приравнять физический мир миру восприятий и приравнять мир восприятий физическому миру. Физика должна быть истолкована способом, тяготеющим к идеализму, а восприятие — способом, тяготеющим к материализму. Я считаю, что материя менее материальна, а психика менее психична, чем обычно предполагают, и что, когда это понято, трудности, выдвинутые Беркли, во многом исчезают» (186, стр. 7). Каким же образом он надеется это сделать? Как «приравнять» физический мир миру восприятий?

Уже известным нам путем, основанным на различении непосредственного знания, «знания-знакомства», и выводного знания. Последнее относится к «физическому миру»; первое — к миру опыта, миру восприятий. «Пропась между восприятиями и физикой — не пропасть в отношении внутренних (intrinsic) качеств, ибо мы ничего не знаем относительно внутреннего качества физического мира, а поэтому не знаем, очень ли он отличается или нет от мира восприятий. Пропась существует только в отношении того, что мы знаем об этих двух царствах. Мы знаем качество восприятий, но не знаем их законов так хорошо, как нам хотелось бы. Мы знаем законы физического мира, поскольку это математические законы, но мы не знаем о нем ничего, кроме этого... Есть основание предположить, что нет полного несходства (между ними). И есть определенная основа для такого взгляда, лежащая в том факте, что восприятия суть часть физического мира, и та единственная часть, которую мы можем

знать без помощи довольно сложных и трудных заключений» (186, стр. 264). Это значит, что в отличие от материалиста, исходящего из первичности объективного мира, доказываемой всей совокупностью общественной практики и научного познания по отношению к восприятию, Рассел исходит из старой субъективно-идеалистической догмы о «непосредственной данности» восприятий и вторичности, выводимости из них «физического мира».

Отличие от традиционных идеалистических установок Рассел видит здесь лишь в том, что по вопросу о «материале» (stuff) мира — «психические события есть часть этого материала, а остальной материал более похож на них, чем на традиционные бильярдные шары» — он ближе к идеализму, тогда как в вопросе о научных законах — к материализму (см. 186, стр. 388). Но ведь дело не в этом, а в исходном теоретико-познавательном пункте: что принять за первичное, исходное. Пытаясь в работах 20—30-х годов сохранить за своей философией видимость «реализма», хотя бы в форме нейтрального монизма, в 40—50-х годах он все больше тяготеет к ясно выраженному юмизму. Позиция эта с замечательной ясностью выражена в философской автобиографии Рассела: «Что я утверждаю, так это то, что мы *можем* видеть (witness) или наблюдать то, что происходит в наших головах, и что мы вообще не можем видеть или наблюдать что-либо еще... Есть три ключевых момента в вышеизложенной теории. Первый — что сущности, встречаемые в математической физике, суть не части материала мира, но конструкции, составленные из событий (в смысле Уайтхеда. — А. Б.) и взятые в качестве элементов (units) для удобства математика. Второй — что то целое, которое мы воспринимаем без выведения, принадлежит к нашему частному миру. В этом отношении я согласен с Беркли. Звездное небо, которое мы знаем в зрительном ощущении, находится внутри нас. Внешнее звездное небо, в которое мы верим, является выводным. Третий момент состоит в том, что причинные линии, которые дают нам возможность осознавать разнообразие объектов, хотя везде и есть такие линии, склонны иссыхать, подобно рекам в песке. Вот почему мы не всегда все воспринимаем.

Я не претендую на то, что вышеизложенная теория может быть доказана. Я удовлетворяюсь тем, что, по-

добно теориям физики, она не может быть опровергнута и дает ответ на многие проблемы, которые теоретики прошлого нашли заводящими в тупик» (189, стр. 26, 27).

Этот крайний скептицизм несколько умеряется лишь признанием некоторых «постулатов научного вывода», которые составляют рабочие принципы науки. Эти постулаты — постулаты квазипостоянства, независимых причинных линий, пространственно-временной непрерывности в причинных линиях, структурный постулат и постулат аналогии (см. 72, часть 6) — являются внеопытными и внелогическими. Они — обобщение и выяснение той вненаучной «метафизики здравого смысла», на которую опирается человек в своей деятельности. «Каждый из этих постулатов утверждает, что нечто происходит часто, хотя и не всегда; каждый, следовательно, оправдывает в каком-либо частном случае рациональное ожидание, которому не хватает полной достоверности... Все эти постулаты, взятые вместе, предназначаются для создания предварительной вероятности, необходимой для оправдания индуктивных обобщений» (72, стр. 521).

«Постулаты научного вывода» — это попытка решить извечную философскую проблему происхождения всеобщего и достоверного научного знания. Рассел решал ее в *скептическом* духе: «...все человеческое знание недостоверно, неточно, частично» (72, стр. 540). Но в то же время он отдает в них дань «реалистической» традиции, оправдывающей выведение законов из совокупности опытных данных признанием независимости «физического мира» от нашего сознания и факта приспособления живых организмов к окружающей среде, выступающего фактором уточнения знания. Он не делает, правда, сколько-нибудь далеко идущих выводов из этой традиции.

Но уже сказанное заставляет признать, что развитие взглядов Рассела, одного из инициаторов неопозитивизма, уклонилось от намеченной им же самим программы. Следующий за логическим атомизмом этап развития современного позитивизма связан с *логическим позитивизмом*.

ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ

Логический позитивизм пришел в Англию в виде уже сложившегося течения. Венский кружок, в котором он зародился, возник в двадцатых годах нашего века при кафедре философии эмпирических наук Венского университета. После «аншлюса» — насильственного присоединения Австрии к нацистской Германии — кружок прекратил свое существование, а его члены эмигрировали в США, Англию и другие страны, распространяя там идеи логического позитивизма. В англоязычных странах они встретили благодатные условия для своей деятельности.

Причиной тому была, с одной стороны, та подготовка к восприятию идей неопозитивизма, которую уже провели там Рассел, Мур и Витгенштейн, продолжавшие в свою очередь британскую эмпирическую традицию. С другой стороны, Венский кружок продолжил в новых условиях философскую линию, намеченную Э. Махом, авторитет которого в Англии и США был достаточно высок, в частности благодаря прагматизму и неореализму, выступившим в известном смысле пропагандистами важнейших его идей. Наконец, логический позитивизм оказался весьма удобным идейным образованием, распространяя от имени «науки» мировоззренческий скептицизм и в то же время отстаивая «автономию» научного знания в отношении к философии.

Вслед за Расселом и Витгенштейном логический позитивизм понимает философию как логический анализ языка науки. Но если в логическом атомизме Рассела —

Витгенштейна основное внимание уделялось языку как формальному образованию, комбинации знаков, составляющей систему универсальной логики, то главное для логического позитивизма — исследование репрезентативной функции языка (значения языковых знаков) и форм репрезентации понятий в языке, т. е. способа комбинирования знаков, синтаксических правил языка («словарь» и «грамматика» языка науки). Естественно, что логический позитивизм был вынужден отказаться от некоторых ведущих тезисов Рассела и Витгенштейна. И прежде всего — от утверждения Витгенштейна, что структура языка только «показывает себя», но не может быть выражена в языке, имеющем значение. Уже Карнап в своей книге «Логический синтаксис языка» (1934) занял новую позицию: поскольку нет единого, «идеального» логического языка, определение осмысленности или неосмысленности, тавтологичности или нетавтологичности зависит от того, какой язык мы в данном случае приняли. Выбор же языка совершенно произволен: «В логике нет морали...»

Отказ от идеального языка привел логический позитивизм к отрицанию онтологии «логического атомизма» и к усилению «антиметафизической» тенденции в неопозитивизме. Эта тенденция, возобладавшая уже у Витгенштейна, преобразуется в жесткую и догматическую установку *принципа верификации*.

В Венском кружке было выдвинуто мнение, что все научные предложения могут быть разделены на два класса: (1) предложения, сводящиеся к тавтологии и относящиеся к логико-математической сфере, — аналитические, *логические* истины и (2) предложения, сводящиеся к эмпирическим фактам и относящиеся к сфере конкретных наук, — *фактические* истины. Только эти два типа предложений могут фигурировать в научном знании; но если предложения о фактах являются осмысленными, то логические предложения не имеют предметного содержания (*sinnleer*). Они — часть символизма.

Все же остальные предложения, которые могут встретиться в языке, еще не проясненном логическим анализом, или абсурдны, бессмысленны (*unsinnig, nonsensical*), или научно неосмысленны (*sinnlos, meaningless*). Бессмысленны предложения, составленные в нарушение логико-синтаксических правил; научно неосмысленны «метафизические», т. е. философские, предложения, которые

содержат научно неосмысленные термины типа «абсолют», «принцип», «материя», «дух» и не могут быть сведены ни к тавтологии, ни к чувственно воспринимаемому факту. Поэтому научная осмысленность предложения тождественна его проверяемости, а значение — способу проверки (верификации).

Таким образом, принцип верификации оказывается одновременно критерием истинности предложения, принципом выявления значения и принципом «демаркации» (разграничения) эмпирических (научных) и «метафизических» предложений.

Однако строгое проведение принципа верификации оказалось невозможным. Не допускают чувственной верификации *общие* предложения, поскольку они не могут быть актуально подтверждены конечным числом актов опыта; не допускают актуальной проверки предложения о прошлом и будущем, как и о фактах, недоступных в настоящее время наблюдению. Они должны, следовательно, быть изъяты из научного оборота. Но ведь тем самым пришлось бы устранить из науки предложения, выражающие ее законы, а вместе с ними — еще значительную долю предложений, в научности которых никому не приходило в голову сомневаться. Выход логический позитивизм искал в объявлении законов природы «гипотезами», тогда как принцип верификации «ослаблялся», преобразовывался в «принцип верифицируемости», *возможной* проверяемости.

Однако верификация как единичный акт опыта, долженствующий осуществить проверку предложения, подрывает концепцию эмпиризма вообще, так как проверенное предложение сразу же после проверки утрачивает смысл и подлежит новой проверке, и так *ad infinitum*. Как можно в таком случае представить себе «эмпирический базис» науки, т. е. совокупность эмпирических предложений, на которых она основывается? Эта трудность породила длительный спор о природе «протокольных предложений» как исходных предложений эмпирического знания, фиксирующих факты. Вопрос этот так и не был разрешен.

Наконец, сомнению был подвергнут сам принцип верификации: он явно не тавтология, но он и не опытное предложение. Следовательно, он — «метафизическое», научно неосмысленное предложение, подлежащее устрани-

нию из научного языка и «научной философии», каковую объявил себя логический позитивизм. Логические позитивисты нашли выход, объявив принцип верификации «трюизмом», т. е. общепринятым положением, не содержащим в себе чего-либо теоретически важного... Но это была очевидная увертка: если в качестве простейшего приема проверки суждения о факте его еще можно назвать трюизмом, то как критерий осмысленности и демаркационный принцип — это явная теория. К тому же в классификации научных суждений, предложенной логическим позитивизмом, «трюизмы» не предусмотрены*.

Таково было положение логического позитивизма, когда его идеи проникают в Англию и становятся важным элементом британской философской жизни.

1. ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ А. Ж. АЙЕРА

*«Устранение
метафизики»*

Логический позитивизм в Англии с самого начала отличался от континентального неопозитивизма своей расплывчатостью, недовольностью, уклончивостью, отличавшими его от догматизма и доктринерства Венского кружка. В то же время, выступив на арену философской деятельности тогда, когда Венский кружок, столкнувшись с непреодолимыми гносеологическими трудностями, переживал период мучительного пересмотра своих позиций, осуществляя переход от логического позитивизма к позитивизму семантического типа, его английские сторонники приступают к делу, не считаясь с этими трудностями, со всем рвением неопитов.

Альфред Жюль Айер (р. 1910) издал свою первую книгу «Язык, истина и логика» в 1936 г., будучи еще совсем молодым человеком и начинающим философом. Чуждаясь чисто логической проблематики, связанной в особенности с работами Карнапа**, он излагает неопозитивистские решения без характерных для континен-

* См. подробнее в нашей работе 18, гл. 7, § 2.

** Характерно в этой связи, что английский логический позитивизм не сделал сколько-нибудь существенного вклада в логику. Если Карнап и другие представители Венского кружка широко известны как люди, прокладывающие новые пути в логике и логической семантике, то достижения в этой области английских неопозитивистов весьма скромны.

тального неопозитивизма технических усложнений, а потому весьма доступно. Идеи логического позитивизма были введены Айером в русло традиционного английского эмпиризма и феноменализма, восходящего к Беркли и Юму, а дальнейшее его философское развитие характеризовалось тенденцией к усилению этих традиционных элементов и в определенной степени возвратом к психологизму.

В своей первой книге, совершенно в духе Венского кружка, Айер начинает с «устранения метафизики» посредством применения принципа верификации. Однако, зная о тех затруднениях, которые с ним связаны, он вносит уточнения в его формулировку, различая «сильный» и «слабый» принципы верификации. «Высказывание считается верифицируемым в сильном смысле термина, — пишет он, — только и если только его истинность может быть решающим образом установлена на опыте. Но оно верифицируемо, в слабом смысле, если опыт может сделать его вероятным» (105, стр. 37). Но «сильный» принцип верификации несостоятелен: ведь «решающим образом» установить истинность суждений, выражающих закон (типа «мышьяк ядовит», «тела расширяются при нагревании» и т. д.), невозможно. Невозможна и «фальсификация» данных суждений, о которой писал К. Поппер, «ибо когда мы принимаем определенные наблюдения как доказательство того, что данная гипотеза ложна, мы предполагаем существование некоторых условий. И хотя в любом данном случае чрезвычайно невероятно, чтобы это допущение было ложно, логически это не невозможно» (105, стр. 38).

Поэтому остается принять верификацию в «слабом» смысле, причем в новой формулировке: «...признаком подлинного фактического высказывания является не то, что оно должно быть эквивалентно некоторому опытному высказыванию или какому-либо конечному числу опытных высказываний, но просто то, что из него, в конъюнкции с определенными иными посылками, могут быть выведены некоторые опытные высказывания, не дедуцируемые из одних только этих иных посылок» (105, стр. 38—39) *.

* Аналогичную формулировку принципа верификации дал Р. Карнап в своей книге «Философия и логический синтаксис» (1935),

Это утверждение, будучи достаточно широким, говорит Айер, не исключает значимости общих высказываний и высказываний о прошлом. Однако оно исключает действительно «метафизические» утверждения, т. е. предложения, которые претендуют на то, чтобы выражать полнотное знание, не являясь, однако, ни тавтологиями, ни эмпирическими предложениями, говорящими о фактах.

Надо сказать, однако, что новая формулировка принципа верификации не может быть признана удачной. Усложнение, введенное Айером, приводит к кругу в определении, поскольку фактическое высказывание определяется в ней через (выводимое из него) опытное предложение. К тому же опытный характер этого опытного предложения должен быть доказан с помощью того же принципа верификации, т. е. выводением из него нового опытного предложения, и так *ad infinitum*, если только мы не придем в конце концов к непосредственно проверяемому предложению. Таким образом, и здесь мы встречаемся с крайне узким пониманием науки как фиксации непосредственного чувственного опыта, наблюдения. Но ведь действительное развитие науки включает в себя еще и практику (прежде всего в форме эксперимента), несводимую к ощущению и представляющую собою непосредственное взаимодействие с реальным миром. Именно она выступает в конечном счете как критерий объективности нашего знания и его истинности.

Но что же отвергает Айер с помощью своего принципа верификации? «Метафизические» высказывания — это основные мировоззренческие положения философии, в которых выражается ответ на коренные ее проблемы. Таковы, по Айеру, проблема реальности опыта («мир чувственного опыта реален» — «он нереален»); проблема единства мира («реальность есть единая субстанция» — «реальность есть множество субстанций»); проблема при-

различив прямую и косвенную верификацию. Последняя подразумевает непосредственную верификацию выводного высказывания. Ход верификации здесь таков: на основе уже известного и верифицированного закона делается предсказание, создаются требуемые условия и предсказание верифицируется (см. 95, стр. 210—211). Айер вводит различение прямой и косвенной верификации, уточняя за этот счет свою формулировку принципа верификации, только в 1946 г., в предисловии ко второму изданию «Языка, истины и логики» (см. 105, стр. 13).

роды «истинной реальности», отличной от данных опыта, и т. д. «Мы можем, следовательно, определить метафизическое предложение как предложение, которое имеет назначением выразить подлинное высказывание, но на деле не выражает ни тавтологии, ни эмпирической гипотезы. Поскольку же тавтологии и эмпирические гипотезы образуют весь класс значимых высказываний, мы вправе заключить, что все метафизические утверждения бессмысленны» (105, стр. 41).

Но действительно ли бессмысленны анализируемые Айером проблемы и их решения? Смысл предложения «мир чувственного опыта нереален» просто неясен. Это очевидно из изложения проблемы нашим философом, который постоянно переходит при анализе данного предложения от «мира чувственного опыта» к «миру, раскрываемому чувственным опытом», что далеко не одно и то же. Когда же мы сформулируем проблему так, как ставит ее в конце концов сам Айер, в форме: «тот, кто осуждает чувственный мир как мир простой видимости, противоположный реальности...», она явно проясняется, превращаясь в вопрос о том, отличны ли показания наших органов чувств от действительности. Для решения этого вопроса в простейших случаях уже достаточно прибегнуть к вполне эмпирическим процедурам, описанным в учебниках физиологии и психологии. Общий принцип их — проверка показания органов чувств при помощи других органов и приборов. На основе этих фактов делается *философский* вывод о возможности адекватного познания действительного мира средствами, имеющимися в распоряжении человека, как естественными, так и искусственными, и ставится задача совершенствования этих средств. Что же касается установки Айера, то с ее помощью логический позитивист *запрещает* сопоставление ощущения с действительностью, исходя из той догмы субъективного идеализма, что действительность нам не дана непосредственно, и потому сравнивать ее с ощущениями невозможно...

Проблема единства мира также не относится к числу «бессмысленных». Можно, конечно, формулировать бессмысленные решения этой проблемы, «априори» утверждая единство или множественность бытия. Но она может и должна решаться *научно*. Так и ставил ее Энгельс, писавший, что «действительное единство мира состоит

в его материальности, а эта последняя доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания» (1, т. 20, стр. 43). Тезис Энгельса опирается, в частности, на учение физики и химии о том, что все природные образования состоят из материальных частиц, входящих в единую систему элементов; на теорию развития, показывающую, что живое возникает из неживого, что жизнь и сознание не самостоятельные субстанции, а свойства и функции организованной материи, и т. д. Это, конечно, *философская гипотеза*, получающая все больше и больше подтверждений со стороны естествознания и в свою очередь правильно ориентирующая последнее в его изысканиях. Идеалистическая же гипотеза, исходящая из наличия сверхприродных идеальных сил, вытесняется из одного убежища за другим, тогда как ориентирующиеся на нее естествоиспытатели могут рассчитывать на успех в своей научной деятельности лишь ценою фактического отказа от идеалистического мирозерцания.

Таким образом, можно спорить по поводу правомерности философских обобщений, производимых материалистом, обосновывающим материальное единство мира, можно оспаривать их достоверность, но когда философ *уклоняется* от спора по существу, объявляя мысли противника эмпирически неverifiedируемыми, а потому «метафизическими» и подлежащими устранению из науки, он выявляет лишь свою неуверенность в собственных аргументах.

Но в таком случае, возразит неопозитивист, вы, во-первых, подменяете философию обобщением естествознания, т. е. хотя и обобщенным, но все же естествознанием; во-вторых, ликвидируете традиционное определение философии как априорной дисциплины. На первое возражение следует ответить, что философия качественно отлична от естествознания именно тем, что она выходит за пределы каждой отдельной науки, представляя собою *синтез* результатов естественных и общественных наук, который всегда дает нечто новое, несводимое к исходным данным. Она есть поэтому «метанаука», исследующая основания научного познания, те категории, которыми пользуются отдельные науки, сами не исследуя их. Таковы категории причинности, закона, качества и количества, материи, движения и т. д. По поводу второго воз-

ражения скажем, что далеко не все философы истолковывали философию как априорную дисциплину. Весь материализм, в частности, отвергал априорное знание, видя в нем выражение идеалистического взгляда на познание и реальность. Ныне с полной уверенностью можно утверждать, что нет априорного знания в *абсолютном* смысле; если кто-либо ведет речь об априорности, то всегда следует спросить его: «В какой системе?» И философию можно назвать «априорной» дисциплиной только в одном смысле: ее положения принимаются частной наукой — до поры до времени — в качестве исходных, непроверяемых аксиом. Они «априорны» в конкретно-научной системе. Но они не априорны в системе философии, выступая обобщением и гносеологическим и мировоззренческим закреплением предшествующего опыта, практики познания и преобразования мира. С развитием познания и практики изменяются и сами эти категории.

Отметим, кстати, что Айер, как и все логические позитивисты, понимает априорное знание как знание *аналитическое*, т. е. тавтологическое. Но это положение устарело и не отвечает истине. Исследования Куайна, Штегмюллера, Карнапа, Е. Л. Смирновой и других авторов показали, что деление суждений на аналитические и синтетические «носит относительный характер, т. е. определенное суждение будет аналитическим или синтетическим лишь относительно данной языковой системы. О суждении, взятом вне той или иной семантической системы, бессмысленно спрашивать, аналитическое оно или синтетическое» (88, стр. 361—362). Поэтому понятие аналитического вовсе не совпадает с понятием логически истинного, тавтологического. Более того, поскольку нет суждений, аналитических независимо от структуры и правил языка, нельзя понимать логические истины как такие, которые не несут никакой информации о действительности. Аналитическое знание — это «накопленное» знание о мире, закрепленное в определенной языковой системе посредством ее структуры и постулатов» (88, стр. 361).

Критикуя «метафизику», современный позитивизм ухватывается за действительно абсурдные с точки зрения «здравого смысла» логически парадоксальные утверждения современного идеализма типа «абсолют вступает в эволюцию и прогресс, но сам по себе не способен к ним» (Брэдли). Но и здесь мы встречаемся с известным

упрощением. Во-первых, данное высказывание Брэдли парадоксально: «абсолют» — это то, что не находится ни в каких отношениях с чем-либо. Поэтому высказать что-либо о нем невозможно; это означало бы, что абсолют вступил с нами в некоторое отношение и перестал быть абсолютным. Именно здесь, а не в неверифицируемости источник ошибочности (а не бессмысленности) понятия «абсолют». Во-вторых, анализ данного понятия раскрывает его социальное и гносеологическое содержание, и оно оказывается далеко не неосмысленным: в нем фиксируются вполне осмысленные социальные устремления и гносеологические абсолютизации. Следовательно, концепция «абсолюта» *ложна*, а не просто научно неосмысленна. Айер же видит здесь только проявление эмоционального или эстетического содержания «метафизических» утверждений.

Айер о функции философии

Философ не должен, по мнению Айера, заниматься выдвиганием априорных «основных начал», исходя из которых можно претендовать на разработку дедуктивной системы философских принципов. Если видеть в этом утверждении только критику философии как «науки наук», якобы независимой от научного знания, то Айер был бы прав. Но он не замечает, что «философов толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности» (1, т. 21, стр. 285). Над ним тяготеет старая позитивистская иллюзия, будто развитие конкретных наук приводит к тому, что для философии не остается места под солнцем. Поэтому-то он и заявляет, что функция философии «целиком критична» и что философ должен ограничиться «прояснением» и «анализом».

Но отсюда рождается логико-лингвистический подход к философии. «Философ, — утверждает Айер, — не интересуется непосредственно физическими свойствами вещей. Он имеет дело только с тем способом, каким мы говорим о них» (105, стр. 57). Следовательно, философия имеет дело с языком, а точнее — с логическим языком. Поскольку она имеет дело с формальными следствиями наших определений, «философия есть отдел логики. Ибо... характерная черта чисто логического исследова-

ния состоит в том, что оно имеет дело с формальными следствиями наших определений, а не с эмпирическими фактами» (105, стр. 57). Но может быть, тогда философия просто должна уступить свое место логике и лингвистике, уже ставшими столь же самостоятельными науками, как физика или математика?

Надо сказать, что Айер не вполне последователен в своих определениях. Если понимать философию как дисциплину, положения которой «чисто лингвистичны», то «философским анализом» был бы *лингвистический*, а не логический. Этого шага Айер еще не сделал. Но он гораздо более последовательно, чем сторонники доктрины Венского кружка, возводит «метафизические» высказывания к лингвистическим ошибкам. Так, думает Айер, непонимание истинной функции философии часто связано с тем, что проблему всеобщего и особенного выдают за эмпирическую проблему, тогда как она относится только к языку. Например, предложение «Отношения суть не особенное, а общее» (*relations are not particulars but universals*) отождествляют с предложением типа «Армяне не магометане, а христиане». Но второе предложение — эмпирическая гипотеза, относящаяся к религиозной практике определенной группы людей, тогда как первое «передает тот факт, что символы отношений, по определению, принадлежат к классу символов, обозначающих свойства, а не к классу символов, обозначающих вещи» (105, стр. 58). Из этого смешения фактического и лингвистического (логического) вопросов и рождаются дискуссии, заводящие в тупик споров «реалистов» и «идеалистов».

Однако ограничение Айером задач философского исследования логическим (лингвистическим) анализом приводит к тому, что на деле снимается *философский* вопрос о происхождении и гносеологическом основании принятого символизма. И если вопрос о самом символизме (к какому классу символов принадлежат те или иные символы) решает логика (или лингвистика), то вопрос об основаниях выбора именно такого символизма решает философия. В частности, рассмотренный Айером символизм основан на том, что существуют вещи (особенное) и их свойства и отношения, которые могут принадлежать не одной вещи, а и классам вещей. Это и есть тот «эмпирический базис», в силу которого материализм утвер-

ждает, что нет отношений (общего) отдельно и наряду с относящимися вещами. В этом и состоит объективное содержание утверждения, что отношения — не особенное, а всеобщее.

*Природа
философского анализа*

Приведенный пример отражает понимание Айером позитивной функции философии — философского анализа «категориальных понятий» (categorial concepts), которые управляют нашим мышлением. В данном случае Айер сводит категории особенного и всеобщего к символам (кванторам существования и общности) математической логики, не имеющим якобы отношения к действительности, к эмпирическим вопросам. В других случаях — если речь не идет о «метафизических» предложениях, подлежащих устранению, — анализ будет состоять в сведении предложения к эмпирически верифицируемому его выражению. Таким образом, философский анализ состоит, по Айеру, в переводе одних предложений в другие, строго эквивалентные им, в которые не входят ни исходные термины, ни их синонимы, но которые настолько ясны, что очевидна их аналитичность или эмпиричность. В результате мы получаем «работающее определение» (definition in use) исходных терминов, позволяющее усовершенствовать наше понимание того, о чем мы говорим. В качестве примера Айер указывает на использование Расселом теории дескрипций (см. выше, гл. 5, § 1).

Главное в анализе языка, считает Айер, — это устранение двусмысленных символов, тождественных по своей устной или письменной форме, но имеющих различный смысл. Так, предложения «он (есть) автор этой книги» и «кошка (есть) млекопитающее» содержат связку «есть», обладающую в первом из них одним смыслом (эквивалентность), а во втором — другим (включение в класс).

Пока здесь нет еще ничего нового по сравнению с тем, что писал по этому поводу Рассел. Но дальше Айер принимает следующее. Символ, говорит он, составлен из знаков, тождественных по своей чувственной форме и по значению. Он не система знаков как чувственных содержаний, ибо нельзя сказать, что знаки суть части символа в том смысле, в каком рука есть часть тела. Символы, следовательно, — это *логические конструкции*, составленные из чувственных содержаний в том смысле, что если

мы имеем символ *e*, составленный из чувственных содержаний *b, c, d...n*, то любое предложение, содержащее *e*, может быть переведено в предложения, не содержащие *e*, но содержащие *b, c, d...n*. Так, английское государство — логическая конструкция из индивидуальных людей, стол — логическая конструкция из некоторого числа «чувственных содержаний» или «чувственных данных» и т. д. (см. 105, стр. 63—64).

Таким образом, «отказываясь» признать материальный объект «комплексом ощущений», как то делал старый субъективный идеализм берклианского или махистского толка, Айер объявляет его «логической конструкцией» из тех же самых ощущений, только провозглашенных «чувственными содержаниями». И хотя Айер «против» всякой метафизики, хотя логическая конструкция — дело «чисто языковое», субъективно-идеалистическое происхождение его «философского анализа» дает о себе знать весьма отчетливо. Если нельзя дать ответа, как считают все неопозитивисты, на «метафизический» вопрос о природе материальных объектов, а все высказывания о них необходимо переводить в термины «чувственных содержаний», т. е. тех же ощущений, то оказывается, что единственно доступный нам способ рассмотрения мира — это рассмотрение его как «логической конструкции» из «чувственных содержаний». Поскольку же сами эти «чувственные содержания» выступают перед нами в форме *высказывания* о них, мы не можем выйти не только за пределы наших ощущений — об этом говорили еще субъективные идеалисты прошлого, — но и за пределы наших *высказываний* об ощущениях. Язык и словесные конвенции оказываются границами нашего познания: нам никогда не удастся «целиком выйти за рамки языка и с этой выгодной позиции рассматривать мир для того, чтобы понять, какая система лучше всего описывает его» (5, стр. 103).

*Логический
позитивизм
как феноменализм*

Однако вопреки этому своему утверждению Айер приходит к выводу, что лучше всего описывает «мир» именно *феноменалистический* язык, основанный на терминологии, связанной с «чувственными данными» (*sense-data*). Эта точка зрения развита им в работе «Основания эмпирического знания» (1940). В этой книге Айер принял все центральные положения британского субъективно-идеалистического эмпиризма XVIII—

XIX вв., выразив их, однако, в лингвистической терминологии. Его исходный пункт состоит в том, что мы воспринимаем не материальные объекты, но «чувственные данные». Однако это утверждение не «метафизическое» и не «фактическое», а *лингвистическое*: вопрос о том, воспринимаем ли мы материальный объект или «чувственное данное», есть вопрос *языка*, а не факта. Различие состоит лишь в том, на каком языке удобнее выразить определенные факты.

Так, формулируя два исходных по форме предложения: (1) «Я воспринимаю не золотые соверены, а банкноты» и (2) «Я воспринимаю не материальные вещи, а чувственные данные», мы, по Айеру, в случае (1) утверждаем действительное положение вещей, тогда как в случае (2) нечто такое, что совершенно безразлично для природы нашего опыта. Предложение (2) есть лишь основное правило «языка чувственных данных» (*sense-data language*), заставляющее нас переводить все высказывания об объектах в высказывания о чувственных данных. Так, предложение «А воспринимает вещь М, имеющую свойство Х», должно быть переведено в форму «А воспринимает чувственное данное С, которое имеет свойство Х и принадлежит М» (см. 104, стр. 58) *.

Это «нейтральное» понимание феноменистического способа выражения заставляет Айера принять тезис Беркли: «существовать — значит быть воспринимаемым». Он только принимает «лингвистическую» форму: «Критерий, по которому мы определяем, что материальная вещь существует, состоит в истинности различных гипотетических высказываний, утверждающих, что если будут выполнены определенные условия, то мы воспримем ее» (104, стр. 67). Согласно этому, «основа того, что я считаю правильным взглядом по этому вопросу, была дана Джоном Стюартом Миллем, когда он говорил о физических телах как «постоянных возможностях ощущений»» (104, стр. 244).

Но в чем же причина предпочтительности «языка чувственных данных» по сравнению с «языком материальных объектов»? Да именно в том, что, согласно Айеру,

* По сути дела это то же самое, что различаемые Р. Карнапом материальный и формальный модусы речи (см. 18, стр. 220—222; 49, стр. 210—212).

только первый свободен от фактических ошибок, поскольку мы непосредственно обладаем «чувственными данными»; только он описывает «непосредственный опыт», тогда как поведение и само существование материальных вещей еще должно быть выведено из соответствующих чувственных данных; наконец, только он может выражать «непосредственно верифицируемые» фактические предложения, т. е. подвергаться чувственной верификации. Несмотря на все свои уверения в противном, Айер избирает, таким образом, «язык чувственных данных» на основе гносеологических соображений, обусловленных принятием им субъективно-идеалистической теории познания. «Поправки» же к юмизму или берклианству, вводимые им, имеют уже здесь второстепенное значение.

Можно сказать, что в «Основаниях эмпирического знания» Айер стоит на четко выраженных позициях феноменализма. Они характеризуются возвращением к берклианско-юмистско-миллевской традиции в теории познания и в то же время отказом от некоторых крайностей неопозитивистского формализма. Айер резко и справедливо критикует Р. Карнапа, попытавшегося в «Логическом синтаксисе языка» и «Единстве науки» (1938) свести истинность предложения к формальной возможности включить его в данную систему языка. Неинтерпретированная система, настаивает Айер, вовсе не является «языком» в обычном смысле слова. «Для того чтобы она стала языком, необходимо, чтобы по меньшей мере некоторые из выражений, которые она содержит, приобрели значение. А это осуществляется с помощью метода ostensive определения (ostensive definition), т. е. путем корреляции этих выражений не с другими выражениями, но с тем, что действительно наблюдается» (104, стр. 88). Как известно, Р. Карнап нашел выход из трудностей, выросших из сведения философии к синтаксису в обращении к логической семантике (см. 18, стр. 223—224). Айер стоит ближе к «лингвистической философии» в ее английском варианте.

Сделав в «Основаниях эмпирического знания» вывод о том, что в науке приемлем только «язык чувственных данных», т. е. язык феноменалиста, Айер вовсе не собирался отказываться от признания существования

*Проф. Айер
попадает в тупик*

материальных вещей. Однако он утверждал, что существование материальных вещей не может быть обосновано столь окончательно, как существование чувственных данных. «...В то время как ситуация, которая непосредственно устанавливает существование чувственных данных, осуществляет это решающим образом (conclusively), нет таких ситуаций, которые могли бы решающим образом установить существование материальной вещи» (104, стр. 230). Ничего не говорит, по Айеру, и тот факт, что люди обычно используют «язык материальных вещей». Но здесь-то и лежит корень проблемы. Дело в том, что Айер в несколько иной форме отстаивает ту мысль Беркли, что можно мыслить, как ученые, а говорить, как толпа. Однако «толпа» не случайно мыслит и высказывается в терминах материальных объектов: миллиарды раз повторяющаяся практика утвердила ее в этом обычае, неопровержимо доказав, что мы едим и пьем пищу и воду, а не «чувственные данные»; назначаем свидание любимой женщине и обнимаем ее, а не свои «чувственные данные», приходя на это свидание... Пренебрегать опытом человечества, закрепленным в этом словоупотреблении, по меньшей мере неосмотрительно.

Однако феноменалистические выводы Айера вскоре были им же самим поставлены под сомнение. Оказалось, что «язык чувственных данных» вовсе не исключает ошибок и вовсе не так идеален, как показалось ему вначале. «...Поэтому представляется, что программа феноменализма не может быть выполнена. Утверждения о физических объектах непереводимы в общем и целом в утверждения о чувственных данных... Прежде допускалось, что, поскольку утверждения о физических объектах могут быть верифицированы или фальсифицированы только с помощью чувственных данных, они должны быть как-то сводимы к утверждениям о чувственных данных. Сделать такое допущение естественно, но сейчас я думаю, что оно ложно. Здесь налицо параллель с научными теориями, которые относятся к таким вещам, как атомарные частицы или бессознательные душевные состояния. Наличную стоимость таких теорий следует искать в утверждениях более низкого уровня, от истинности или ложности которых зависит их ценность; в то же время утверждения такой теории — это не просто иная формулировка этих утверждений более низкого уровня. В этом смысле я пред-

полагаю, что утверждения о физических объектах теоретичны относительно утверждений о чувственных данных. Отношения между ними не строго дедуктивны; сказать же, что они индуктивны — значит оставить их точную природу подлежащей объяснению» (122, стр. 235—236, стр. 107, 129).

Эта обширная выдержка весьма показательна: она говорит о том, что Айер вынужден признать крайнюю недостаточность принципа верификации и несостоятельность феноменализма в кардинальном вопросе о соотношении эмпирического и теоретического знания (см. анализ этой проблемы в 90). Вместе с тем отсюда следует вывод о том, что теоретические утверждения, базируясь на показаниях органов чувств человека, в то же время выходят за пределы чувственной очевидности, поскольку они связывают нас с внешним миром. Физические же вещи не могут более рассматриваться в качестве «логических конструкций»: они реальны по меньшей мере в том смысле, что предложения, которые подразумевают или утверждают их существование, «очень часто бывают истинны» (107, стр. 132).

Принцип верификации оказался несостоятельным и в качестве определителя значения употребляемых нами слов и предложений. В докладе на XII Международном философском конгрессе (1958) Айер подверг критическому анализу существующие теории значения, придя к скептическому заключению, что «в природе, по-видимому, не существует ничего, с чем можно было бы идентифицировать смысл слов» (106, стр. 145). Разорвав мышление и язык, язык и объекты, Айер воздвигает непроходимое препятствие между познающим и познаваемым. Желая, чтобы слова имели смысл, он в то же время отрицает связь слов с материальными объектами. Отвергнув и неопозитивистскую теорию значения, согласно которой смысл слов определяется формальными отношениями между ними, Айер принимает бихевиористскую концепцию: смысл слова определяется тем поведением, которое оно вызывает. Однако реакция человека на слово может быть весьма различной, ибо она зависит от того, верит ли человек в истинность того, что обозначается словом. Поэтому смысл зависит от *веры*: смысл предложения определяется тем поведением, к которому склонен субъект, если он верит в данное предложение. Однако это

настолько неопределенно, что Айер вынужден признать: «Можно считать слабостью нашей позиции, что мы не обладаем лучшей теорией» (106, стр. 153).

Таким образом, принцип верификации обнаружил полную несостоятельность как критерий научности эмпирического предложения и как критерий значения. В докладе на XIV Международном философском конгрессе (1968) Айер уже сводит принцип верификации к совершенно тривиальному требованию, чтобы научная гипотеза «нетривиально фигурировала в теории, которая, взятая как целое, была открыта для подтверждения» (96, т. I, стр. 539). Дополняющий его «принцип фальсификации», или опровергаемости, рассматривавшийся как более четкий критерий разделения «метафизических» и эмпирических предложений, также сводится к утверждению, что «научная гипотеза такова, что она должна нетривиально фигурировать в теории, которая, взятая как целое, такова, что истинность определенных утверждений наблюдения рассматривалась бы как достаточное основание для ее отвержения» (там же). Однако ценность так определенных принципов верификации и фальсификации весьма невелика. Во-первых, они не имеют прескриптивной ценности, т. е. не могут рассматриваться как предписания, а модифицируются в зависимости от требований принятой научной практики. Во-вторых, они не могут предписывать чего-либо и относительно мировоззренческих обобщений.

Так, пишет Айер, научная ценность физики покоится на том, что она делает точные предсказания, которые оправдываются. Но есть теории, которые не делают предсказаний, претендуя в то же время на объяснительную ценность. Сторонник религиозной теории может утверждать, что его доктрина объясняет мир или некоторые его аспекты, так что иначе мир не был бы понятен нам. «Что можем мы ответить тому, кто занимает такую позицию? Мы можем сказать, что его понятие понятности (intelligibility) нам непонятно; мы можем сказать, что у него нет объективного правила для определения, что составляет объяснение в его смысле... Он же продолжал бы доказывать, что мы только отрицаем его взгляд, не опровергая его. Но тогда становится ясно, что нет достаточно общего основания для того, чтобы опровержение было возможным. Без достаточной степени согласия по во-

просу об истине и условиях познания аргументация не может осуществляться» (96, т. I, стр. 540—541).

И Айер делает верный вывод, что проблема критерия научности предложения переносится тогда в сферу анализа природы научного объяснения. А это открывает огромную область работы для философа, который «может иметь иные проблемы, чем те, которые встают перед действующим ученым» (96, т. I, стр. 541). Таковы, например, проблема индукции, проблема операционализма и т. д. Однако, набрасывая положительное решение этих проблем, Айер специально подчеркивает, что это проблемы, нимало не волнующие самого ученого, который удовлетворяется успехом своей научной практики и нисколько не заботится о ее философских основаниях.

По сути дела Айер возвращается здесь к теме, развитой им в (5), где он писал, что от философских проблем ученых отвращает «скептический аспект» этих проблем, свидетельствующий о «чисто академическом» их характере (см. 5, стр. 100). Но ведь это — аспект *неопозитивистского решения* этих философских проблем, не вызывающий интереса как раз потому, что логический позитивизм не пошел здесь ни на шаг дальше известных еще в XVII в. скептических выводов относительно недостоверности индуктивного знания (восходящих, впрочем, еще к Аристотелю). И кого ныне может заинтересовать навязчивое повторение утверждений, будто индукция не имеет под собою «никаких логических гарантий»? Но ведь дальше этого утверждения и нельзя пойти, если не отказаться от исходных гносеологических установок субъективно-идеалистического эмпиризма, форму которого представляет логический позитивизм Айера.

В работах Айера стала очевидной безвыходность того тупика, в который зашла философия логического позитивизма. Ее исходные принципы, казавшиеся вначале столь ясными и определенными, очевидными и радикальными, оказались нетерпимыми упрощениями*. Логический

* Айер понимает это. Однако он не отказался от принципов логического позитивизма в борьбе против чуждой ему философии, и прежде всего диалектического материализма. В статье (5) он использует против него обвинения в «бессодержательности», в «недостатке точности» и т. д. Законы диалектики представляются ему, следовательно, «метафизическими» утверждениями, не имеющими фактического содержания. Несостоятельность этих обвинений была убедитель-

анализ как решающая процедура этой философии не оправдал возложенных на него надежд. Встал вопрос об изменении не только общей ориентации способа анализа, но и *объекта* этого анализа — им стал анализ *обыденного языка*.

Но еще раньше, в рамках самого логического позитивизма, началось восстание против его основных идей, связанное с именем Карла Поппера.

2. КАРЛ ПОППЕР И КРИЗИС ЛОГИЧЕСКОГО ПОЗИТИВИЗМА

*Карл Поппер
и Венский кружок*

Карл Раймунд Поппер (р. 1902) занимает очень специфическое место в философии неопозитивизма. С одной стороны, он основывается на той же самой проблематике и исходит из тех же задач, которые ставил перед собою логический позитивизм. С другой — смысл своей деятельности он усматривал в опровержении логического позитивизма, видя в нем теорию, которая более полно устраняет метафизику, чем прежние антиметафизики. «Однако этими методами уничтожена не только метафизика, но точно так же и естествознание. Ибо законы природы не более сводимы к утверждениям наблюдения, чем метафизические изречения» (180, стр. 313). Отвергнув принцип верификации логического позитивизма, Поппер предложил «принцип фальсификации» в качестве критерия разграничения «метафизических» и эмпирических высказываний. «Согласно этому критерию, утверждения или системы утверждений сообщают информацию об эмпирическом мире, только если они способны придти в столкновение с опытом; или, более точно, только если они могут *систематически проверяться*, то есть, так сказать, если они могут быть подвергнуты... испытаниям, которые *могут* иметь результатом их опровержение» (180, стр. 313—314).

Уже отсюда видно, что «принцип фальсификации» (или, точнее, «принцип фальсифицируемости») прекрасно вписывается в теорию логического позитивизма, пред-

тельно показана И. В. Кузнецовым в статье «Нет! Философия — это наука», опубликованной в том же номере журнала «Вопросы философии».

ставляя собою по существу лишь негативный вариант принципа верификации: они логически эквивалентны, поскольку «фальсификация» (опровержение) есть верификация отрицания исследуемого предложения, и наоборот*. Принцип фальсификации вносит лишь то изменение в систему неопозитивизма, что «метафизическими» теперь оказываются не только те предложения, которые в принципе несопоставимы ни с какими фактами, но и те, которые совместимы с любыми фактами. «Теория, которую нельзя опровергнуть каким бы то ни было постижимым событием, ненаучна. Неопровержимость — не достоинство теории (как часто думают), но порок» (122, стр. 159). Однако это изменение не меняет неопозитивистского по существу характера принципа фальсифицируемости, и он охотно включается логическим позитивизмом в свою концепцию в качестве дополнения к принципу верификации. Однако принцип фальсифицируемости не только сталкивается со всеми теми трудностями, которые тяготеют над принципом верификации логического позитивизма, но и приводит к ряду антиномий, подрывающих значение как того, так и другого (см. 69, стр. 264—268).

Догматическое утверждение Поппером принципа фальсифицируемости как критерия научности теории не выдерживает критики с точки зрения действительных процедур научного исследования. Идеал дедуктивной теории, отстаиваемый Поппером, неосуществим в реальной

* Так, предложение «Все вороны черны» требует для своей верификации бесконечного числа актов проверки, тогда как опровергается оно обнаружением одной-единственной «белой вороны». Предложение же «Не все вороны черны» подтверждается обнаружением одной «белой вороны», тогда как его опровержение требует бесконечного числа наблюдений. Частные высказывания в свою очередь могут быть верифицированы, но не фальсифицированы. Так, гипотеза «В бесконечной Вселенной есть населенные разумными существами планеты, кроме Земли» будет верифицирована, если удастся найти хоть одну такую планету; фальсифицирована же она быть не может. В случае же единичного высказывания верифицируемость и фальсифицируемость эквивалентны. Это было убедительно показано Г. Райхенбахом (см. Erkenntnis, Bd. V, 1935, стр. 270—271). Убедившись в слабости своей позиции, Поппер, признав логическую симметричность верификации и фальсификации, выводил их асимметричность из функции принципа фальсифицируемости как критерия научности теории. Но это и есть та *ad hoc* (принятая для данного случая) гипотеза, использование которой Поппер считал совершенно недопустимым. Подробнее см. в нашей работе «Немецкая буржуазная философия после 1865 года» (18, стр. 223—238).

науке, поскольку он не допускает того расширения области фактического, которое характерно для экспериментальной науки. Предложенный им путь развития теории не позволяет осуществлять приращение новых знаний, ибо с этой точки зрения мы умеем лишь опровергать, а не утверждать. Но так ли это? Известно, что законы Кеплера «опровергались» наблюдением, обнаружившим, что движение планеты Уран не согласуется с предсказаниями, сделанными на основе этих законов. Но законы Кеплера не были отвергнуты. Предположили, что имеется другая планета, возмущающее воздействие которой объясняет нарушения. И эта планета, названная Нептуном, была обнаружена. «Так что законы Кеплера были «спасены», поскольку они не «запрещали» существование другой планеты, но допускали его» (см. 133, стр. 23). Таким образом, при обнаружении несоответствия ученый не отбрасывает достаточно обоснованный закон, но ищет факты, ответственные за его несоответствие. Или производит обобщение и уточнение закона, выступающего в таком случае как частный случай более общего.

Однако концепция Поппера с самого начала содержала элементы критики логического позитивизма и означала по существу его саморазложение. В «Логике исследования» (1935), вышедшей в английском переводе под названием «Логика научного открытия» (1959), он отстаивал ту точку зрения, что «проблема индукции» — проблема того, каким образом исследователь поднимается от единичных фактов к теории, — есть псевдопроблема. Тем самым он, хотя и не в принципе *, противопоставил свою доктрину логическому эмпиризму Венского кружка. Позитивная же концепция научного открытия, выдвинутая Поппером, означала признание интуитивизма: выдвижение теории (эмпирической гипотезы) есть неуловимый иррациональный психический процесс, не имеющий отношения к логике. Логика занимается лишь подтверждением (Bewährung, corroboration) гипотезы, т. е. выведением дедуктивно следствий данной гипотезы, подлежащих проверке.

* По мере видения в неопозитивизм семантического анализа проблема индукции, как и проблема чувственной верификации, отходит на второй план, и уже Р. Карнап по существу пришел к согласию с мыслью Поппера (см. 18, стр. 214—219). Мы видели выше, что и А. Айер считает проблему индукции псевдопроблемой.

Вместе с тем «логика научного исследования» Поппера содержала в себе зародыш новой, уже в принципе несовместимой с неопозитивизмом концепции научного знания. Она получила в конце 60-х годов форму «теории третьего мира».

*Предположения
и опровержения*

Покинув в 1937 году Австрию, Поппер до 1945 г. работал в Новой Зеландии, а с 1946 г. — в Лондонском университете. Его деятельность разветвлялась в двух направлениях: с одной стороны, он продолжил свои исследования в области «философии науки», с другой — в социологии, где он выступил с критикой марксизма, противопоставив ему буржуазно-либеральную доктрину «открытого общества». Об этом пойдет речь ниже. Пока же остановимся на первой стороне его деятельности.

К. Поппер мало изменяет свою исходную доктрину, внося лишь некоторые уточнения. Он по-прежнему настаивает на том, что индукция не может рассматриваться — ни в классической, ни в вероятностной ее формах — как значимая процедура открытия. Мы уже отмечали, что отрицание Поппером индукции «есть по существу парафраза *несводимости* индукции к дедукции, к идеалу «априорной» (в неопозитивистском смысле, т. е. аналитической, «тавтологической») системы знания. Полученные в результате индукции *нового* знания и представляются в этой связи «иррациональным» моментом познавательного процесса» (18, стр. 227). Поэтому Поппер переносит проблему получения нового знания в область эмпирической психологии, а гносеологический и логический анализ научного открытия отвергает. В результате он упускает возможность установления того, что «иррациональность» процесса открытия в своем реальном гносеологическом значении есть тот момент фантазии, отрыва от «непосредственно данного», который, по словам В. И. Ленина, имеет значение «и в самой строгой науке» (3, т. 29, стр. 330). Наконец, Поппер совершенно исключает из гносеологического анализа *практику*, которая является конечной основой всего познавательного процесса, в том числе и дедукции, и индукции.

В своих работах 40—50-х годов Поппер на место индукции ставит теорию «проб и ошибок — предположений и опровержений» (122, стр. 171). Место психологической теории индукции, принадлежащей Юму, занимает утвер-

ждение Поппера, что процесс открытия совершается не путем пассивного ожидания того, чтобы повторяющиеся процессы запечатлелись в нашем уме в форме некоторых «регулярностей»; наоборот, «мы активно стараемся навязать регулярности миру; мы пытаемся открыть сходства в нем и интерпретировать их в терминах законов, изобретенных нами. Не ожидая посылок, мы перескакиваем к заключениям. Последние, может быть, придется отбросить позже, если наблюдения покажут, что они были ошибочны» (122, стр. 171).

Собственно, это и есть основная мысль книги Поппера «Предположения и опровержения» (*Conjectures and Refutations*, 1963). Он основывает ее на обширном и интересном материале из истории науки. И во многом он здесь прав. Прежде всего — подчеркивая активный характер познания. Эта принципиальная мысль, правда, давно известна диалектическому материализму, положившему ее в основу своей критики созерцательности предшествующей философии*. Однако, как часто бывает с человеком, заново «открывающим» давно известную истину, Поппер односторонне отстаивает активность мышления, сводимую им к первичности гипотезы по отношению к наблюдению.

Поппер отмечал, что вопрос о первичности гипотезы или наблюдения подобен старому вопросу о том, первично ли яйцо или курица. Ответ на этот последний содержится в утверждении: первичен «более ранний вид яйца» (*an earlier kind of egg*). На первый — в утверждении, что первичен «более ранний вид гипотезы». Всякой гипотезе предшествует наблюдение, но это наблюдение в свою очередь основано на некоторой гипотезе. Ведь нет «чистого» опыта, весь он пронизан некоторыми «теориями», включая миф и в конечном счете «бессознательные, врожденные ожидания» (см. 122, стр. 172—173). Но прав ли здесь

* Характерно, что момент активности познания не был совсем чужд и классической теории индукции. Так, он содержится в бэковском различении «плодоносных» и «светоносных» опытов, последние из которых «сами по себе не приносят пользы, но содействуют открытию причин и аксиом» (25, стр. 167). Бэкон же ввел в теорию индукции момент «фальсификации», выразив его как требование учета «негативных инстанций», с тем чтобы «после достаточного количества отрицательных суждений» индукция заключала «о положительном» (там же, стр. 170—171). Не вина Бэкона, что в дальнейшем эти идеи были отодвинуты на задний план.

Поппер? Если, по Попперу, первично «предшествующее яйцо», а в случае гипотезы и наблюдения — «предшествующая гипотеза», то точно так же можно сказать, что первична курица, снесшая предшествующее яйцо, или наблюдение, лежащее в основе предшествующей гипотезы. Выхода из круга на этом пути мы не найдем. И уж если искать выход, то он лежит во *внепознавательной* сфере: «Вначале было дело» (Гёте). Из него, из «дела», практики рождаются и ориентация наблюдения, и исходная гипотеза.

Камнем преткновения для теории индукции является, согласно Попперу, тот факт, что никакое наблюдение не даст нам *всех* случаев, и потому научное обобщение неизбежно вырастет из ограниченного материала, выходя за пределы посылок. Поппер делает отсюда вывод о несостоятельности самой проблемы индукции. Но *факт* выведения теории из наблюдений (а иногда даже из одного наблюдения) налицо; как его объяснить? Поппер объясняет это так: *удачной* теории мы достигаем, «осуществляя скачок к *какой-либо* теории, а затем испытывая ее с тем, чтобы обнаружить, хороша она или нет» (122, стр. 184). Иначе говоря, осуществляется отбор наиболее подходящих теорий, подобный дарвиновскому естественному отбору.

Несомненно, и такой метод используется в науке. Выдвижение всех логически возможных вариантов и их перебор с целью выбрать оптимальный — один из центральных методов кибернетической, т. е. машинной, эвристики. Правда, Поппер, видящий в выдвижении гипотезы творческую процедуру, несводимую к машинообразной деятельности, не примет этого понимания открытия... Но мы предложили бы следующие соображения. Во-первых, индукция, исходящая из явно недостаточного числа наблюдений, основывается на диалектическом соотношении индивидуального, особенного и всеобщего в действительности. Как писал В. И. Ленин, «общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее... А естественные качества показывают нам... объективную природу в тех же ее качествах, превращение отдельного в общее, случайного в необходимое» (3, т. 29, стр. 318, 321). Вот почему решение «проблемы индукции» содержится уже в *отдельном случае*: он не сумма своих частей, а система, целое,

в котором анализ выявляет *закономерность* их связи, позволяющую экстраполировать ее на аналогичные случаи. Мы можем, конечно, ошибиться в каждом конкретном случае выявления этой закономерности. Проверка нашей гипотезы — единственно верный путь вперед. Здесь Поппер прав.

Однако, во-вторых, отказать индукции в праве на существование — значит обречь ученого на пользование только методом проб и ошибок, известным, как хорошо заметил Поппер, еще амебе. Но человек отличается от амебы, между прочим, и тем, что он широко пользуется накопленным — в языке, книгах, науке, технике, короче, в *культуре* — и социально закрепленным опытом человечества, с которым он знакомится в ходе обучения. Поэтому если вначале Поппер видел отличие «научного подхода» — метода предположений и опровержений — от метода проб и ошибок только в сознательном стремлении ученого искать и устранять ошибки, то в своих последних работах он привлекает для объяснения познавательного процесса теорию «третьего мира», иными словами, теорию культуры.

Еще в предисловии к английскому изданию своей основной работы К. Поппер подчеркивал свое отличие от неопозитивизма, состоящее в том, что философия не сводится к анализу. «Я... считаю, что есть по меньшей мере одна философская проблема, которая интересует всех мыслящих людей. Это проблема космологии: *проблема понимания мира — включая нас самих и наше познание в качестве части мира*» (180, стр. 15). В связи с этим он отмечал, что «чисто метафизические идеи — а поэтому философские идеи — имели величайшее значение для космологии. От Фалеса до Эйнштейна, от древнего атомизма до умозрений Декарта о материи, от умозрений Джильберта и Ньютона, Лейбница и Бошковича о силах до таковых Фарадея и Эйнштейна о полях сил, метафизические идеи указывали путь» (180, стр. 19). И выполнение задач, стоящих перед философией, резонно замечает Поппер, не может быть осуществлено средствами и методами лингвистического анализа: здесь требуется анализ *научного знания*.

Препятствием к анализу научного знания является, по мнению Поппера, прежде всего субъективистское

(психологическое) понимание познания, воплощенное во взглядах и деятельности таких философов, как Декарт и Локк, Беркли и Юм, Кант и Рассел. Все они исследуют наши субъективные убеждения (beliefs), их основы и происхождение. Иначе говоря, их интересует только «знание в субъективном смысле», т. е. состояния сознания, расположения к действию определенного рода и т. д. Между тем объект философии — это «знание в объективном смысле», «проблемы, теории и аргументы как таковые. Знание в этом смысле совершенно независимо от чьих-либо претензий на знание; оно независимо также от чьего-либо убеждения или расположения к согласию с ним, или к утверждению его, или к действию. Знание в объективном смысле есть *знание без познающего*: это *знание без знающего субъекта*» (177, № 2, стр. 228).

Именно это «знание в объективном смысле» и есть «третий мир» наряду с «первым миром» физических объектов и «вторым миром» состояний сознания.

«Третий мир» — это *объективное содержание знания*, то, что именовалось у Платона «идеями», обитающими в умопостигаемом мире — умном месте, у Гегеля — «объективным духом»; у Вольцано — «утверждениями и истинами в себе»; у Фреге — «объективным содержанием мысли». Иными словами, Поппер воссоздает объективно-идеалистическую картину научного знания, уходящую корнями в далекую историю философского мышления. Неудовлетворенность субъективно-идеалистическими философскими установками, которые сводят познавательный процесс к психологическому процессу достижения знания и не видят его объективного содержания, рождает другую крайность — сугубый объективизм, доходящий до отрицания субъекта познания и гипостазирующий содержание знания, как таковое.

Конечно, Поппер существенно видоизменяет тезисы классического объективного идеализма. От платонизма его концепция «третьего мира» отличается признанием последнего результатом человеческой деятельности. Содержание этого мира не «идеи», т. е. понятия как особые «нематериальные вещи», но теории, проблемы, проблемные ситуации, аргументы. «И я утверждаю, что даже хотя этот третий мир представляет собою произведение человека (human product), существует много теорий в себе, и аргументов в себе, и проблемных ситуаций в себе, ко-

торые никогда не были произведены или поняты и, может быть, никогда не будут произведены или поняты людьми» (177, № 2, стр. 237). От Гегеля Поппер отличается тем, что он (1) подчеркивает творческое участие человека в создании «третьего мира», отрицаемое Гегелем; (2) отвергает «релятивизм» (а точнее, *диалектику*) Гегеля, вменяя ему в вину увековечивание противоречий в противовес непротиворечивым теоретическим системам; и (3) устраняет персонализацию «Духа», превращающую «идеи» в содержание божественного сознания, аналогично тому, как человеческие идеи составляют содержание человеческого сознания. «...Мой третий мир не имеет вообще никакого сходства с человеческим сознанием; и хотя его первичные обитатели суть произведения человеческого сознания, они совершенно отличны от сознательных идей, или от мыслей в субъективном смысле» (177, № 2, стр. 248—249).

Из более близких по времени мыслителей Поппера привлекают Больцано и Фреге *, хотя первый, по его мнению, неясно представляет отношение «утверждений и истин в себе» к остальному миру, а второй не развил вытекающих из признания «третьего мира» гносеологических следствий.

Сам Поппер считает, что взаимоотношение «трех миров» — физического, психического и мира «объективного духа» — таково: «два первых могут взаимодействовать, и... два последних могут взаимодействовать. Таким образом, второй мир, мир субъективного, или личного, опыта, взаимодействует, с одной стороны, с объективным физическим миром, а с другой стороны, с миром объективных идей. Первый и третий миры не могут взаимодействовать, иначе как через посредничество второго мира, мира субъективного, или личного, опыта, который действует в

* Очевидна также связь концепций «третьего мира» с гуссерлевским пониманием познания (см. 18, стр. 261—271). Однако Поппер считает, что Гуссерль, во-первых, несамостоятелен, многое заимствуя у Больцано, во-вторых, во многом еще повторяет ошибки психологизма, сохраняя психологическое истолкование суждений, предположений и вопросов, и, в-третьих, говорит только об «истинах», исключая ложные утверждения, предположения и гипотезы, понимаемые Поппером как неизбежные составные части «третьего мира» (см. 96, т. I, стр. 48—49, прим. 11). Однако нам представляется, что как раз Гуссерль ближе всего стоит к Попперу, в особенности если иметь в виду гуссерлевскую теорию значений.

качестве опосредующего» (96, т. I, стр. 26). А именно психика может быть связана с объектами как первого (физические вещи), так и третьего (интеллигибельные объекты, например арифметические или геометрические) миров. Возможность обратного воздействия «третьего мира» на первый, происходящего через посредство технологии, Поппер рассматривает как убедительное свидетельство «объективной реальности всех трех миров» (96, т. I, стр. 27).

Мы можем сказать, что, строя свою концепцию «трех миров», Поппер допускает по меньшей мере три грубые философские ошибки. Во-первых, он пытается отвлечься от центрального философского вопроса, вопроса о *первичности* того или иного из «миров», о которых он ведет речь. Они рассматриваются им однопланово, вне исторического происхождения мира человеческого сознания и мира научного знания из материального мира. В итоге то, что является функцией высокоорганизованной матери и результатом деятельности ее, оказывается самостоятельным бытием, особой реальностью наряду с материальным, «физическим» миром. Во-вторых, Поппер не желает видеть в «третьем мире» (как и в мире сознания) отражения матеряльного мира, относительно верного воспроизведения сознанием его закономерностей. В результате оказывается, что процесс познания выступает в качестве познания не материального мира, но именно «третьего мира», «мира» научных теорий. Наше объективное знание возрастает, утверждает Поппер, «благодаря взаимодействию между нами и третьим миром» (177, № 2, стр. 232). Но иного и трудно было бы ожидать от человека, отвергшего индукцию как научный метод, а следовательно, эмпирическое исследование как источник знания. Опыт оказывается в лучшем случае средством критической оценки теории и элиминации ошибки*. В-третьих, Поппер односторонне трактует «тре-

* Это очевидно и из схемы познавательного процесса, построенной Поппером: $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$, где P_1 — исходная проблема (элемент «третьего мира»), TT — пробная теория (tentative theory — также элемент «третьего мира»), EE — элиминация ошибки (elimination of error — операция испытания и «фальсификации» теории), P_2 — проблемная ситуация, возникшая из первой попытки решения проблемы и ведущая к следующей попытке. «Этот схематический анализ, — подчеркивает Поппер, — широко применим; и он действует целиком

тий мир» только как мир объективно зафиксированных в языке («в книгах») идей, «объективный дух».

Между тем если и есть смысл в выделении этого «третьего мира», то его следовало бы определить как мир социальной деятельности и ее продуктов, *мир культуры*. Это — «мир человека», «окружающий чувственный мир». Марксизм давно обратил внимание на то, что развитый человек в первую очередь сталкивается с этим миром, с объектами, созданными трудом людей. Поэтому он обнаруживает в этом мире не «природу как таковую», но *самого себя*, человека как «родовое существо». Тот факт, что, согласно Марксу, при этом всегда сохраняется приоритет внешней природы, ибо человек «ничего не может создать без *природы*, без *внешнего чувственного мира*» (2, стр. 561), постоянно упускается философским идеализмом, почему и становится возможным усматривать действительность и существенную деятельность человека «только во всеобщем бытии человека, в религии, или же в истории в ее абстрактно-всеобщих формах политики, искусства, литературы и т. д.» (2, стр. 595). Поппер, как мы видели, усмотрел ее в продуктах науки и искусства — «третьем мире», продолжив тем самым старую идеалистическую традицию.

Учет приоритета внешней природы и материальной, производственной деятельности людей позволил марксизму последовательно развить *монистическую* философию, учитывающую как материальное единство мира, так и его возникшее в историческом развитии многообразие. В противовес этому концепция «третьего мира» — выражение плюралистической доктрины, метафизически противопоставляющей друг другу природу, психику и «объективный дух».

Но одно остается очевидным: философское развитие Поппера приводит к полному разрыву с неопозитивизмом. Внутренняя логика этого направления, как нередко бывало в истории философии, резюмируется в *саморазложении* доктрины логического позитивизма и переходе его у Поппера в идеалистическую «метафизику» «третьего мира». Это представляло радикальный поворот в судьбах неопозитивизма. Другая, по существу эволюци-

и полностью с объектами третьего мира, такими, как проблемы, предположения и критические аргументы» (96, т. I, стр. 32).

онная линия воплотилась в переходе неопозитивизма на стадию лингвистической философии. Но прежде чем рассматривать эту стадию в развитии неопозитивизма, есть смысл ознакомиться с основными аспектами социального содержания английского неопозитивизма.

3. О СОЦИАЛЬНОМ СОДЕРЖАНИИ НЕОПОЗИТИВИЗМА

Анализируя истоки неопозитивизма, лежавшие в логическом атомизме Рассела, мы отмечали, что в доктрине этой подспудно содержалась полемика против концепции «сильного государства», подавляющего всякую индивидуальность. Буржуазный либерализм принимал в ней форму «социального атомизма». Социально-политические концепции неопозитивистов, их отношение к диалектико-материалистической философии, с одной стороны, к религиозным и иррационалистическим доктринам — с другой, позволят нам детализировать и уточнить социальное содержание современного позитивизма.

Выявление социального содержания неопозитивизма затрудняется его крайней академичностью, тем, что в сфере собственно философской неопозитивисты чуждаются всяких идеологических устремлений и социально-политических установок. Но это не более как *видимость*, ибо сама эта «академичность» коренится в *идеологической* установке — попытке лишить философию роли активного участника происходящего в современном мире социального преобразования. И действительные идеологические функции неопозитивизма могут быть в связи с этим раскрыты в ходе его сопоставления с основными философскими течениями нашего времени — буржуазными концепциями религиозной и иррационалистической философии, с одной стороны, философией марксизма — с другой.

*Современный
позитивизм
и религиозная
философия*

Уже В. И. Ленин в своей критике махизма, этого непосредственного предшественника неопозитивизма, показал, что махизм выступает в идеологической борьбе во взаимодействии с религией и фидеизмом. Ибо там, где скептик-позитивист отвергает мировоззренческую значимость науки, место мировоззрения занимает религия и религиоз-

ная философия. Поэтому-то «объективная, классовая роль эмпириокритицизма всецело сводится к прислужничеству фидеистам в их борьбе против материализма...» (3, т. 18, стр. 380). Подобно большинству махистов неопозитивисты далеки от религии. Они решительно противопоставляют свои взгляды религиозным, видя в религии ту же «метафизику», т. е. совокупность неверифицируемых и нефальсифицируемых псевдоутверждений, исключить которые призван логический анализ. Именно на этом основывается неопозитивистский скептицизм в отношении религиозной веры. Сама возможность религиозного знания, утверждал Айер, «уже исключена нашей трактовкой метафизики» (105, стр. 114). Однако тем самым религия ставится на одну доску с атеизмом. «Ибо если утверждение, что бог существует, является бессмысленным, то и утверждение атеиста, что бога нет, равно бессмысленно, поскольку осмысленно противоречить можно только осмысленному высказыванию» (105, стр. 115).

Конечно, это положение неопозитивиста не выдерживает критики. Утверждение теиста о существовании бога вполне осмысленно и вместе с тем ложно. Защищая свой тезис, теист опирается на соответствующим образом истолкованные факты: целесообразность явлений природы, ведущую якобы к заключению о существовании их разумного творца; теист привлекает космологические и космогонические соображения, этические и эстетические проблемы, социальные функции веры и т. д. Критикуя религию, атеист опирается на установленные наукой и опровергающие религиозную интерпретацию факты и теории, раскрывает социальные источники религии и т. д. Но тем самым религия опровергается как *ложное*, превратное мировоззрение.

Несмотря на свой скептицизм по отношению к религии, неопозитивизм сознательно оставляет за нею «законное» место в общественном сознании — область эмоций, чувств, куда якобы нет входа науке, знанию. Но ведь эта «уступка» весьма кстати для религии: последняя давно уже стремится утвердиться в эмоциях, в «личности» человека, якобы противостоящей «безличной» науке. И конечно, ошибка неопозитивизма состоит не в признании эмоциональных корней религии — она в том, что, полностью разграничивая сферы эмоций и разума, он

восстанавливает религию в ее «правах» на человеческое «сердце». Неудивительно, что в последнее время теологи широко используют неопозитивистский «анализ языка» для «обоснования» современных «моделей» религиозных высказываний. Так, обоснованная противоположность науки и религии — не что иное, как один из распространенных способов спасения последней.

С другой стороны, если религия готова отказаться от поддержки науки (такую тенденцию можно считать преобладающей в современной теологии), то атеизм без опоры на науку немислим. И хотя позитивистский скептицизм по отношению к религии играет иной раз положительную роль, отрицание им мировоззренческой функции науки ведет к обратному. Неопозитивисты с полным правом могли бы повторить тезис Давида Юма: «Итак, если моя философия ничего не прибавляет к аргументам, защищающим религию, то я по крайней мере могу утешиться мыслью, что она ничего от них не отнимает и все остается в том же положении, как и раньше» (93, т. I, стр. 365). Даже прямо выступая против некоторых религиозных идей, неопозитивисты критикуют их, основываясь на скептицизме по отношению к науке. Так, критикуя христианство, Б. Рассел, один из виднейших критиков «рациональной теологии», отрицает аргумент первопричины, основываясь на том, будто наука сама подорвала понятие причины, и оно «ныне уже не обладает той жизненностью, которой оно отличалось в прошлом» (71, стр. 12). То же можно сказать и о конвенционалистской трактовке Расселом законов природы как «человеческих условностей» (71, стр. 13—14). Но ведь всякий фидеист вправе будет ответить ему: «Раз наука сама признается в том, что она ничего не знает о мире, как он есть сам по себе, то оставьте нам судить о нем!»

Примиренческое отношение к религии представляется, таким образом, одной из важнейших черт философии неопозитивизма. И это свидетельство того, что неопозитивизм, несмотря на видимость «нейтральности» в идейной борьбе нашего времени, фактически идет на союз с религией. В последние десятилетия современный позитивизм начинает участвовать в религиозно-философских движениях и в позитивном плане, что позволяет религиозным философам говорить о наличии «аналитической философии религии» и оценивать логический анализ в

словах: «Логика — служанка метафизики», где под последней понимается философия религии, а под первой — философия «логического анализа» (87, стр. 197) *.

*Современный
позитивизм
и иррационализм*

Аналогичное положение складывается и во взаимоотношениях неопозитивизма и иррационализма.

Правда, неопозитивисты еще более решительно противопоставляют свою философию иррационализму, чем религии. И действительно, они в ряде аспектов противоположны. Не признавая иной функции философии, кроме анализа языка, неопозитивисты рассматривают ее как функцию научного мышления; иррационалисты видят в ней нечто принципиально отличное от науки. Неопозитивизм стремится устранить из философии все оценочно-нормативные элементы; иррационалисты, как правило, сливают гносеологию с аксиологией. Неопозитивисты стремятся исключить из философии все мировоззренческие обобщения; иррационализм ставит своей задачей утоление «мировоззренческого голода». Наконец, неопозитивисты, выступая в социальном плане с позиций либерально-буржуазных, зачастую распознают реакционные устремления иррационализма, выражение в нем реакционных политических движений. Так, Б. Рассел видел в бергсонизме не только философию, приводящую к тому, что «плохое мышление предпочитают хорошему, что всякое временное затруднение провозглашают неразрешимым и всякую глупую ошибку считают выявляющей банкротство интеллекта и триумф интуиции» (70, стр. 811), но и философию, воздействие которой «было консервативным» и «легко согласовывалось с движением, достигшим кульминации в Виши» (70, стр. 799. См. также 87, стр. 170—175).

* Наиболее ярким выражением связанного с позитивистским истолкованием логического анализа религиозного воззрения является, пожалуй, работа неотомиста И. Бохеньского «Логика религии» (1965), в которой автор, исходя из неопозитивистского истолкования логики как дисциплины, связанной с языком и конвенциональной по своему существу, основывает «логику религии» на эмпирически данном религиозном языке», т. е. на «фактически используемом языке, как он обычно употребляется в религиозных общинах» (110, стр. 22). Мы не видим, что мог бы возразить против этого неопозитивист. Ср. статьи «Вера и логика» в сборнике «Философия сегодня» (1976, № 2).

Тем не менее в сфере принципиальных обобщений относительно характера и природы человеческого познания между неопозитивизмом и иррационализмом наших дней немало общего. Решающая феноменалистическая установка неопозитивизма — «подстановка» ощущения на место объекта познания — логически не исключает любого иного, в том числе «мистического» и иррационального, «опыта», на которых базируется иррационализм. Мы уже отмечали выше, что к проблеме «мистического» подходил Л. Витгенштейн, и говорили об известных параллелях между его воззрениями и взглядами позднего Хайдеггера. В свою очередь Хайдеггер по существу признал язык той единственной реальностью, с которой может иметь дело философия, и заигрывал с неопозитивистской «научной философией», которая, по его словам, весьма логично понимает себя как «металингвистику» (см. 18, стр. 384—388).

Не менее показательна параллель между неопозитивистским утверждением конвенционального — условного, определяемого только внутренними потребностями теории — выбора «базисного утверждения», т. е. высказывания о «факте», и экзистенциалистским утверждением К. Ясперса об определяемости научного факта теорией. Как мы помним, К. Поппер пришел на этом основании к отрицанию индукции и принятию интуитивизма; Ясперс выводит из «теоретичности» самого факта, сообщающего познанию его «принудительный» характер, иррациональность, недостоверность теории. «Основной факт нашего наличного бытия в мире состоит в том, что есть *чистый объект* как состояние и, что то же самое, *принудительное* (zwingende) знание о нем. Однако на вопрос, что такое этот объект, нет непосредственного ответа. . . Непосредственная действительность всегда нечто большее, чем чистый объект. Она пронизана оценками и предрассудками, обычными ожиданиями и распространенными, не ставимыми под вопрос очевидностями. Она в большей мере экзистенциально наполнена, нежели эмпирическая действительность» (148, т. I, стр. 92). Именно это «экзистенциальное наполнение», сказывающееся в определенности факта «теорией», совершенно логично становится сферой «экзистенциального» философствования, противостоящего «принудительному» научному знанию.

Изымая оценки и предрасположения, эмоции и личную значимость — короче, «человеческий» аспект познания и жизни — из научного рассмотрения, экзистенциалисты и неопозитивисты далее лишь распределяют между собою сферы деятельности: «чистая» наука вне ее мировоззренческой и «человеческой» значимости — неопозитивисту, «человеческое» — экзистенциалисту...

Неудивительно, что в этом плане открывается еще одна черта общности иррационалистического и неопозитивистского подхода к философии. И тот и другой претендуют на возвращение человека к «непредвзятому» отношению к миру и жизни. Но там, где неопозитивист ищет условий для этого возвращения в анализе языка, порождающего «метафизические» химеры, экзистенциалист стремится если и не устранить, то разоблачить навязанные «повседневностью» общественной жизни поведенческие штампы, усредняющие человека и заслоняющие от него его «подлинное существование».

*Неопозитивизм
и диалектический
материализм*

Таким образом, внешне противоположные философские доктрины — неопозитивизм и современная религиозная философия, неопозитивизм и современный иррационализм — в принципе не исключают друг друга. Они выступают в качестве взаимно дополняющих концепций. Гносеологически этот факт обусловлен тем, что исходное понятие «опыта», рассматриваемого только со стороны его психологической реальности — такова общая гносеологическая установка современного идеализма, — вне его отношения к объективному миру, чреватю далеко идущими порочными последствиями. Прежде всего, оно «не может служить действенным критерием отграничения научного отношения к действительности от спекулятивного и мистического отношения к ней. «Переживания» мистиков и духовидцев в качестве психологического факта обладают не меньшей реальностью, чем «запротоколированный» опыт экспериментатора. И только «натуралистические и рационалистические» предрассудки, от которых не всегда избавлялись представители неопозитивизма, а не внутренние принципы его гносеологии позволяют ему отграничить себя от «мистического опыта» (87, стр. 179), т. е. религиозных и иррационалистических мировоззренческих установок.

За этим гносеологическим родством лежит, несо-

мненно, родство *социальное* — подспудно содержащееся в неопозитивизме принятие и оправдание существующего общественного строя — капитализма. Принципиально иное отношение существует между неопозитивизмом и марксизмом. Центральные гносеологические положения неопозитивизма и диалектического материализма — феноменализм и теория отражения, логический формализм и диалектика, верификационизм и соединение познания и практики — составляют решительную противоположность. Но дело даже не в этом: противоположны социальные установки неопозитивизма и марксизма. Вот почему теоретическое размежевание неопозитивистов с диалектическим материализмом разворачивается прежде всего в области познания социальных явлений.

Наиболее распространенный аргумент неопозитивистов разных направлений против марксизма — объявление социальных предвидений и программы, основанных на принципах диалектического и исторического материализма неверифицируемыми (или нефальсифицируемыми) метафизическими псевдопредложениями или «пророчествами», родственными религиозным. Именно такой прием применял Б. Рассел, в своей «Истории западной философии» провозгласивший марксистскую философию разновидностью эсхатологии с пролетариатом вместо «избранного народа». Но наиболее подробно «исследовал» марксизм с этой точки зрения — в данном случае совершенно позитивистской — Карл Поппер.

*«Фальсификация»
и социализм*

Мы говорили уже о попытке Поппера заменить верификацию в ее функции критерия научности теории принципом фальсифицируемости. Однако далеко не одни теоретические соображения побудили его к этому. Проблема «фальсификации» пришла ему в голову еще в 1919 г. «Вслед за крушением Австрийской империи произошла революция в Австрии; воздух был полон революционных лозунгов, идей и новых, часто диких теорий. Среди теорий, которые меня интересовали, без сомнения, наиболее важной была теория относительности Эйнштейна. Три другие были: Марксова теория истории, психоанализ Фрейда и так называемая индивидуальная психология Альфреда Адлера» (122, стр. 156). Теорию Эйнштейна Поппер принял безоговорочно; не так обстояло дело с марксизмом. Его подтерждали факты. «Мар-

книст не мог развернуть газету, не обнаружив на каждой странице свидетельств в пользу его истолкования истории — не только в новостях, но также и в том способе, каким они подавались (раскрывая классовую склонность газеты), но и особенно в том, конечно, чего газета не говорила» (122, стр. 157). Марксистское понимание истории отвечало, следовательно, «принципу верификации». Чем же оно не устраивало Поппера? Тем, что оно «неопровержимо», не может быть подвергнуто испытанию и «фальсифицировано».

Мы уже говорили о несостоятельности принципа фальсифицируемости Поппера как критерия отделения научного построения от «метафизического». Отметим лишь еще раз, что, столкнувшись с противоречащими фактами, научная теория, достаточно обоснованная и проверенная, совершенствуется и обобщается таким образом, чтобы включить новые факты в сферу объяснения. Так, несовместимость фактов ньютоновского тяготения со специальной теорией относительности (неинвариантность ньютоновского закона тяготения относительно преобразований Лоренца, «фальсифицирующая» специальную теорию относительности) привела Эйнштейна к созданию общей теории относительности. Точно таким же образом конкретные условия, создавшиеся в Европе в связи с первой мировой войной и действием закона неравномерности капиталистического развития в эпоху империализма («фальсифицирующие» учение Маркса о возможности победы социализма во всех, или по крайней мере в главных капиталистических странах), вызвали к жизни ленинскую теорию пролетарской революции.

Миф об «открытом обществе» и нищета антиисторизма

Подлинный смысл выступлений Поппера против марксизма раскрывается в его работах, посвященных социальной теории: «Открытое общество и его враги» (1945) и «Нищета историзма» (1944—1945). Теоретическая основа позиции, сформулированной в этих работах, — неокантианское противопоставление генерализирующих наук о природе индивидуализирующим наукам о культуре, историческим наукам. «С нашей точки зрения, — писал он, — не может быть законов истории. Обобщение принадлежит к совершенно иному кругу интересов, который должен быть строго отделен от интереса к отдельным событиям и их причинному объяснению,

составляющему дело истории» (181, т. 2, стр. 264). Историческое объяснение оперирует поэтому не законом, а «логикой ситуации», описывающей конкретные начальные условия и влияющие на ход события факторы.

Несколько иную мысль он проводит в «Нищете историцизма». Содержание его аргументации сводится к следующему умозаключению: (1) на ход истории сильно влияет рост знания; (2) мы не можем предсказать научными методами будущий рост знания; (3) поэтому мы не можем предсказать будущий ход истории; (4) это означает, что следует отвергнуть возможность теоретической истории, т. е. научной теории исторического развития, служащей основой для исторического предвидения (см. 182, стр. IX—XI).

Как видим, неокантианская по своему происхождению концепция Поппера носит явно позитивистский характер, будучи связана с концепцией *описания* исторического события как уникального и неповторимого образования*. Причем это не классический позитивизм Конта — Спенсера, пытавшийся сконструировать теоретическую социологию, основанную на законах общественного развития, а та межеумочная концепция, которая характеризует современную эмпирическую социологию (см. 87, стр. 450). Строя ее, Поппер основывается на том, что развитие общества в его конкретном ходе и исходе не может быть математически описано с такой точностью, как, например, законы свободного падения тел или перехода воды из одного агрегатного состояния в другое. Но он сознательно игнорирует факты действительного научного предвидения будущего, основанного на всестороннем анализе и учете тенденций общественного развития.

Вместе с тем он не желает видеть того, что предвидение определенных исторических событий не остается в пределах чисто теоретической деятельности; в отличие, например, от предвидения солнечного затмения, осуществляющегося независимо от деятельности людей, социальное предвидение включает в себя историческое *действие*, осуществление социальной теории. Противопостав-

* В отличие от неокантианства Баденской школы Поппер не принимает доктрины «ценности» как принципа отбора описываемых исторических фактов. Но взамен этого он не предлагает какого-либо нового принципа.

ля теоретическую деятельность практической, Поппер отказывается от использования в социальной практике теоретических установок, сводя эту практику к узколобому «социальному конструированию» (social engineering), постепенным изменениям, мелочным реформам. Но ведь история достаточно отчетливо демонстрирует, что человеческая деятельность, руководствующаяся сознательными целями, всегда имеет результаты, существенно отличающиеся от того, что хотели совершить отдельные индивиды; равнодействующая их многообразных усилий и есть та историческая закономерность, которая пробивается через бесчисленные исторические случайности.

Впрочем, позитивная концепция К. Поппера чрезвычайно бедна теоретически. Ее действительный смысл — это критика марксистского понимания истории *, подводимого им под общее понятие «историцизм». Последний, согласно Попперу, отличается такими чертами, как «эссенциализм», т. е. признание «сущностей», лежащих «за» историческим процессом; «холизм», или признание целостности общественного процесса, и «утопизм», т. е. стремление к изменению «всего» общественного целого, а не отдельных его аспектов. И свою критику Поппер осуществляет не на основе анализа действительных положений марксизма, а путем приписывания ему чужих заблуждений, в частности отрыва «сущности» исторического процесса от самого процесса, противопоставления «целостности» частям целостного исторического организма и т. д. «Когда мы исследуем методы, идеи и заключения Маркса, — обоснованно замечает М. Корнфорт, — мы обнаруживаем, что все шумные и голословные утверждения д-ра Поппера об «историцизме», «эссенциализме», «холизме» и «утопизме», которые такое впечатление произвели на людей, предрассудки которых заставили их хотеть получить это впечатление, представляют собою явное искажение и мифологию. Говоря нам, что такое марксизм, д-р Поппер создает только очень неумную пародию на марксизм» (133, стр. 162).

Центральным понятием попперовской «мифологии»

* Показательно, что Поппер, прокламирующий свой «антифашизм», пишет в годы второй мировой войны антимарксистскую работу, а не антифашистскую. Само название книги «Нищета историцизма» навеяно, по его признанию, «Нищетой философии» Маркса.

является понятие «открытого общества». Собственно, в этом понятии объединены два представления. Во-первых, Поппер делит все социальные теории на две группы. Одни из них придерживаются представлений о закономерности исторического развития и потому видят в истории один predetermined путь развития. Это теории «историцизма», теории «закрытого» (closed) общества. Другие учат о том, что общество является «открытым» (open), т. е. допускают произвольные, зависящие только от свободных склонностей и действий людей равно осуществимые возможности. Марксизм, как и политические учения Платона и Гегеля, относится Поппером к первой группе; современные социологические концепции, защищающие буржуазную демократию (а именно она понимается под «открытым обществом»), — ко второй.

Во-вторых, Поппер считает, что если и можно говорить об общественном прогрессе, то он состоял в переходе от «закрытого» общества типа *племени* (tribal society) к «открытому», в котором поведение индивидов определяется не раз и навсегда установленными традицией предписаниями, но личными свободными решениями индивидов на основе личной ответственности. Теории «исторического» характера угрожают тем, что следование им может привести к возрождению «трибализма», потере достигнутой уже свободы, к тоталитаризму и животному состоянию. «Если мы хотим остаться людьми, то для этого есть только один путь, путь в открытое общество» (181, т. I, стр. 201).

Если разбор Поппером «историцизма» не заслуживает особого внимания в силу его необычайно низкого теоретического уровня*, то следует сказать несколько слов относительно представлений его о переходе от «племенного» общества к «открытому». Без сомнения, в истории человеческого общества переход от доклассового (пер-

* «Профессор Поппер, — писал по поводу изложения учения Гегеля в «Открытом обществе...» английский рецензент, — не обучался в нашей стране или в Америке, но историческая и философская успешность этих стран опозорила себя тем, что эта книга имела такой успех. Я не могу не согласиться с м-ром Дж. Р. Мьюром, когда он говорит: «Ни какой век, кроме нашего, не мог бы встретить уважением, а не осмеянием работу, основанную на столь обширном невежестве и неверном понимании, как книга д-ра Поппера» (Hegel-Studien, Bd. I. Bonn, 1961, S. 316).

вобытнообщинного) строя к классовому обществу представлял шаг вперед колоссального значения. И прав Поппер, усматривающий здесь «одну из глубочайших революций» в истории человечества. Однако Поппер связывает этот переход с тем, что люди осознают человеческий, а не божественный и не естественный характер социальных институтов и начинают рассматривать сознательное изменение последних в понятиях его полезности для человеческих целей (см. 181, т. I, стр. 294). Такой подход закрывает перед ним путь реального анализа этого процесса. Не идейные перемены приводят к распаду первобытнообщинного строя, а реальное развитие производства, обмена, форм человеческого общения. Вместе с тем марксизм, которому принадлежит наиболее глубокий теоретический анализ возникновения классового общества, раскрыл противоречивый характер этого процесса, в ходе которого не только раскрылись перспективы прогресса свободы человеческой, но и «перспективы» рабства, преступлений, насилия, войн... «Власть этой первобытной общности, — писал об этом процессе Энгельс, — должна была быть сломлена, — и она была сломлена. Но она была сломлена под такими влияниями, которые прямо представляются нам упадком, грехопадением по сравнению с высоким нравственным уровнем старого родового общества. Самые низменные побуждения... являются восприимчивыми нового, цивилизованного, классового общества; самые гнусные средства — воровство, насилие, коварство, измена — подтачивают старое бесклассовое родовое общество и приводят к его гибели. А само новое общество в течение всех двух с половиной тысяч лет своего существования всегда представляло только картину развития незначительного меньшинства за счет эксплуатируемого и угнетенного громадного большинства» (1, т. 21, стр. 99).

Поппер пытается клеветнически представить коммунистическое движение современности (да и вообще любое массовое движение) как регресс к трибализму и тоталитаризму. Тем самым он не только маскирует действительную ограниченность капиталистического общества, в котором «демократическими» методами закрываются пути всестороннего развития личности для масс трудящихся, но и прикрывает тот факт, что «сама «открытость» капиталистического общества создает усло-

вия для прекращения эксплуатации человека человеком, которая возникла из крушения «закрытого общества» трибализма» (133, стр. 334). Страх перед революцией, которая «разрушает институциональную и традиционную структуру» общества, «увеличивает ненужные страдания» и «ведет ко все большему и большему насилию» (см. 178, стр. 343). Неверие в творческие способности трудящихся масс в их борьбе за уничтожение эксплуатации; ограниченный и узкий реформизм «социального конструирования», означающий движение «в неизвестное, неопределенное и ненадежное» (181, т. I, стр. 201), выдают в концепции Карла Поппера *буржуазный либерализм XX в.*, не только стыдящийся уже прямой и бездумной апологии капитализма, способной дискредитировать его самого, но и страшщийся нового общества, идущего на смену капитализму. Отсюда критика Поппером целого ряда недостатков капиталистического общества, связываемых им, правда, с «родовым шоком», испытанным человечеством при рождении «открытого общества», а иногда — с попытками возродить «закрытое общество».

*Мировоззренческий
смысл неопозитивизма*

Буржуазный либерализм — такова наиболее подходящая характеристика неопозитивистского мирозерцания. Не случайно Рассел видел в скептицизме ведущее свойство не только эмпирика, но и либерала. Последний никогда не скажет: «Это истинно». Он скорее заявит: «Я склонен считать, что при настоящих обстоятельствах это мнение, вероятно, наилучшее», — говорил Рассел, копируя способ выражения, свойственный современным английским философам. «Либеральная терпимость и всесторонность», принципиальный пробабиллизм в научной и социальной теории, враждебность всякому догматизму, переходящая в абсолютный релятивизм, представляются ведущими чертами либеральной идеологии, как и самой неопозитивистской доктрины.

Логическим следствием этого либерализма является радикальный скептицизм, в социальной и политической концепции особенно. Отсюда квиетизм, отказ от участия в социальных преобразованиях, нашедший радикальное выражение в знаменитой фразе Витгенштейна: «Философия... оставляет все, как оно есть» (223, стр. 49). Нам придется еще остановиться на этой фразе. Здесь же за-

метим, что мировоззренческий скептицизм, рожденный «антимстафизической» тенденцией неопозитивизма, представляет собою попытку уклониться от решения центральных мировоззренческих проблем нашего времени. Это уклонение, конечно, тоже *решение*, и тем более опасное, что оно создает видимость «независимости» мыслителя от ходячих идеологий, от институционализованных мировоззренческих установок, от догматических систем, от бессознательных или сознательно навязываемых человеку мифологий. Это, однако, только современная разновидность того игнорирования философии, которое ведет к тому, что люди, игнорирующие ее, «все-таки оказываются в подчинении у философии, но, к сожалению, по большей части самой скверной» (1, т. 20, стр. 524—525). В данном случае это философия субъективного идеализма и агностицизма.

* * *

В логическом позитивизме «логический анализ языка науки» исчерпал себя, заведя практиковавших его в идейный тупик. Деятельность Карла Поппера означала, что логический позитивизм взорван изнутри и потерял какой бы то ни было *raison d'être*. Но возможности аналитической философии, как таковой, не были еще исчерпаны. Остаток их реализует лингвистическая философия, с 30-х годов постепенно отвоевывающая господствующее место в английской буржуазной мысли.

ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Логический атомизм и логический позитивизм используются в качестве метода философии *логический анализ*, стремясь с его помощью защитить традиционные установки субъективно-идеалистического эмпиризма. В развитии неопозитивизма — в той его ветви, которая выросла из взглядов Венского кружка и с помощью Р. Карнапа и А. Тарского укоренилась в Соединенных Штатах, — следующим шагом были переход от логического анализа к семантическому и разработка на его основе не только нового *логического* направления, логической семантики, но и семантического позитивизма. Другим направлением явилась тесно связанная с логическим позитивизмом «общая семантика» (А. Кожибский, С. Чейз, С. Хаякава и др.). Однако ни семантический позитивизм, ни общая семантика, несмотря на их несомненное влияние на философскую мысль Англии, не привились в этой стране.

Дело в том, что уже с конца 20-х годов в Англии становится доминирующим влияние Л. Витгенштейна, который начинает разработку *лингвистического анализа* как основной философской процедуры. Философия в связи с этим быстро превращается именно в лингвистическую философию. Этот переход неопозитивизма в лингвистическую стадию был тем более легок, что воздействие взглядов и личности Витгенштейна как бы наложилось на аналогичное воздействие взглядов и личности Дж. Э. Мура, который также считал анализ языка, причем именно в форме, близкой к лингвистическому, важным философским средством и *практиковал* его фак-

тически как единственную процедуру и даже единственное занятие философа.

Мы говорили уже, что одним из достоинств математической логики является ее способность отвлекаться от значения используемых ею символов и тем самым превращать логику в исчисление. Однако успешное применение математической логики в математике вовсе не означало, что она может быть таким же образом и столь же успешно применена к философии, по существу своему являющейся *содержательной* наукой. В философии, как мы видели уже на примере логического позитивизма, сразу же выдвигается проблема *осмысленности* положений науки и философии; об этом говорит уже центральное положение в нем принципа верификации, а затем и различных семантических категорий. Тем самым неопозитивизм осуществляет сдвиг к проблематике, по существу *лингвистической*. В философию неопозитивизма вводятся проблемы синтаксиса и семантики, концентрирующиеся вокруг проблемы *значения* языковых знаков.

Однако еще в рамках позитивизма Венского кружка намечается линия критики и самокритики, усматривающая в содержании самого неопозитивизма... рецидив «метафизики». Так, О. Нейрат подверг критике учение Карнапа о «протокольных предложениях» как базисных предложениях науки, не нуждающихся в проверке и не подлежащих ей. Это учение, писал он, «нетрудно поставить в связь с верой унаследованной нами школьной философии в «непосредственные переживания». Для нее существовали, конечно, определенные «последние элементы», из которых следовало построить «картину мира». Эти «атомарные переживания», по мнению этой школьной философии, возвышались, само собою разумеется, над всякой критикой и не нуждались в проверке». Следовательно, логический позитивизм возрождает ту же «метафизику», против которой он боролся; у Карнапа, по мысли О. Нейрата, мы имеем дело с «основанным на доверии к идеалистической философии выдвижением Я» (см. 18, стр. 215—217). Эти соображения и повели к разработке семантического анализа как средства преодоления «метафизики» логического позитивизма.

Однако в английской философии и семантический позитивизм, связанный с семантическим анализом *значения*, был воспринят как «метафизика», подлежащая

преодолению путем замены логического и семантического анализа анализом лингвистическим. «Вместо догматического «значение утверждения есть метод его верификации», — выражает его смысл Д. Эрмсон, — нам теперь советуют: «Не спрашивай о значении, спрашивай об употреблении» и говорят, что «каждое утверждение имеет собственную логику» (213, стр. 179). Ибо поиски «значения» слов, однозначно с ними соединенного, — такая же «охота за снарком»*, как и традиционные поиски «сущности» вещей в старой «метафизике».

С этих двух лозунгов — «не спрашивай о значении, спрашивай об употреблении» и «каждое утверждение имеет собственную логику» — собственно и начинается лингвистическая философия.

1. «ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» Л. ВИТГЕНШТЕЙНА — ИСТОК ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Возникновение лингвистической философии связано в первую очередь с идеями Людвига Витгенштейна, развитыми им в «Философских исследованиях» (1953), работу над которыми он вел с конца 20-х годов, доводя полученные результаты до своих учеников в ходе лекций. В них затрагиваются многие философские проблемы — проблемы значения и понимания, логики и оснований математики. Но центральные — это именно проблемы языка.

Нельзя выработать единое и «строгое» определение языка, считает Витгенштейн. Исходный элемент языка, слово, подобно инструменту: функции слов различны, как различны функции инструментов. Нельзя, например, сказать, как часто делают, что слова «означают нечто», точно так же, как нельзя сказать, будто с помощью инструментов мы «изменяем нечто». Есть слова, которые ничего не означают, например некоторые слова в «Алисе в стране чудес», известной сказке Льюиса Кэрролла, и инструменты, которые ничего не изменяют, — рулетка, например. Именно поэтому нельзя уподоблять-

*Проблема языка.
«Язык-игра»*

* «Снарк» — помесь змеи и акулы, фантастическое животное, за которым охотятся герои одной из книг Льюиса Кэрролла.

ся тем логикам (к их числу относится и автор «Логико-философского трактата», самокритично замечает Витгенштейн), которые видят в языке совокупность символов, однозначно соединенных с их объектами. Значение вовсе не объект, соотношенный с данным словом; поиски же «значения» в этом смысле — это нечто подобное поискам «субстанции» языка или любой другой «субстанции» прежними метафизиками. Вместо этой процедуры он предлагает исследовать *формирование* реального языка и его *функционирование* не в сфере искусственно построенных исчислений, а в жизни.

С точки зрения Витгенштейна, слова определяются или наделяются значением или путем словесного определения, т. е. выражения смысла термина другими словами, или же с помощью описивного определения, т. е. указания на предмет с одновременным произнесением избранного для его обозначения слова. Первое определение не выходит за пределы языка, а потому не представляет собою подлинного определения; второе составляет более реальный шаг к надделению слова значением. Но и здесь возникают трудности. Как определить слова «один», «число», «нет» и прочее? Указанием на что? Очень часто, хотя и не всегда, это можно сделать указанием на их функцию в языке точно так же, как каждый отдельный инструмент определяется по его функции. Поэтому «для обширного класса случаев — хотя не для всех, — в которых мы используем слово «значение», оно может быть определено так: значение слова есть его использование в языке» (223, стр. 20). А язык не исчисление, но часть «обычной человеческой деятельности», «форма жизни» (223, стр. 82, 11).

Это очень важное и, абстрактно говоря, совершенно верное утверждение выступает, однако, у Витгенштейна основанием для предположения, что язык — это *игра* согласно определенным, но многообразным и в большой степени произвольным правилам. Термин «язык-игра» призван подчеркнуть, во-первых, неразрывную связь языка и действия; во-вторых, произвольность, а потому несомнительность принимаемых правил; и, в-третьих, невозможность идеального языка и идеального выполнения его правил. А отсюда вытекает несколько важных философских следствий.

Неразрывная связь языка и действия приводит Вит-

генштейна к заключению, что нет смысла говорить о связи языка с *мышлением*. Признание особых процессов мышления, по мнению Витгенштейна, часто приводит к парадоксальному выводу, будто в них производятся операции над вещами, которых нет, не было, а возможно, и не будет. Нас вводит в заблуждение сам термин «мыслить» в применении к несуществующему: как можно мыслить несуществующее? И все попытки ответить на этот вопрос тщетны; это «метафизический» вопрос, выражающий лишь грамматическую неясность. «Ядро нашего высказывания о том, что некто испытывает боль, или видит, или думает, состоит только в том, что слово «я» в предложении «я испытываю боль» не обозначает особого тела, ибо мы не можем подставить на место «я» описание тела» (225, стр. 74). Следовательно, в трактовке соотношения физического и психического Витгенштейн становится на «лингвистические» позиции: их различие есть различие языковых игр, и попытка связать их, ассимилировать психологические понятия в физический язык, или наоборот, есть лишь смешение двух языков, подобно тому, как если бы мы стали говорить о голах, играя в теннис. Чтобы этого не произошло, следует отбросить «окультурную сферу» мышления, психического, оставив лишь поведение. Так Витгенштейн приходит к бихевиоризму.

Однако это решение устраняет важнейшее из свойств человеческого *поведения* — способность составлять идеальный план действия, загодя «проигрывать» его, не осуществляя непосредственных действий. Именно этим, говорил Маркс, отличается самый плохой архитектор от самой хорошей пчелы (1, т. 23, стр. 189). Мышление — *реальная* деятельность человека, и попытка снять ее с суждения — лишь свидетельство ограниченности теоретической концепции Витгенштейна, за связью языка и действия не видящего связи языка и мышления, мышления и действия. Можно сказать при этом, что он подменяет идеальное «проигрывание» действия «проговариванием» его, без которого первое невозможно, но к которому оно не сводится.

Произвольность правил «языковой игры» выводится Витгенштейном из того, что необходимо различать язык и «действительность», поскольку последняя, вопреки взглядам логического атомизма, не отражается в струк-

туре языка. Поэтому предложение получает значение не из фактов, но «из системы знаков, из языка, которому оно принадлежит» (225, стр. 5). Грубо говоря, понимание предложения означает понимание языка.

Конечно, понимание предложения есть в конечном счете понимание того языка, которому оно принадлежит (хотя мы часто знаем и понимаем ходячие фразы чужого языка, не зная этого языка — вспомним «хальт» или «хенде хох», известные каждому мальчишке времен Отечественной войны). Но понимание предложения в то же время есть понимание действительного положения вещей, выраженного в предложении правильно или неправильно, и проверка не сводится здесь к языковым критериям. Витгенштейн же, убедившись в несостоятельности логико-атомистических представлений о языке, будто бы однозначно отражающем в своей структуре структуру реальности, бросается в противоположную крайность, совершенно отрицая отражение действительности в языке.

Однако в общем и целом Витгенштейн остается в рамках неопозитивистских представлений о языке. И в «Философских исследованиях» язык обладает способностью на основе своих правил формировать представления о мире. Но если раньше Витгенштейн писал, что комбинации символов (предложения) отражают структуру фактов, то теперь они выражают правила языковой игры, и любое построение «слепо» им следует: «Когда я слеую правилу, я не выбираю» (223, стр. 85).

Но как быть в таком случае с развитием языка? Витгенштейн считает, что возможны различные формы языковых игр, и притом можно «строить сложные формы из простых посредством присоединения новых форм» (225, стр. 17). Причем это не стадии развития или стороны единого языка, но именно *различные* языковые игры, имеющие различные функции: отдавание приказов и повиновение им, описание внешнего вида объектов и измерений их, конструирование объектов по описанию, сообщение о событии, формирование и проверка гипотезы, представление результатов эксперимента в таблицах и диаграммах, сочинение и чтение рассказа и прочее (см. 223, стр. 12—13). В то же время языковые игры — это *модели* многообразных форм лингвистического поведения, простые формы реальных языковых

действий, позволяющие сравнивать эти действия, выявлять их сходства и различия.

Но как относятся они к тому «повседневному языку», исследовать который призывает Витгенштейн? Он «масса не вполне четко очерченных языков»; в нем содержатся основные виды языковых действий, которые могут быть из него вычленены; на основе последних мы учимся разрабатывать и применять более сложные «технические языки-игры». Язык замкнут в себе, «монадичен».

М. С. Козлова в своей работе «Концепция знания в философии Л. Витгенштейна» правильно отмечает, что источник «монадизма» в понимании языка — это «разделение человеческой деятельности на различные сферы и соответствующие им особые языки...», а также «тот факт, что чрезмерное обособление различных областей знания выражается в несопоставимости научных языков... Но ведь язык (знание) не механическая сумма раздробленных сепаратных систем. Аналитическое проникновение в неповторимую специфику явлений совершенно неотделимо от задачи интеграции знаний, ибо кажущиеся абсолютно уникальными области явлений на самом деле представляют собой особые сочетания более общих по отношению к ним свойств и закономерностей» (76а, стр 290). Язык возникает и изменяется в ходе общественно-производственной деятельности людей; в силу этого его правила не только выступают как некоторое единство (почему мы можем с полным правом говорить о национальных языках как некоторых целостностях, в которые входят и «научные языки» отдельных научных дисциплин), но и отражают в своей структуре действительные отношения вещей, а также людей к вещам и друг к другу. И появление специальных языков — средство уточнения этих отношений.

*«Теория семейных
сходств»*

Однако имеется еще один источник и «монадизма» в понимании языка, и всех трудностей, постигших Витгенштейна при исследовании проблемы значения. Он исходит из того, что ни в одном случае достаточно сложного исследования нельзя найти нечто общее, то, что присуще всем объектам исследования и каждому из них. Между тем философы-метафизики всегда априорно полагали, что это общее есть, и искали его, пренебрегая индивидуальным. Так, Сократ в «Тээтете» Платона по-

следовательно отвергает все предлагаемые ему решения вопроса о знании, исходящие из отдельных конкретных видов знания. Но ведь надо исследовать как раз эти конкретные виды знания для того, чтобы узнать, если это вообще возможно, что такое знание, в чем его «сущность».

Иллюстрируя свою мысль, Витгенштейн приводит в пример игры: настольные, карточные, Олимпийские... Что у них общего? Одни из них похожи на другие, но отличны от третьих. «И результат этого исследования таков: мы видим сложную сеть сходств, накладывающихся друг на друга и пересекающихся. Иногда это полные сходства, иногда сходства в деталях» (223, стр. 32). Эти сходства Витгенштейн и обозначает термином «семейные сходства» (family resemblances) по аналогии со сходствами между членами одной семьи: «сложение, черты лица, цвет глаз, походка, темперамент и т. д. и т. д. накладываются и пересекаются таким же образом. И я скажу: «игры» образуют семейство» (223, стр. 32). И в то же время нет сходств, которые проходили бы через все «семейство» игр, как может не быть одной общей черты у всех детей в одной семье, от старшего до младшего.

Таким образом, анализируя *общее как значение слова*, Витгенштейн имеет в виду давно известный, элементарный и простейший способ образования абстрактных понятий, исходящий из допущения, что общее, или (по Локку) абстрактная общая идея, — это выделенное нами посредством отвлечения общее *свойство*, присущее всем исследуемым объектам и каждому из них. Уже сам Локк видел те трудности, которые возникают при таком понимании абстракции, но считал абстрактные общие идеи необходимыми, ибо «ум имеет потребность в таких идеях и всячески стремится к ним для удобства взаимопонимания и расширения познания» (60, т. I, стр. 579). Витгенштейн довел до конца разрушительную критику абстрактных общих идей, развернутую Беркли и Юмом, показав, что далеко не всегда можно обнаружить чувственно воспринимаемое общее свойство, которое смогло бы послужить основой для формирования значения слова, в котором фиксируется нечто общее. И он выдвигает тезис: если речь идет, например, об играх, то «не говорите: «Здесь *должно* быть нечто общее, иначе они не были

бы названы «играми», — но *смотрите* (look and see), есть ли здесь что-либо общее. — Ибо если вы посмотрите на них, вы не увидите чего-то общего *всем*» (223, стр. 31).

Да, конечно, надо смотреть на вещи, с тем чтобы увидеть их сходства и различия. Но далеко не все они лежат на поверхности вещей в виде чувственно воспринимаемых качеств. Конечно, если мы видим десяток детишек разного возраста, чем-то похожих друг на друга, мы можем вывести их родство из «*семейных сходств*», хотя бы не всем из них были присущи одна или две общих черты — папин нос или мамины глаза. Но действительным «*значением*» этих семейных сходств будет именно *существенно* общее, не данное непосредственно в этих сходствах, — то, что они дети одной супружеской четы. А генетика, если хотите, даст научный отчет о происхождении этих «*семейных сходств*».

Иначе говоря, выработка общего понятия не сводится к фиксации каких-то отдельных общих всем явлениям данного класса свойств; в более общем виде — это выведение *закона формирования* этого класса явлений, хотя отдельные из этих явлений могут и не подводиться явно под этот закон*.

Вывод Витгенштейна из «теории семейных сходств» состоял в том, что философия и не должна искать общего, «*сущности*» вещей. «Философия просто помещает все перед нами и ничего не объясняет, не выводит. — Поскольку все лежит открытым взглядом, объяснять нечего. Ибо то, что скрыто, например, не представляет для нас интереса» (223, стр. 50). Но как же тогда быть со всей классической философией, искавшей ответа на коренные вопросы мировоззрения — вопросы о сущности вещей и

* Анализ такого способа образования понятий дает Э. В. Ильенков в книге «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса» (1960) на примере определения человека как существа, производящего орудия труда. С формальной точки зрения это определение не всеобщее, ибо под него не подведешь «таких несомненных представителей человеческого рода, как Моцарт или Рафаэль». Следовательно, надо, как ищет Витгенштейн, разыскать «*семейные сходства*» их с другими людьми? Но это определение именно всеобщее, так как производство орудий труда является «*реальной всеобщей основой*» всего человеческого развития, всеобщей генетической основой всего человеческого в человеке» (стр. 43).

смысле познания этой сущности? Здесь мы вновь возвращаемся к «сущности» — философской, мировоззренческой сущности доктрины Витгенштейна.

*Витгенштейн
«Трактата»
и «поздний»
Витгенштейн*

В философской литературе различных стран и различных философских направлений усиленно дебатруется вопрос о соотношении взглядов «раннего» Витгенштейна, автора «Логико-философского трактата», и Витгенштейна «позднего», автора «Философских исследований». Дело в том, что между концепцией «Трактата», усматривающей в системе «языка» математической логики универсальную структуру научного языка вообще, и концепцией «языковых игр» и повседневного языка в «Философских исследованиях», между «языком-исчислением» и «языком-деятельностью», между значением-объектом и значением-употреблением в языке действительно «дистанция огромного размера». Однако в противовес этому можно обнаружить и немало свидетельств того, что «Трактат» и «Философские исследования» взаимосвязаны. В литературе указывается на такие стороны дела, как сохранение общей позитивистской программы («антиметафизичность»), редукционизм в смысле требования сведения абстрактных понятий к «реальным» терминам, выражающим частное, функциональная концепция значения и т. д. * И это, конечно, верно. В самом деле, «ранний» и «поздний» Витгенштейн — это один и тот же философ, выдвигающий одну и ту же программу: освобождение от «метафизики». Последняя, как в «Трактате», так и в «Философских исследованиях», решительным образом отвергается, представляясь *бессмысленностью*, которую нужно устранить. «Моя цель, — писал Витгенштейн, — такова: научить вас переходить от замаскированной бессмыслицы к чему-то такому, что представляет собою очевидную бессмыслицу» (223, стр. 133).

Удачно разъясняет эту мысль В. Штегмюллер, писавший, что эта бессмыслица, парадокс, выраженный, по Витгенштейну, общей формой философской проблемы:

* См. 76а, стр. 291—293. Пожалуй, вызывает сомнение лишь чрезмерное сближение «функциональной» концепции значений «позднего» Витгенштейна с концепцией значения в «Трактате». См. по этому поводу замечания Г. А. Заиченко (39, стр. 104—107).

«Я не знаю, как быть» (223, стр. 49), — вызывает обычно некоторую реакцию. Одни реагируют на бессмыслицу тем, что пребывают в состоянии запутанности, пытаются разрешить неразрешимую проблему, и порождают все новую бессмыслицу. Другие создают теории и системы, некритически их утверждают и погрязают в «метафизике». Третьи — склонны к «бегству в иррациональное». «Когда Витгенштейн выступает против всех этих тенденций, прежде всего кажется естественным, что возникает и усиливается впечатление разрушительности [этой концепции]. Или мы приходим к убеждению, как иногда можно услышать, что Витгенштейн проповедует «безвыходность более высокого порядка», чем экзистенциализм. И все же это было бы ошибкой. Мы не должны отдаваться каким-либо философским теориям, однако мы и не осуществляем бегства в иррациональное; не является нашей судьбою и пребывать в философской запутанности. Мы можем освободиться от этих проблем, но не путем их разрешения, а отличным от этого способом *преодоления этих проблем*. Философская путаница больше схожа с духовным заболеванием, чем с теоретической постановкой вопроса. Поэтому адекватное философское учение — не *теория*, но *лечение*, или *терапия*» (206, стр. 604). Цель этой терапии, передает Штегмюллер мысль Витгенштейна, — «достичь *совершенной ясности*, которая должна состоять в том, что философские проблемы *должны совершенно исчезнуть*» (206, стр. 605, стр. 223, стр. 51).

Но для того чтобы достичь этой цели, «терапевт» должен знать источник, откуда проистекают философские вопросы (точнее, псевдовопросы). Их источник — язык; их сущность — «грамматические иллюзии», а подлинная философия — это «битва против околдовывания нашего интеллекта средствами языка» (223, стр. 47). И битва эта ведется языковыми же средствами: философские проблемы «не являются, конечно же, эмпирическими проблемами; скорее всего, они разрешаются всматриванием в наши языковые действия, так, чтобы заставить нас распознать эти действия, *несмотря* на побуждение неправильно их понять. Проблемы разрешаются не дачей новой информации, а приведением в порядок того, что мы уже знали» (223, стр. 47).

Итак, «новая» формулировка философской проблема-

тики и средств ее разработки во многом повторяет установки логического позитивизма. Ведь, как мы уже видели, еще А. Айер возводил философские («метафизические») проблемы к лингвистическим ошибкам. Поэтому следует признать, что «лингвистическая философия» Витгенштейна — это *новый этап развития неопозитивизма*, связанный с заменой логического анализа анализом лингвистическим. Как и весь неопозитивизм, лингвистическая философия, т. е. философия лингвистического анализа, сводит философию к *деятельности*, а именно к деятельности анализа обычного языка.

Показательно, что Витгенштейн использует средства лингвистического анализа лишь в качестве иллюстрации своих достаточно абстрактных рассуждений о смысле «новой» философии. Наиболее подробно трактует он в «Философских исследованиях», пожалуй, только проблему «чужого Я», решая ее в бихевиористском плане, но не традиционно, а с точки зрения «языкового поведения». Развернутое изложение смысла и практики применения лингвистического анализа дают Гилберт Райл, Джон Остин и Джон Уисдом.

2. СМЫСЛ И ПРАКТИКА ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Уже в начале 30-х годов начинается применение средств лингвистического анализа к традиционным философским вопросам со все той же целью — как можно более надежно искоренить «метафизические» проблемы. Это делают Гилберт Райл (р. 1900) в статье «Утверждения, систематически вводящие в заблуждение» (1931) и Джон Уисдом (р. 1904) в статье «Перефразировка» (Ostentation) (1933). Общая установка этих статей состоит в том, что «метафизические» предложения возникают в том случае, если некоторые стандартные структуры предложений (парадигмы) принимаются за выражение структуры самой реальности и служат основой для выводов о «мире, как он есть». Избежать этой ошибки — значит устранить саму возможность «метафизики».

*«Выражения,
систематически
вводящие
в заблуждение»*

В статье под таким названием Гилберт Райл описывает высказывания обычного языка, формой своей невольно побуждающие к «метафизическим» выводам. Это, например, «квазионтологические» утверждения, т. е. предложения, содержащие термин «существовать» (быть), и «квазиплатонические» утверждения, или предложения, содержащие слова, обозначающие общие понятия (универсалии). Например, выражения типа «Бог существует» или «М-р Пиквик не существует» вводят нас в заблуждение, поскольку мы часто не принимаем во внимание, что существование не качество, а потому оно не может предикироваться. Так, мы склонны бываем принять онтологическое доказательство («Бог совершенен, совершенство подразумевает существование, следовательно, бог существует») или заключить относительно существования «идеальных сущностей» («М-р Пиквик не существует, но поскольку о нем написана книга, он обладает особым, идеальным существованием, следовательно, он есть несуществующее сущее»). Выход из положения Райл находит в операции, живо напоминающей «описания», разработанные в теории дескрипций Рассела, но без присущих последней формализмов. Достаточно заменить мнимый (грамматический) субъект предложения соответствующим описанием, и опасность «метафизического» вывода будет устранена. Обозначив «бог» в предложении «Бог существует» через описание «нечто такое, что является всезнающим, всемогущим и всеблагим», мы сразу увидим, что термин «бог» не собственное имя, но предикативное выражение, утверждающее только некоторые свойства, но никак не существование или несуществование такого объекта. Соответственно, и предикаты «...есть сущее», «...имеет бытие» и прочие окажутся мнимыми предикатами мнимого (только грамматического) субъекта (см. 151, ч. 1, стр. 16—17).

«Квазиплатонические утверждения» в свою очередь побуждают нас принять существование общих понятий (универсалий). Рассматривая утверждение «Добродетель является своим собственным вознаграждением» как совершенно аналогичное утверждению «Смит сам себя вознаграждает», мы склонны заключить, что в мире наряду с отдельными объектами типа «Смит» существуют и об-

щие, «универсалии», типа «Добродетель». И хотя добродетель явно не существует отдельно от добродетельных людей, хотя она не принимает вознаграждений, одни люди склонны приписывать универсалиям объективное существование (платонизм), а другие яростно их опровергают. Между тем и платоник, и его противник формулируют лишь утверждения, вводящие в заблуждение, причем в этом случае «и квазионтологические, и квази-платонические сразу» (151, ч. 1, стр. 21).

«Мой собственный взгляд, — пишет Райл, — состоит в том, что все утверждения, которые как будто бы делаются «об универсалиях», могут быть проанализированы таким же образом, а следовательно, что общие термины на деле никогда не являются именами субъектов некоторых атрибутов. Так, «универсалии» не суть объекты в том смысле, в каком гора Эверест является объектом, а поэтому древний вопрос о том, какого рода объекты они собою представляют, есть мнимый вопрос (*bogus question*). Ибо общие существительные, прилагательные и т. д. суть не собственные имена, так что мы не можем говорить об «объектах», именуемых «равенство», «справедливость» и «прогресс»» (151, ч. 1, стр. 21).

Аналогичным образом вводят в заблуждение и дескриптивные выражения («квазидескрипции»), т. е. выражения, имеющие форму уникального описания, но не имеющие надлежащего референта. «Квазидескрипции» и «квазиреферентные фразы» могут порождать заблуждения в силу использования в них выражений с определенным артиклем («the»-phrases). Так, в английском языке предложение «Смит — не единственный человек (*not the only man*), который взобрался на Монблан» может дать повод для заключения, будто «один и только один человек взобрался на Монблан, и этот человек — не Смит». «Философы и другие лица, которые должны обобщать, склонны смешивать фразы с определенным артиклем («the»-phrases) одного типа с фразами иного типа и «чеканить сущности» для того, чтобы быть в состоянии показать, к чему относится данная фраза с определенным артиклем» (151, ч. 1, стр. 27).

Надо сказать, что Райл дает здесь мало нового по сравнению с теорией дескрипций Рассела, — лишь объект исследования иной. Это повседневный язык, а не язык науки. Но философский смысл статьи Райла тот же: «ме-

тафизические» утверждения относительно объективного существования отвергаются на основе кантовского вывода о непредецируемости существования, а средством их устранения объявляется анализ. Только там это был логический анализ, заменяющий указание на существование логическим знаком-квантором, а здесь — лингвистический анализ, имеющий дело с парадигмами. Различие возникает тогда, когда речь заходит о судьбе выражений, вводящих в заблуждение. Если Рассел, имевший дело с формализованными научными языками, требовал *устранения* такого рода оборотов, то Райл думает, что устранение их не вызывается необходимостью. Ведь это привычно сокращенные, а потому удобные выражения. И «простой человек, который использует такие квазиплатонические выражения, не совершает философской ошибки. Он вообще не философствует. Он не введен в заблуждение и даже не замечает той мошеннической претензии, которая содержится в предложениях, будто бы говорящих «о Честности» или «о Прогрессе». Он знает, что он имеет в виду и чего он хочет» (151, ч. 1, стр. 22). А хочет он одного — кратко, ясно, привычно выразить свою мысль и, восклицая: «Да есть же справедливость!», хочет только предупредить, что нельзя безнаказанно наступать ему на мозоль...

Но в чем же тогда состоит функция философии? Предупреждать «метафизические заблуждения» посредством выражения тривиальных очевидностей в иной, более ясной грамматической форме. «Ибо мы всегда можем спросить, какова реальная форма факта, если она скрыта или замаскирована и не надлежащим образом представлена рассматриваемым выражением. А мы часто можем успешно утверждать данный факт в новой словесной форме, которая выявляет то, что не удалось выявить другой. И я в настоящее время склонен считать, что это и есть философский анализ и что такова единственная и вся функция философии» (151, ч. 1, стр. 36).

«*Перифразировка*» Сходную, но несколько отличную в деталях картину лингвистического анализа рисует Джон Уисдом в статье «*Ostentation*»*. Аналитическая процедура состоит в *перифразировке*

* Термин *ostentation* был введен в оборот И. Бенетом и означает, собственно, «обнаружение», «выставление напоказ» (богатства,

предложения S таким образом, чтобы его парафраза, S', более ясно раскрывала структуру факта, который она локализует (см. 221, стр. 1). Однако действительная цель «перефразировки», как явствует из дальнейшего, — это перевод абстрактных понятий в те простейшие понятия, от которых эти абстракции были произведены. Разъясняя вопрос в статье «Является ли анализ полезным методом в философии?», Уисдом пишет: ««Средний человек уважает медика» означает, что «Большинство (индивидуальных) людей уважают любого (индивидуального) медика, который им встречается» (см. 221, стр. 17). Этим философский анализ отличается от формального («каждая собака опасна = нечто есть собака и опасное, и нет того положения, что есть собака и не опасная») и материального («процент — уплата, сделанная должником за пользование ссудой в течение условленного срока»). Формальный анализ имеет дело с функцией, единой для всего данного класса предложений. Материальный — раскрывает положение вещей. Лингвистический (перефразировка) или философский анализ выражает абстрактные термины через их «референты», т. е. конкретные термины, от которых они были отвлечены.

Но в таком случае «новое» определение лингвистического анализа совпадает с процедурой «общей семантики», этого *enfant terrible* современного позитивизма, известной под пазванием «поисков референта» (см. 16, стр. 340—346). А через нее — и с традиционным для логического позитивизма и неопозитивизма вообще принципом верификации. Ибо «поиски референта» общей семантики, а вместе с тем и «перефразировка» Уисдома — это лишь семантически-лингвистический вариант принципа верификации, требующего сведения (редукции) любой абстракции к непосредственным актам опыта или выражающим их «протокольным предложениям».

Но есть здесь и определенное отличие. Если логический позитивизм и общая семантика требуют радикального устранения «метафизических», т. е. неverified, предложений, то Уисдом не отвергает «метафизику».

знаний и т. д.). У Уисдома он приобретает особый смысл, обозначая уже чисто *лингвистическую* процедуру, в результате которой «обнаруживается» или «выставляется напоказ» конкретное содержание предложения, раскрываются обозначаемые его терминами индивидуальные объекты.

Дело в том, что его анализ принципа верификации в статье «Метафизика и верификация» (1938) показывает, что сам этот принцип — «обобщение обширного класса метафизических теорий, а именно всех натуралистических, эмпирических, позитивистских теорий» (221, стр. 51), а вовсе не критерий отличения «метафизических» утверждений от научных (эмпирических). Это не значит, что следует требовать элиминации принципа верификации вместе с остальными «метафизическими» утверждениями. Уисдом считает, что необходимо переосмыслить само понятие «метафизики» на основе анализа языка. Тогда «метафизические парадоксы не выглядят больше грубой ложью относительно того, как действительно употребляется язык, но становятся пронизательными предположениями о том, как он может быть использован с тем, чтобы раскрыть то, что скрыто действительным использованием языка» (221, стр. 100).

Ниже мы рассмотрим, что за «метафизика» предлагается нам лингвистической философией. Пока же очевидно, что процедуры, используемые этой философией, явно уводят в сторону от философского исследования, подменяя его исследованием языковых значимостей. До логического конца доводит эту тенденцию Джон Остин (1911—1960), многие из работ которого, по его собственному признанию, посвящены дотошному и детальному различению понятий, сводящемуся к спору о ненужных мелочах (*splitting a hair*). Пример этого — посмертно опубликованная статья «Три способа пролить чернила», посвященная различению значения слов «умышленно» (*intentionally*), «преднамеренно» (*deliberately*) и «нарочно» (*on purpose*). Может быть, это и интересно для филолога, но философия почерпнет отсюда слишком мало. И австралийский историк философии Джон Пассмор, в общем симпатизирующий лингвистической философии, вынужден был заметить, что в статьях Остина мы встречаем «пример того, что можно назвать собственно лингвистическим анализом, не имеющим очевидной терапевтической морали» (170, стр. 449).

Видимо, и обращение ряда представителей лингвистической философии к «метафизике» — что бы ни понимали они под этим названием — инспирировано опасностью полного растворения философского исследования в лингвистическом.

3. ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И «МЕТАФИЗИКА»

Аналитики всех типов утверждают, что философия — не доктрина, а деятельность. Но такое понимание философии в свою очередь может привести или к полному скептицизму, или к построению *доктрины*. Выше мы уделяли основное внимание негативной части философской работы лингвистических аналитиков. Она по существу совпадала с той деятельностью, которую разворачивали все предыдущие направления неопозитивизма, — с «устрашением метафизики логическим анализом языка». Насколько отличается от этого другая, «конструктивная» часть философии логического анализа? Не является ли «*metaphysica more linguistico demonstrata*» (метафизика, доказанная лингвистическим методом) просто очевидным и абсурдным противоречием? Решение этого вопроса подразумевает анализ того, как лингвистическая философия решает некоторые основные философские проблемы.

*«Призрак в машине»,
понятие духа
и категории*

Одним из первых приступил к возрождению традиционной философской («метафизической») проблематики Гилберт Райл в книге «Понятие духа» (1949). Он подверг критике картезианскую теорию о том, что выражения, говорящие о наших психических состояниях, соотносятся с «духом», или «душой», отличными от тела, непротяженными и т. д. «Призрак в машине» — так назвал эту точку зрения Райл, намекая на известную историю о том, как крестьянин, совершив поездку по железной дороге и выслушав объяснение своего пастора о том, как устроен паровоз, спросил только: «А где же в нем лошадь?» Аналогичным образом, считает Райл, и философы, стремясь объяснить поведение человека, хотят обнаружить у него «внутри» некий «дух», ответственный за это поведение. Миф о «призраке в машине» изображает факты нашей умственной жизни так, как будто они принадлежат к категории «духа», тогда как на деле они относятся к категории *поведения*.

Ход мысли Г. Райла совершенно ясен: справедливо отказавшись от идеалистической концепции «души», он примыкает к бихевиоризму. Райл «не отрицает» умственных процессов; но они (например, деление больших чисел или остроумная шутка) суть только часть, отдельный

вид разумного поведения. Знание, как правило, состоит в том, что мы знаем, как сделать то-то и то-то, скажем, построить дом или сыграть в карты. Райл справедливо критикует аргументы идеалистов, уверяющих, будто практика подразумевает мышление: если нам скажут, что игре в крокет должно предшествовать теоретизирование (мышление) по поводу этой игры, то последнему должно в свою очередь предшествовать мышление, и т. д. до бесконечности, так что непонятно, как же люди вообще начали играть в крокет. Поэтому и об умственных способностях людей мы должны судить не по таинственным «деятельностям души», а по их поведению — по тому, что и как они говорят, как шутят, что делают и т. д.

Поэтому нельзя и считать, думает Райл, что человек обладает какими-то преимуществами в познании своей «души» перед другими людьми, которым познание ее недоступно. «Не существует метафизического железного занавеса, навеки обрекающего нас оставаться абсолютно чуждыми друг другу... Не существует также и метафизического зеркала, которое всегда полностью раскрывает и объясняет нам самих себя» (193, стр. 173). И тут он прав, почти повторяя известную мысль Маркса о том, что человек рождается без зеркала в руках и не в качестве фихтеанского философа «Я есмь я». Человек осознает себя в *другом* человеке, в его поведении в том числе. Но основание ли это для отказа от понятия сознания и замены его поведением? Имея в виду, что сведение познания к поведению означает, что в таком случае мы упускаем из виду очень существенные его черты, в частности способ решения (изготовления), проект (задание), сравнивая с которым результат, мы выносим суждение о последнем и т. д., наука требует анализа процессов сознания. Цель этого анализа — управление психическими процессами, выбор наиболее оптимальных.

С другой стороны, само сознание не может быть понято иначе как интериоризация практических действий человека, перенесение их в идеальный план. Современная психология убедительно показывает, что процесс практического действия (поведение) у людей тем отличается от «деятельности» животных, что «он создает у человека новые способности, новые психические функции» (55, стр. 407). Это относится и к языковому поведению человека (см. 55, стр. 404—408). Поэтому неоправданно вы-

движение бихевиоризмом на первый план поведения, ведущее к отрицанию психического и сведению его к поведению.

Правда, позиция Райла, по сути дела представляющая собою в данном вопросе рецидив механистического материализма в бихевиористской форме, позволяет ему подвергнуть критике некоторые стороны субъективно-идеалистической теории познания: тезис о том, что мы знаем только наши ощущения, игнорирующий тот факт, что ощущение всегда относится к объекту; спутывание субъективистами ощущения и наблюдения, в результате чего упускается из виду то обстоятельство, что мы *наблюдаем вещи* посредством ощущений, но *не наблюдаем самих ощущений*, и т. д. Анализируя эту критику Райлом субъективизма, М. Корнфорт справедливо отмечал, что оксфордский философ по существу доказал, что «субъективно-идеалистическая теория сводится к абсурду при любой попытке применить ее к общечеловеческому опыту. Но самый метод его полемики, ограниченный разоблачением словесной путаницы и нелепостей, свойственных определенным идеалистическим теориям, не позволяет ему развивать материалистическую основу и выводы из этой полемики» (49а, стр. 107). Однако вряд ли прав М. Корнфорт, утверждая тут же, будто Райл «твердо становится на позицию, предполагающую признание материалистической теории познания». Нет, для его критики вполне достаточно «реалистической» установки вроде «здорового смысла» Дж. Э. Мура. Но идти дальше, к материализму, Райл не может именно в силу «лингвистических» предпосылок своей философии.

Категории

Развертывая критику субъективного идеализма, а вместе с тем и материализма, якобы сводящего ощущение к физическому, к материи, Г. Райл использует несколько видоизмененную аргументацию все той же лингвистической философии. Источник философской путаницы он усматривает в «категориальной ошибке», например картезианский «призрак в машине» имеет источником отнесение к категории «духа» процессов, на деле относящихся к категории «поведения». Введенное здесь понятие *категории* приобретает важное значение для всей «описательной метафизики», которая в свою очередь оказывается «категориальным (или концептуальным) анализом».

Что же такое «категория»? Философская традиция понимает под категориями наиболее общие понятия, высказываемые о любом объекте с целью дать его исходную, простейшую и в то же время существенную характеристику. В силу этого категории, даже в идеалистической и агностической философии (например, у Канта, видевшего в категориях, т. е. априорных формах рассудка, конститутивные элементы объектов познания, хотя и не «вещей в себе»), выступают и в качестве форм бытия объектов*. Что же касается Райла, то он видит в категории логический тип понятия, т. е. «набор способов, какими можно логически законно оперировать им» (193, стр. 10). Поэтому все высказывания о категориях (category-propositions), пишет Райл в статье «Категории», относятся к числу философских высказываний, т. е. утверждений «о том, какие виды комбинаций их с другими факторами произведут, а какие не произведут абсурд. А поскольку только относительно сочетаний символов можно утверждать, а следовательно, и отрицать их абсурдность, высказывания о категориях суть семантические высказывания» (151, ч. 2, стр. 81).

Таким образом, учение о категориях, предлагаемое лингвистической философией, касается, собственно, только способов словоупотребления и не идет дальше известной процедуры — выявления «законных» смысловых сочетаний, не ведущих к абсурдным комбинациям символов. Вместе с тем, как показал Джон Пассмор, учение Райла о категориях не позволяет отличить философскую процедуру «расположения по категориям» (category-allocation) от простой классификации, не являющейся делом философа, а «катеґорию» от «класса». Перенеся теорию типов в повседневный язык, Райл определил принадлежность к категории (логическому типу) как способность термина быть членом некоторой пропозициональной формы. В пропозициональную форму «...лежит в постели» мы можем подставить собственное имя или дескриптивную фразу определенного рода, но не название дня недели. Поэтому «Джон» и «суббота» принадлежат

* Мы используем здесь самое общее определение категорий, независимо от того, какому философскому направлению оно принадлежит. Естественно, различие направлений, партий в философии существенно видоизменяет их определение.

к различным категориям, хотя в предложении «суббота лежит в постели» грамматические правила и не нарушены (см. 151, ч. 2, стр. 70). Но ведь здесь мы имеем дело именно с классами, а не с категориями в философском смысле, и различия между ними — это эмпирические различия классов. Категориальные же различия, с которыми имеет дело философия, не могут быть основой для эмпирических классификаций: нельзя ведь делить вещи на обладающие качеством и не обладающие им (см. 171, стр. 121).

Иначе говоря, «категориальную ошибку» совершает именно Райл, спутывая лингвистическую категорию (элегантный вариант «класса», говорит Пассмор) с категорией философской.

Райл использует понятие «категории» в проанализированном выше смысле и для того, чтобы разрешить некоторые традиционные философские проблемы, выраженные в форме антиномий («дилемм»). В книге «Дилеммы» (1954) он утверждает, что такого рода конфликты, весьма частые в философии, вызваны представлением, будто противоположные по форме установки связаны с одной категорией понятий, тогда как на деле они относятся к различным категориям, и наоборот. В таком случае «остается показать, что такие противоречия являются противоречиями этого общего типа, а это может быть сделано только детальным показом того, насколько способы логической обработки понятий, осуществляемой под давлением, более или менее отличны друг от друга, чем произвольно предполагают спорящие» (194, стр. 11).

Так, проблему спора «фатализм — индетерминизм» Г. Райл предлагает решить за счет того, что в ней отражаются два тривиальных положения: первое, что некоторые предложения, выраженные в будущем времени, являются или становятся истинными; второе — что определенные вещи или события случаются, а другие не случаются в будущем. Попытка неквалифицированно возвести то или другое положение в философскую или теологическую доктрину и рождает предетерминизм (фатализм) или индетерминизм. Между тем они не находятся в конфликте. «Они не являются соперниками такого рода, что... кто-либо захотел бы сказать: «Я принимаю утверждение, что некоторые предложения, выраженные в бу-

дущем времени, исполняются, так что, естественно, я отвергаю утверждение, что некоторые вещи не должны случиться и не произойдут». Они становятся таковыми потому, что первое утверждение как будто бы косвенно логически влечет, что то, что есть, — должно было быть от вечности, а следствие этого в свою очередь как будто бы логически влечет, что нет никакой ошибки в том, что некоторые философы чувствовали себя вынужденными сделать выбор между этими двумя банальными утверждениями» (194, стр. 30).

Другую «вечную проблему», выраженную в апориях Зенона, Райл хочет решить за счет строгого различения терминологии «гонок» (Ахиллес догоняет черепаху) и «арифметики». «Мы говорим о гонках одним тоном голоса, об арифметике — другим; но говоря об арифметике гонок, мы должны смешать тона нашего голоса, и делая это, мы легко можем почувствовать — и даже говорим так, — будто мы в одно и то же время говорим двумя сторонами нашего рта» (194, стр. 52). В результате мы не замечаем, что в одном случае мы используем процедуру измерения, а в другом — исчисления. Смешивая их, мы тоном логика говорим о том, что должно случиться, а затем тоном домашней работницы — о связях между истинами; рассуждаем с репортером спортивной газеты о спринте в терминах числителей и знаменателей, а с математиком — об отношениях между дробями в терминах усилий и безнадежности (см. 194, стр. 52—53).

Сходным образом обсуждаются проблемы удовольствия и страдания, мира науки и повседневного мира, восприятия вещи и самой вещи, формальной и неформальной (прикладной) логики. Везде Райл обнаруживает то же самое «категориальное смешение». Мы говорили уже, что в целом процедура, используемая Райлом, неудачна, основываясь на смешении философских категорий с категориями лингвистическими. Вот и в данном случае он полностью обходит всю диалектическую проблематику, заложенную в разбираемых «дилеммах»: диалектику необходимости и случайности в споре предeterminизма и индетерминизма, диалектику прерывности и непрерывности пространства и времени в апориях Зенона, сложные соотношения формальной и содержательной (теоретико-познавательной, диалектической) логики. Но некоторые из его замечаний заслуживают внимания в том

плане, что они существенно выходят за пределы неопозитивистского «анализа».

Так, Г. Райл справедливо замечает, что нельзя мыслить себе логический анализ как некую «разовую» процедуру, развязывающую какой-то один логический узел. «Я не имею специальных возражений, — пишет он, — против склонности к модному описанию в качестве «анализа» вида или видов исследования понятий, которое составляет философствование. Но совершенно ложна идея, будто это исследование — вид осмотра в гараже одного понятийного экипажа за один раз. Наоборот... это всегда исследование инспектором уличного движения концептуального перекрестка, подразумевающее по меньшей мере два потока экипажей, идущих из разных теорий, или точек зрения, или банальностей, которые по недоразумению сталкиваются друг с другом» (194, стр. 31—32). Вопрос — скажем мы — лишь в том, как «развязать» эти узлы, поскольку метод, используемый Райлом, явно ограничен.

Так, Райл справедливо указывает, что анализ дилеммы «фатализм — индетерминизм» требует анализа понятий: *событие, прежде и потом, истина, необходимость, причина, предотвращение, вина и ответственность* по меньшей мере. Более того, недоразумения вырастают из их взаимодействия, осложняемого к тому же «целой сетью конфликтующих интересов» (194, стр. 31). Но вместо действительного их анализа философ предлагает ограничиться развязыванием одного «логического узла» — выявлением «категориального смещения». А следовательно, он не выходит за пределы неопозитивистского понимания философии как «анализа».

Идея «описательной метафизики»

Попытку разработать «метафизику», т. е. онтологическое учение на основе принципов лингвистической философии, сделал профессор метафизической философии Оксфордского университета Питер Фредерик Стросон (р. 1919) в книге «Индивиды. Очерк описательной метафизики» (1959). Как он считает, существует метафизика двух типов. «Описательная метафизика удовлетворяется описанием действительной структуры нашей мысли о мире, исправляющая метафизика (revisionary metaphysics) занимается созданием лучшей структуры» (210, стр. 9). Поскольку же единственный способ суждения о мысли —

это суждение о способе ее выражения, языке, дескриптивная (описательная) метафизика — описание структуры языка.

Вместе с тем П. Стросон идет гораздо дальше Г. Райла, подчеркивая, что, хотя анализ действительного использования слов «есть лучший и, конечно, единственный надежный путь в философии», он недостаточно глубок для того, чтобы «удовлетворить полному метафизическому требованию понимания» (210, стр. 9, 10). Та структура, которую ищет метафизика, «не обнаруживается с готовностью на поверхности языка, но лежит погруженной под нею. Он (метафизик. — А. Б.) должен оставить своего единственного надежного проводника там, где этот проводник не может провести его так далеко, как он хочет идти» (210, стр. 10).

Эту способность метафизики идти дальше лингвистического анализа Стросон связывает с тем, что в человеческом мышлении имеется «массивное центральное ядро», сохраняющееся во всех исторических изменениях, о которых мы знаем, т. е. «категории и понятия, которые, в их наиболее фундаментальном характере, вовсе не меняются... и структура, которую они образуют, есть то, с чем в первую очередь будет иметь дело описательная метафизика» (210, стр. 10). В этой структуре Стросон прежде всего выделяет «индивиды», или «особенные» (particulars), наиболее существенные и основные (basic or fundamental), среди которых — это материальные тела и личности.

Таков замысел «описательной метафизики» П. Стросона. С самого начала заметим, что его идея определена исходной установкой лингвистического анализа: единственным надежным инструментом философии является анализ обычного языка. Выход за его пределы к структуре действительности, изоморфной структуре языка, — это уже сомнительная авантюра, требуемая идеей «метафизики», но уже лишенная единственного надежного ориентира. Но в таком случае Стросон присоединяется к той *идеалистической* традиции в философии, которая видит исходный и первичный материал философского исследования именно в *мысли*, и ее структуру отождествляет со структурой действительности. И отличие его «описательной метафизики» от традиционной состоит в том, что, во-первых, он справедливо отвергает абсолютизм по-

следней; во-вторых, что уже ошибочно, отождествляет структуру мысли со структурой языка, ее непосредственной действительностью; в-третьих, рассматривает в качестве привилегированного языка именно обычный язык.

Естественно, что изучение мысли проливает определенный свет на то, мыслью о чем она является. Но этот путь не является ни единственным, ни тем более «единственно надежным». Путь к выработке философской картины мира — это прежде всего путь анализа содержания научного знания в его наиболее обобщенных данных, путь анализа закономерностей его развития, перехода от одних выявленных наукой в ее теориях закономерностей к другим, более глубоким и объективным. С другой стороны, как нельзя говорить о тождестве бытия и мышления (а по Стросону, если быть логичным, то единственный путь к бытию в «метафизике» — это путь через структуру нашей мысли о нем), так нельзя говорить и о тождестве мышления и языка, тем более если это обычный язык, с его синонимией, амбивалентностью, образностью, эмоционально-экспрессивными элементами, его продуктивностью, и т. д. (см. 40, стр. 26—32). В конечном счете, как показывает В. А. Звегинцев, это связано с двойственной детерминацией языка — действительностью (в том числе, что особенно важно, социальной действительностью в ее многообразии структур и функций) и сознанием. Материалистическое объяснение языка «исходит из того, что язык, включаясь составным элементом в единую цепь отношений человеческого сознания и объективной действительности, является производным и от сознания (и его деятельности, т. е. мышления), и от объективной действительности. Он отражает как состояния сознания и направления его деятельности, так и условия, в которых осуществляется эта деятельность (совокупность всех форм объективной действительности). Так как все эти факторы являются отнюдь не стабильными, а меняются во времени и в пространстве, то их различие в конечном счете (только в *конечном счете*, так как тут наличествует очень сложный клубок опосредований) обуславливает и различие языков и их изменение» (40, стр. 300).

Подход к «метафизике» через язык — не новость в философии и языкознании. В. Гумбольдт и О. Шпенглер, Э. Сепир, Б. Уорф и Э. Кассирер, Л. Вайсгербер //

М. Хайдеггер связывают язык с определенной «метафизикой», причем различия языков суть различия их «метафизик», приводящие к тому, что эти «метафизики» оказываются несоизмеримыми. П. Стросон не пошел по этому пути, и его «описательная метафизика» — это «метафизика» *английского* языка. И в принципе он прав, ибо практически неограниченная возможность эквивалентного перевода с одного языка на другой, как и единство содержания языка, т. е. той совокупности понятий о мире, которую приобрел носитель данного языка, народ, с содержанием языков других народов, находящихся на сравнимых с ним уровнях исторического развития, свидетельствуют об определенном *единстве* мирозерцания. Но вероятно, П. Стросон несколько упростил свою задачу*.

И еще один кардинальной важности вопрос. Не первый раз делаются попытки за счет «лингвистической» установки ликвидировать противоположность материализма и идеализма. Позиция П. Стросона в данном вопросе полностью соответствует той, которая давно еще была высказана Л. Вайсгербером: «Признавая объективный характер природы, мы должны учитывать и различия, существующие между «реальной» и «мыслимой» природой, и задача как раз и заключается в том, чтобы показать, как эта природа духовно постигается и преобразуется. И обратно: устанавливая, что духовные «реальности» могут принимать форму для сознательного человеческого мышления только тогда, когда они определяются в виде языковых полей, не следует думать, что эти духовные величины имеют только языковое существование» (цит. по: 40, стр. 321). Вайсгербер видит в этом «срединное положение» лингвистического решения в споре между идеализмом и реализмом. И подобно тому как у Вайсгербера, Уорфа и других, мы находим и у П. Стросона на деле не «преодоление» противоположности материализма и идеализма, а (говоря словами В. А. Звегин-

* Например, Б. Уорф возразил бы против центральной идеи П. Стросона, согласно которой первичными индивидами являются материальные предметы и личности, что так обстоит дело только в некоторых, в частности в индоевропейских, языках, основанных на схеме «существительное + глагол = деятель + действие». В языке же хопи глаголы не имеют времени, но выражают совершенно иные отношения (например, различную длительность и различные направления и этой длительности), в результате чего складывается совершенно иная картина мира (см. 24, стр. 13—21).

пева) явное *смешение* различных планов и установок (философского и лингвистического характера. С одной стороны, это смешение двух смыслов термина «метафизика» (онтология): в одном случае это описание действительной структуры наших представлений о мире, понятийной схемы, в которой выражено наше мышление о мире; в другом — характеристика допускаемых языком (а не реально существующих) объектов мысли. С другой стороны, — признание материальных объектов и личностей как главных «индивидов» реального мира допускается только на основе структуры обычного языка и обыденно-языковых коммуникаций (см. 39, стр. 125—126). Материалистический (или, в более общей форме, реалистический) *замысел* намечается реализовать, таким образом, средствами «лингвистического идеализма», признающего, в методологическом и мировоззренческом плане, первичность языка по отношению к реальности и его определяющую роль в философском исследовании. Трудно сказать априори, что из этого может получиться кроме откровенного эклектизма. Рассмотрим поэтому «описательную метафизику» более детально.

*Идентификация
индивидов*

Мы слышим мир как содержащий отдельные вещи, некоторые из которых независимы от нас; история этого мира — серия событий, в некоторых из которых мы не принимаем участия. Такова основа нашей категориальной схемы, в результате чего мы можем сказать, что «наша онтология включает объективные отдельные вещи (particulars). Она может включать и еще многое кроме того» (210, стр. 15). И для того чтобы включить ту или иную вещь в нашу концептуальную схему, необходимо, чтобы она была *идентифицирована*, действительно или в возможности. «Необходимым условием включения данного типа индивидов (particulars) в нашу онтологию представляется то, что их было бы возможно идентифицировать» (210, стр. 16). Но что сие значит? Формулировка П. Стросона — это перефразировка знаменитого «esse est percipi» Джорджа Беркли, которая могла бы теперь звучать так: «существовать — значит быть идентифицируемым». Ибо различные способы идентификации сводятся, по Стросону, к тому, что человек «может зрением, слухом, осязанием или иным способом чувственно выделить тот индивид, к которому его отсылают, зная, что это

именно тот индивид» (210, стр. 18). Особенно явственно дает себя знать берклианское происхождение «принципа идентификации», как мы могли бы его назвать по аналогии с принципом верификации в его «смягченной» формулировке: доказательная идентификация состоит в том, что индивид (particulars) «можно воспринять сейчас или, по меньшей мере, можно было воспринять мгновение назад» (210, стр. 19).

Если бы П. Стросон остановился на этом, вопрос о философской сущности его «описательной метафизики» был бы решен окончательно, раз и навсегда. Однако Стросон прекрасно знает, что идентификация вещей окружающего нас мира не сводится к указанной чувственной достоверности. Она подразумевает нечто более строгое и объективное, а именно *пространственно-временную локализацию* отдельных вещей. *Теоретически* допущение о том, что имеется такая единственная система отношений, в которую могут быть вписаны все отдельные вещи, считает Стросон, весьма правдоподобно. *Практически* — нельзя отрицать, что «в любой момент мы располагаем таким объединенным каркасом (framework) познания отдельных вещей» (210, стр. 24).

Будучи принята Стросоном, эта мысль открывает пути для выхода из узкой области лингвистического анализа, выделенной для философии на последней стадии развития неопозитивизма. Однако и здесь нет окончательной ясности: ведь если пространственно-временные отношения суть только «каркас познания отдельных вещей», да еще в основе своей *языковой* каркас, то возможность субъективно-идеалистической интерпретации еще далеко не исключена. В частности, кантовская интерпретация пространства и времени тут напрашивается сама собою. Тем более что сам Стросон склонен сводить вопрос к тому трюизму или той «банальности» (platitude), что ««здесь», и «сейчас», и «этот», и «я», и «вы» — слова нашего обычного языка, которые каждый может употребить для того, чтобы указать или помочь указать другому, о чем он говорит» (210, стр. 30).

Вещи и личности Определенной однозначности можно было бы ожидать от Стросона, когда он анализирует основные типы индивидов, включаемых в его онтологию. Прежде всего это *материальные* тела. Говоря о них, Стросон подчеркивает, что это трехмерные

объекты, обладающие некоторой временной длительностью, достаточно устойчивые и доступные наблюдению. Следуя традиции, идущей от Кондильяка, Стросон считает необходимым условием для того, чтобы быть материальной вещью, оказывание ею сопротивления или же, в более общем виде, обладание «некоторыми характеристиками осязательного типа» (210, стр. 39). Отстаивая этот тезис, философ строит модель «мира без тел», каковым, по его мнению, может быть мир звуков, и показывает, что такой мир исключил бы многие существенные черты нашей общей категориальной схемы.

Этот анализ приводит Стросона к тому выводу, что «только в особых обстоятельствах идентификация индивидов... может избежать зависимости от отнесения к вещам, которые являются материальными телами или обладают ими» (210, стр. 54—55). Это относится и к личностям, т. е. другому типу основных индивидов. Ибо «мы приписываем себе *действия и намерения* (я делаю, делал, сделаю это); *ощущения* (мне тепло, больно); *мысли и чувства* (я думаю, интересуюсь, хочу это, зол, разочарован, удовлетворен); *восприятия и память* (я вижу это, слышу другое, вспоминаю то). Мы приписываем себе положение в двух смыслах: *расположение* (я на диване) и *позу* (я лежу). И конечно, мы приписываем себе не только временные условия, состояния, ситуации, подобные этим, но также относительно устойчивые характеристики, включая физические свойства, подобные росту, цвету, осанке и весу» (210, стр. 89). «Чистые сознания» нельзя идентифицировать; нельзя идентифицировать индивидуальное сознание, индивидуальный опыт и т. д., мы можем рассматривать друг друга как личности, только «если мы мыслим сначала о том факте, что мы действуем, и действуем друг на друга, и действуем в согласии с общей человеческой природой» (210, стр. 112).

Таким образом, П. Стросон выражает в своей «описательной метафизике» точку зрения если не специфически материалистическую, то во всяком случае точку зрения *здорового смысла*. И даже берклианский по своему происхождению «принцип идентификации» получает — поскольку необходимым условием идентификации оказывается обладание материальным телом — материалистический оттенок. При этом берклианство отклоняется в силу того, что не может быть идентифицирована «ду-

ша», эта основная «реальность» субъективного идеализма*.

Мы говорили уже о возможностях идеалистического истолкования «описательной метафизики», возможностях, открываемых ею, как и многими другими разновидностями «здорового смысла» и «наивного реализма». Но поставим вопрос в более общей форме: стоит ли эта концепция хоть в какой-то мере на уровне современного материализма? Решает ли она какие-то кардинальные современные философские проблемы? Нельзя, думается, дать на этот вопрос положительного ответа.

* Подтвердим вывод о принадлежности концепции Стросона к «философии здравого смысла» (не в техническом смысле этого слова, обычно связываемого с Шотландской школой), процитировав «Заключение» книги П. Стросона «Индивиды»: «... в начале этой книги я стремился выявить центральное положение, занимаемое среди отдельных вещей материальными телами. Они выступают, с точки зрения идентификации, как основные отдельные тела. Позже я добавил к ним, в качестве основных, в ином, хотя и связанном с первым, смысле категорию личностей. Допущение этой категории как первоначальной и непронзводной выступает необходимым условием нашего членства в несолипсистском мире. Тогда, если наша схема вещей включает схему общего пространственно-временного мира отдельных вещей, то представляется, что центральное место среди отдельных вещей должно быть уделено материальным телам и личностям. Они должны быть первичными (prima) отдельными вещами. В последней части книги я имел дело с более общей задачей — попытаться объяснить центральное положение, занимаемое отдельными вещами (particulars) среди индивидов в широчайшем, логическом смысле этого слова. Сведя два этих результата вместе, мы получаем, возможно, рациональный отчет о центральном положении материальных тел и личностей среди индивидов, т. е. среди вещей вообще. Я отметил также и частью объяснил тесную связь между идеей индивида в логическом смысле и идеей существования того, что существует; и таким образом, возможно, нашел для нее некоторое основание в идее, что личности и материальные тела — это то, что первично существует. Как будто бы нет сомнения, что эти вещи, о которых я попытался дать рациональный отчет, в некотором смысле являются убеждениями (beliefs), причем весьма упрямыми, многих людей на первом уровне рефлексии, а некоторых философов — и на более утонченном уровне рефлексии; хотя многие другие философы, возможно стоящие на еще более утонченном уровне, отрицают или как будто бы отрицают их. Трудно усмотреть, как можно аргументировать в пользу таких убеждений иначе, как показом их согласования с концептуальной схемой, которой мы оперируем, показом того, как они отражают структуру этой схемы. Таким образом, если метафизика есть отыскание хороших, плохих или безразличных оснований для того, во что мы инстинктивно верим, то это и была метафизика» (210, стр. 246—247).

Ответ же отрицательный уже вытекает из той «лингвистической» ограниченности доктрины П. Стросона, которая фактически закрывает ему путь к обоснованию *объективности* человеческого знания об объективном мире. «Описательная метафизика» — это отыскание лингвистических оснований нашей инстинктивной веры в существование материальных тел и личностей, в существование отдельных вещей. Все, что может философ сказать о мире, — это то, что можно вывести из структуры обычного языка. Но не мало ли этого? Без сомнения, мало. И то, что уже сделано самим П. Стросоном, не идет ведь дальше весьма банальных положений об отдельных вещах, т. е. личностях и материальных телах. Правда, даже здесь ощущается дуновение свежего воздуха по сравнению с застойной атмосферой «аналитической философии»; но вряд ли можно сказать что-нибудь, кроме: «Лед тронулся, господа присяжные заседатели...»

«Описательная метафизика» П. Стросона чрезвычайно неглубока и в решении других философских проблем. Определяя личности и материальные тела как «базисные» индивиды, он показывает, что знаки, их обозначающие, необходимы в языке; их введение приносит огромные преимущества по сравнению с языком, не содержащим таковых. Однако необходимы и «не-партикулярные» субъекты, хотя против этого и возражают эмпирики. Это общие понятия, обозначающие логические типы индивидов. Однако и к ним должен применяться принцип идентификации: они должны допускать сведение путем «идентифицирующей референции» к группам индивидов. Сложная и глубокая проблема соотношения индивидуального, особенного и всеобщего оказывается, таким образом, сведенной к бедному и достаточно банальному утверждению о наличии в языке «концептуальной схемы», подразумевающей как индивиды, так и общие термины, обозначающие классы индивидов. И здесь отсутствует даже то возражение против номинализма, которое выдвигал Л. Витгенштейн, говоря, что номинализм ошибался, интерпретируя все слова как имена... (см. 223, стр. 118).

Вряд ли есть смысл анализировать дальше «описательную метафизику» П. Стросона, эклектически соединяющую восходящее к здравому смыслу признание материальных тел и личностей, связанных с некоторыми из них, и полукаантианскую идею языковой заданности этой

реальности. Более серьезен вопрос о том, почему лингвистический анализ, — в том числе и в форме «описательной метафизики», — приобрел по существу доминирующее положение в современной английской философии. Ответ может быть получен, думается, в результате сопоставления задач и способов философского и лингвистического исследования.

*Лингвистика
и философия*

Смысл лингвистической философии может быть уяснен в рамках той полемики, которая развернулась вокруг проблем языка в лингвистике и философии нашего столетия. Язык — сложное образование, служащее средством и формой объективации идеального. При этом имеет место прежде всего тот факт, что «ни мысли, ни язык не образуют сами по себе особого царства... они — только *проявления* действительной жизни» (I, т. 3, стр. 449). Однако ведущая роль языка как основной специфической знаковой системы в познавательном процессе, в хранении и передаче информации, в регулировании человеческого поведения очень легко может быть абсолютизирована и истолкована в смысле *детерминирующей* его роли в указанных процессах. Если в классическом идеализме эта детерминирующая роль отводилась мысли (или сознанию вообще), то в неопозитивизме она отведена именно языку — сначала научному, а затем, в лингвистической философии, обычному языку.

По меньшей мере два обстоятельства способствовали этому переключению философского исследования с проблем бытия и его познания на проблемы языка. Во-первых, связанная с бурным развитием естествознания и «отпочкованием» от философии как учения о «мире в целом» все новых и новых областей ситуация, когда философия оказалась, по мнению Виндельбанда, подобием короля Лира, раздавшего свое имущество детям и выброшенного нищим на улицу. Одним из наиболее приемлемых выходов оказался такой: философия продолжает изучать «мир как целое», продолжает изучать «все», но иначе, чем другие науки; она изучает «все» в его сущности как *смысл*, или «идею», «эйдос». Выдвинутая Гуссерлем, эта установка приобретает в неопозитивизме более «позитивное» содержание: будем говорить не о «смысле мира», а о *значении* языковых выражений. Во-вторых, обращению философии к языку способствовал кризис известной субъ-

активно-идеалистической установки в теории познания, согласно которой познанию доступны лишь состояния сознания, ощущения. Антипсихологизм, распространившийся с начала XX в. в идеалистической гносеологии, заставлял искать каких-то объективаций этих состояний сознания, и они, весьма естественно, были обнаружены в языке. В результате под «миром» стала пониматься уже не совокупность ощущений (даже в форме «комплекса элементов» эмпириокритицизма), но то, что выражено «в напечатанных книгах» (Г. Коген), т. е. то, что выражено *на* языке и *в* этом языке. И если неокантианцев еще больше интересует, что выражено на данном языке (языке науки в первую очередь), то неопозитивистов, относящих это содержание к сфере естествознания и конкретных наук вообще, прежде всего заинтересовало выраженное *в языке*, формальная сторона дела.

Следуя Ч. Огдену и А. Ричардсу, которые в своей работе «Значение значения» (1923) разработали теорию референции, или соотнесения символа с единичными фактами опыта, и разделили все знаки на дескриптивные (символические) и эмотивные (выражающие эмоции), неопозитивизм и разрабатывает различные формы учения о значении, от принципа верификации логического позитивизма и до «семейных сходств» и «идентифицирующей референции» лингвистической философии. Но если исследования в области «значения значения» еще в общем и целом вмещаются в сферу *философского* исследования, хотя и не исчерпывают ее, то исследование того, что выражено в языке, — это уже явный выход в сферу лингвистики, как таковой.

Выше мы упоминали об этой проблеме в связи с вопросом о соотношении языка и «метафизики». В основе же этой проблемы как реальной проблемы лингвистики — и опосредованно философии языка — лежит действительно имеющее место отражение структуры действительности в структуре языка, «онтологические предпосылки», выступающие «идеализированными допущениями относительно системы объектов, о которых может идти речь в этом языке» (см. 87, стр. 377). Но эти «онтологические допущения» нельзя смешивать с определенным *миросозерцанием*, выраженным с помощью данного языка, приписывать им функции мировоззренческого диктата. Если этот мировоззренческий диктат еще можно в определен-

ной степени усматривать на ранних стадиях развития общества, когда в мифологических и магических представлениях язык не отграничивался от действительности, то по мере развития и технизации языка слова становятся именно средством передачи содержания. Со стороны истории общественного сознания это связано с тем, что «на смену идеологии, выраженной в языке, приходит идеология, выраженная с помощью языка» (55, стр. 323). И язык как средство выражения идеологии (мировоззренческого содержания, «онтологии») остается в первую очередь предметом лингвистики и лишь опосредованно — философии.

Вместе с тем язык выступает в качестве модели описываемой реальности. Так, используя «язык» классической механики, мы не только делаем «онтологические допущения», позволяющие фиксировать и описывать только механические процессы, т. е. пространственные перемещения тел под действием внешних сил. Мы в то же время строим вполне определенную модель мира, где нет и быть не может («язык не позволяет!») никаких иных процессов. Общеизвестная модель «человека-машины» выступает в этой связи именно как плод мировоззренческой рефлексии, основанной на привилегированном положении механики и ее «языка» в науке XVII — XVIII вв.

Но строго говоря, не сам язык механики выступает основой такой модели. Она основана на той содержательной концепции механики, которая на этом языке (и производно в этом языке) выражена. Ее суть — сведение всех иных содержательных концепций (скажем, феноменалистической концепции ощущения) к механике («первичным качествам»), а не анализ языка механики с целью выяснить, что может быть высказано с его помощью. И после того как представление о возможности такого сведения было преодолено, механистический редукционизм приказал долго жить.

Лингвистическая же философия сознательно исходит именно из языка как модели (совокупности моделей, различных «языковых игр») «мира». П. Стросон, как мы видели, предположив некоторое устойчивое ядро обычного языка, представил его в качестве устойчивой модели мира, по которой можно строить «описательную метафизику», т. е. судить об устройстве мира. Как будто простой и довольно логичный путь. Но лишь на первый взгляд.

С одной стороны, «устойчивое ядро», о котором говорит Стросон, оказывается чрезвычайно абстрактным и бедным. Стросон смог вывести из него, как мы видели, лишь необходимость признания «базисных индивидов» — материальных вещей и личностей. С другой стороны, уже естественный язык обладает колоссальными моделирующими возможностями в том смысле, что он *активен*, ибо содержит в себе эмоционально-экспрессивные и продуктивные возможности, системные отношения, внутренние языковые мотивированности и т. д. как формального, так и содержательного плана (см. 40, стр. 26—33). Вдвойне усложняет ситуацию тот факт, что язык моделирует как определенную общую структуру своего «мира», так и точку зрения наблюдателя (агента данного языкового сообщения) *. Все это богатство не может быть сведено в графы «описательной метафизики» в смысле П. Стросона; но оно необходимо выступает как составная часть «онтологии языка». Однако это именно «онтология языка», выражение *его* структуры и функций, которое мы должны отличать от тех объективных структур мира и общества, которые с помощью данного языка выражаются. И если первые изучаются специальной дисциплиной, структурной лингвистикой и ее ответвлениями, то вторые изучаются — с учетом, конечно, и первых — философией.

Мы можем вывести отсюда следствие того же порядка, что и следствия, вытекающие из кризиса механистического метода и мирозерцания. Превращать «язык» одной науки, как и «язык вообще», обыденный и обычный язык, в привилегированную систему, на основе которой строится «метафизика», — значит так или иначе впадать в редукционизм, который, как показала практика развития науки и идеологии, неизбежно заводит в тупик. Обыденный язык, как и вторичные моделирующие системы

* Ряд интересных наблюдений и выводов делает по этим вопросам Ю. М. Лотман в своей работе «Структура художественного текста» (М., 1970). Так, он говорит о взаимосвязи в языке коммуникативной и моделирующей функций, показывая на конкретных примерах различие моделей этического или цветового пространства древнерусского и современного русского языков (стр. 21—23), иерархию стилей в нем (стр. 27), возможность раскрытия единой действительности в множестве интерпретаций («Герой нашего времени» Лермонтова) или распада реальности на множество интерпретаций (Тик, Пиранделло) (см. стр. 53).

(например, художественные языки), ставят перед философом немало важных и сложных проблем. Однако в отличие от проблематики лингвиста это, во-первых, вопросы выражения с помощью данного языка знаний о мире. Философа интересует не столько вопрос о том, как они выражены, но и о том, что именно выражено с помощью этого языка. Во-вторых, решение этого вопроса подразумевает наличие некоторой привилегированной системы — системы научного знания о природе и обществе — в качестве основы конструктивной деятельности философа. В-третьих, философ занимается связью специфических «языковых онтологий» с особенностями социального бытия людей. Причем здесь мы можем иметь дело с различной направленностью исследования: от известных нам социальных явлений и структур к специфике данной «онтологии языка», или от «онтологии языка» к неизвестной нам специфике общественных отношений, в рамках которых возник данный язык. Если структурная лингвистика может от этого фактора отвлечься, то в философии он выдвигается на первый план*.

* Интересную мысль высказал по этому поводу один из крупнейших представителей французского структурализма, Мишель Фуко, в интервью, данном им в мае 1966 г. В любом языковом сообщении, считает он, «выражается система языка — а не субъект. До всякого человеческого существования, до всякой человеческой мысли, согласно этому, существует некоторое знание, некоторая система, которую мы заново открываем... Что же такое эта анонимная система без субъекта, что это мыслит? «Я» разрушено (вспомните современную литературу) — речь идет об открытии того, что «есть» (*es gibt*). Есть «тап» (безличное. — А. Б.)... Мыслят (*тап денкт*) в рамках анонимной и принудительной системы мысли, а именно системы мысли некоторой эпохи и некоторого языка. Это мышление и этот язык имеют свои собственные преобразования. Задача современной философии и всех теоретических дисциплин, которые я перечислил (лингвистика, антропология, история, этнография. — А. Б.), состоит в том, чтобы это мышление, предшествующее всякой мысли, эту систему, предшествующую всякой системе, вновь выставить на свет. Из нее появляется и вспыхивает на момент наша «свободная» мысль» (*Alternative. Zeitschrift für Literatur und Diskussion*, Juni, 1967, S. 92). Указав, что современная система мысли связана с отчуждением, ликвидировавшим сам субъект, Фуко тем не менее сводит задачу философии к выявлению «системы мысли и языка», определяющей наше мышление. Но он не видит того, что средствами того же языка формулируются иные, противоположные ходячим установкам буржуазного сознания мировоззренческие системы. Видимо, дело не только в самой системе, а скорее, даже не столько в ней, сколько в том, что современный «технизированный» язык обладает способностью больше

Но этого-то и не хочет замечать лингвистическая философия, питающая иллюзию «мировоззренческой нейтральности». Рассеять эту иллюзию мы и попытаемся в следующем разделе.

4. ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ИДЕОЛОГИЯ

Идеологическое содержание лингвистической философии, как и всего неопозитивизма, маскируется принципиальной «антиметафизической» установкой, предназначенной не только для того, чтобы исключить мировоззренческий элемент естествознания, но и для того, чтобы исключить из содержания философии все «идеологические» элементы, могущие дать повод для социально-классовой квалификации. Но критический анализ в силах осуществить такую квалификацию путем выявления, во-первых, отношения лингвистической философии к *морали и этике*, во-вторых, ее отношения к *религии* и, в-третьих, выяснением социально-политических установок и ориентаций, сказывающихся как в понимании самой философии, так и в ее отношениях с вышеупомянутыми социальными факторами.

От лингвистического анализа
к «языку морали»

В отношении лингвистической философии к морали обнаруживается определенное смещение акцентов по сравнению с господствующей в неопозитивизме 20—40-х годов эмотивистской интерпретацией этики. Исходя из введенного Огденом и Ричардсом (см. 169, стр. 149) различия дескриптивного и эмотивного языка неопозитивизм утверждал, что моральные высказывания научно неосмысленны, а в моральном отношении выражают эмоции и оказывают эмоциональное воздействие на тех, к кому они обращены. Тем самым моральные высказывания оказываются средством эмоционально-поведенческой коммуникации, связанной с передачей содержательной информации, но несводимой к ней (см. 37, стр. 183—209). В крайней форме этого противопоставления, встречающейся у Л. Витгенштейна, выражается мысль о формальной и полной несовместимости

выражать своими средствами, чем своей структурой. Более того, анализ языка и мышления никогда не заменят социального действия.

науки и этики. «...Мы не можем написать научной книги, — писал он, — предметом которой могло бы быть нечто существенно возвышенное над всеми другими предметами. Я могу описать мое чувство метафорой: если можно написать книгу об Этике, которая действительно была бы книгой по Этике, то эта книга взорвала бы все остальные книги в мире. Наши слова, как мы используем их в науке, — это сосуды, способные только передавать значение и смысл, *естественные* значение и смысл. Этика, если она что-либо собой представляет, сверхъестественна, а наши слова выразят только факты; подобно тому, как чайная чашка будет содержать только чайную чашку воды, даже если бы я влил в нее целый галлон» (177, № 2, стр. 8).

Как показано в марксистской литературе, эмотивизм в этике, с одной стороны, противопоставил этику науке, а с другой — превратил ее в вид апологетической пропаганды: «...от отрицания рациональности ценностных представлений эмотивисты переходят в конце концов к утверждению их иррациональности. Негативистский нигилизм по отношению к идеологии сменяется «положительным» цинизмом, становится оправданием «расчеловечивания» личности, совершаемого в практике обработки массового сознания» (37, стр. 219). Естественно, что столь откровенная установка не могла не изжить себя довольно быстро. Сначала, в 40-х годах, происходит «смягчение» эмотивистских тезисов, вначале в плане установления связи моральной установки с «образом поведения» человека в обществе, затем — и признания возможности рационального обоснования моральных высказываний (см. 37, стр. 219—224).

Однако существенное изменение в отношении к морали было осуществлено в рамках неопозитивизма как раз лингвистической философией. Суть этого поворота состояла в том, что место универсальной логической модели «эмотивного» употребления языка занимает описание повседневных языковых форм, используемых в тех или иных моральных ситуациях. И поскольку это использование составляет *норму*, становится возможным ставить проблему если и не истинности, то во всяком случае обоснования, рационализации, или, используя термин Р. Хейра (R. Hare), «универсализуемости» этических высказываний.

В результате лингвистические аналитики приходят к выводу о том, что моральные высказывания являются *осмысленными*, допускают возможность *обоснования* и *социально обусловлены*, связаны с общественной практикой (см. 37, стр. 227).

Прогресс по сравнению с эмотивистской этикой здесь очевиден. Однако как выглядит позитивное содержание этих установок? В чем состоят, согласно философии лингвистического анализа, осмысленность, обоснование и социальная обусловленность моральных высказываний? Социальная обусловленность в соответствии с традициями лингвистического анализа означает не что иное, как обусловленность практикой обычного языка. Поэтому «функция моральной философии... состоит в том, чтобы помочь нам лучше мыслить по вопросам морали, раскрывая логическую структуру языка, на котором выражена эта мысль», — пишет Р. Хеар (цит. по: 132, стр. 223). Осмысленность моральных высказываний в свою очередь связана с их *прескриптивностью*, т. е. способностью рекомендовать некоторое поведение. Как пишет А. Монтефиоре, «рекомендовать нечто не значит описать его, не значит констатировать некоторый факт или высказать утверждение о чем-то. Это значит дать положительную оценку» (167, стр. 63). Поскольку же характер оценки определяется не фактами, а моральными убеждениями, «истинность оценочного суждения совершенно независима от каких бы то ни было фактических наблюдений вообще» (167, стр. 52).

Наконец, обоснованность или рациональность морального высказывания состоит в том, что оно может быть «универсализировано», т. е. представлено в виде производного от общего принципа. Повторяя идею кантовского категорического императива, Р. Хеар писал: высказывание универсализуемо, если «оно логически побуждает говорящего высказать подобное же суждение обо всем, что полностью или в существенных аспектах подобно субъекту исходного суждения» (цит. по: 132, стр. 214).

Таким образом, высказывания морального языка отличаются от научных (фактических) такими логическими особенностями, как *прескриптивность* и *универсализуемость*. Но они могут иметь значимость только при том условии, что *прескрипция может быть сделана универсальной*, т. е. если возможно примирение противополож-

ных интересов, осуществима универсальная взаимная терпимость, а «фанатические идеалы», не допускающие такой терпимости, могут быть устранены.

М. Корнфорт справедливо считает, что такой оборот дела «неожиданно вытаскивает лингвистического философа из академического заточения и бросает его в самую гущу диспутов и конфликтов внешней жизни» (132, стр. 221). Но в том-то и дело, что лингвистический философ, как лингвистический философ, принципиально *не может* решать содержательные проблемы морального идеала, моральной системы, морального выбора. Если он их и решает, то только как «частное лицо», и не в порядке своей профессиональной деятельности. Как моральный философ, он ограничивает свою деятельность только предварительным анализом языка морали, так же как логический позитивист ограничивает себя логическим анализом языка науки. Но подобно тому, как за логическим анализом языка науки лежит определенная гносеологическая и мировоззренческая концепция — мы знаем уже, что это субъективный идеализм и агностицизм, — так за лингвистическим анализом языка морали лежит строго определенная социальная концепция — либерально-буржуазный индивидуализм.

Уже тот факт, что необходимым условием универсализуемости моральных прескрипций являются *примирение* противоположных интересов и устранение «фанатизма», такого примирения не допускающего, дает нам ключ к решению проблемы социальной обусловленности лингвистической философии. Это философия, рассчитанная на *сохранение* существующего строя. В то же время сохранение это мыслится именно как осуществление либерально-демократических мер, не подразумевающих, как то подразумевает фашизм, насильственного подавления несогласных. Лингвистический философ апеллирует к «человеку как человеку», к его желаниям и склонностям, понимаемым как «желания и склонности рода человеческого». И естественно, что возможности примирения интересов выступают весьма ограниченными: так, согласно Хеару, речь должна идти о примирении интересов отдельных *индивидов*, например курящих и некурящих, достигаемом учреждением для них отдельных вагонов. Но ведь мораль — социальное явление, касающееся не только отдельных лиц, но прежде всего *классов*. И господ-

ствующие установки общественного сознания, в том числе и моральные установки, — это установки господствующего класса. И примирение здесь возможно далеко не всегда; причем оно невозможно прежде всего в глубочайших и значительных вопросах общественного бытия человека.

Следовательно, в основе этической концепции лингвистических аналитиков лежит моральный аргумент, согласно которому, как пишет М. Корнфорт, «осуществление идеалов морально оправдано только постольку, поскольку оно не затрагивает существующих интересов. Но если социальные идеалы на деле связаны с интересами, то отсюда следует, снова и снова, что такое моральное рассуждение сильно склоняется на сторону социального status quo» (132, стр. 226).

Лингвистическая философия и религия

Лингвистический анализ в этике признает решающие отличия языка морали от научного языка, состоящие в прескриптивном характере первого. Но эту свою черту язык морали разделяет с *религиозным* языком. Этот «факт» установил еще Витгенштейн, заметивший в своей «Лекции по этике», что писать или говорить по этическим и религиозным вопросам — значит «наталкиваться на границы языка (run against the boundaries of language). Это толкание в стены нашей клетки — совершенно, абсолютно безнадежное занятие» (176а, № 1, стр. 13). Но тут шла речь о научном языке, на котором только и может говорить ученый. Желая — в этике или в религии — сказать что-то о ценности жизни, об абсолютных благе или ценности, думает Витгенштейн, мы ничего не добавляем «к нашему знанию в каком бы то ни было смысле. Но это — свидетельство тенденции человеческого духа, которую я лично не могу не уважать» (176а, № 1, стр. 14).

Но в таком случае логично принять — в особенности если учесть изменения в доктрине Витгенштейна, связанные с принятием концепции «языковых игр», — существование специальных языков морали и религии. Мы уже говорили о языке морали. Аналогично лингвистическая философия трактует религиозный язык.

Правда, Витгенштейн настаивал на несовместимости научного и религиозного языков, подчеркивая, что религиозные высказывания не могут осмысленно противоречить научным (см. 224, стр. 53). Но уже Р. Брейтуэйт в

своей работе «Взгляд эмпирика на природу религиозной веры» утверждает, что «для философа-эмпирика объяснить применение религиозного утверждения, взятого отдельно от других религиозных утверждений, не более необходимо, чем придавать значение научной гипотезе, изолированной от других научных гипотез» (121, стр. 17). Иначе говоря, принимается не отдельное религиозное высказывание, но *система* религиозных высказываний, религиозный язык как некоторое целое.

Но принятие этого языка, как доказывает Джон Уислом, подразумевает веру в бога как неотъемлемую часть мироздания. Рецензируя изданный позитивистом А. Флю и теологом А. Мак-Интайром сборник «Новые очерки по философской теологии» (1955), он писал, что в книге ставится главным образом вопрос о логическом характере таких вопросов, как «существует ли бог?», а вовсе не сам этот вопрос. «Являются ли они фактическими вопросами? И если так, то какого рода факты поддерживали бы утвердительный ответ, а какого рода — отрицательный? А если это не фактические вопросы, то какого рода это вопросы? Возможно, это вопросы, требующие не столько исследования, сколько решения?» (221, стр. 44). И он сам отвечает на вопрос в последнем смысле: необходимо решение, причем «метафизическое». «Я готов признать, — пишет Уислом, — что метафизика здесь не менее опасна, но менее излишня, чем обычно» (221, стр. 47). Ибо «наша метафизическая невинность в этой сфере уже утрачена», т. е., попросту говоря, *уже имеется* широко распространенное религиозное мирозерцание. И во-вторых, религия, подобно математике или расписанию поездов, не нуждается в *доказательстве* ее философских оснований. «Математики не нуждаются в философии математики, а те, кто спрашивает о времени отправления поездов в город, не должны заботиться о философии внешнего мира. Но тогда их вопросы принадлежат к тому типу, которым мы полностью владеем» (221, стр. 48—49), в частности и в религии. Философские же основания принимаются на веру, подобно тому как математик принимает на веру правила исчисления или путешественник — движение поездов.

В то же время, принятие определенной — религиозной — картины мира необходимо для использующего религиозный язык. «Мне представляется, — пишет Уис-

дом — что некоторое верование относительно того, каков мир, принадлежит к сущности религии» (221, стр. 54). Но на каких основаниях мы принимаем эту религиозную картину мира? По Уисдому — просто на основе чувства; С. Тулмин апеллирует к морали, считая, что предельные проблемы морали может решать только религия. «... В тех вопросах долга, которые не могут быть далее обоснованы с точки зрения этики, именно религия должна помочь нам... Во всех указанных случаях, следовательно, ответы религии являются значащими даже тогда, когда ресурсы этического обоснования исчерпаны» (цит. по: 37, стр. 256).

Таким образом, круг замкнулся. Мировоззренческая «нейтральность» логического позитивизма, выразившаяся в «уравнении» прав религии и научного атеизма как равно «метафизических» построений, переходит в лингвистической философии в примат религии в «практических» вопросах. Подобно тому как у Канта формализм категорического императива породил «постулаты практического разума» — свободы воли, бессмертия души и бытия бога, — так и формализм лингвистической философии логически приводит к религии, к фидеизму, «который стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы, обращая на пользу себе малейшее шатание философской мысли» (3, т. 18, стр. 380).

«Она оставляет все,
как оно есть»

Говоря о своей философии, Л. Витгенштейн произнес знаменательные слова: «Философия никоим образом не может вмешиваться в действительное использование языка; она может, в конечном счете, только описывать его. Ибо она не может дать ему какого-либо основания. Она оставляет все, как оно есть» (223, стр. 49). И дело не ограничивается языком или математикой, о чем непосредственно говорит Витгенштейн. Речь идет о философии, как таковой, *в принципе* отгороженной от мира, от общества, от классовой борьбы. Конечно, сами философы-аналитики участвуют в общественной деятельности (как правило, примыкая к либералам или лейбористам); М. Корнфорт отмечает, что они «в большинстве своем прогрессивно либеральны в своих практических взглядах — типичная позиция профессиональных работников в Британии» (132, стр. 261). Но как философы они выступают во всех социальных вопросах с позиции «как оно

есть», позиции сохранения *status quo*. И в ряду соперничающих философских концепций современного буржуазного общества, взаимно друг друга дополняющих, лингвистическая философия занимает немаловажное место: это форма умеренного мировоззренческого скептицизма, призванного пролить изрядную порцию масла на бушующие волны социальной борьбы современности. «Она, — пишет М. Корнфорт, — выражает взгляд якобы просвещенного здравого смысла, преуспевающего, в силу своих способностей, в своей области, и оставляющего другим преуспевать в своей, веря, что если каждый будет так поступать, то у всех все будет ладиться в духе взаимной доброй воли и компромисса. . . Это взгляд, который имеет довольно глубокие социальные корни в Британии» (132, стр. 262). Неудивительно, что «сейчас этой философии покровительствуют, ее ободряют, и она полностью господствует в британских университетах» (132, стр. 262).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Развитие буржуазной философии в Англии последнего столетия представляет, как мы видели, сложную картину. В рамках идеалистического философствования складываются довольно разнородные, соперничающие и в то же время взаимодополняющие философские концепции, спектр которых расположен между двумя полюсами — абсолютным идеализмом, подхватившим поистрепанное знамя спекулятивной философии, и неопозитивизмом (аналитической философией), этим врагом всякой философской спекуляции. Но к 70-м годам нашего века английская философия пришла довольно однородной. Господство лингвистической философии, установившей свой диктат в британских университетах около трех десятилетий назад, продолжается.

Основные черты этой философии уже рассматривались. Суммарно они сводятся к трем основным тезисам: философские проблемы коренятся в использовании языка и выступают в качестве патологии обычного языка; деятельность философа — это диагностика и терапия патологических явлений такого рода; наконец, так понимаемая философия должна помочь нам увидеть тривиальные вещи, заслоненные неудачным словесным выражением, «указать мухе выход из мухоловки», как писал Витгенштейн. Процедура лингвистической философии — анализ, предметом которого являются не факты, а язык; целью — не открытие, а прояснение, не истина, а значение. Итоговый лозунг такой философии — уже упоминавшиеся слова Л. Витгенштейна: «философия оставляет все, как оно есть». А способ выражения — уклончивые, резервирующие за собою право на оговорку или заранее ее содержащие фразы, явно исходящие, по ироническому замечанию

К. Поппера, из теории познания, которая приписывает фразе «я знаю, что снег бел» более высокие познавательные достоинства, чем утверждению «снег бел»; а еще более высокие достоинства утверждению: «в свете всех доступных мне оснований я считаю рациональным считать, что снег бел» (см. 176а, № 2, стр. 266).

Господство этой философии в современной английской мысли несомненно. Но несомненно и то, что и без того невысокий философский потенциал лингвистического анализа уже исчерпан. Два факта свидетельствуют об этом. Один — это показатели нарастающей оппозиции лингвистической философии, идущие извне школы. Суть этого процесса, можно сказать, выражена в статье Клемента Мандла, руководителя отделения философии Университета Северного Уэльса, опубликованной в материалах XIV Международного философского конгресса. Лингвистические аналитики, писал он, подобны узникам в тюрьме, которым дозволено описывать, как используют язык свободные люди. «Свободные люди свободны разыгрывать много языковых игр; они пользуются языковыми орудиями для осуществления интеллектуально захватывающих дел, подобных объяснению, теоретизированию, решению проблем. Заключенным же дозволено только одна монотонная игра, и им запрещено даже ремонтировать или затачивать инструменты, которыми пользуются свободные, ибо они обязаны «оставить все так, как оно есть»... Тюрьма, которую он (Витгенштейн. — А. Б.) основал, все еще переполнена, хотя ее двери все еще открыты. Но ее обитателей труднее опознать, ибо они изобрели новый язык для описания того, как они изучают английский язык» (96, т. 2, стр. 352).

Этот новый язык представляет другую группу фактов, свидетельствующих о саморазложении лингвистической философии изнутри. Это превращение лингвистического анализа в «анализ понятий», «категориальный анализ»; это проблема философии и веры; это, наконец, возрождение «описательной метафизики», хотя бы и в форме выведения ее из структуры языка. Показательно, что, отказываясь от своих исходных установок, например от *анти-метафизической философии*, в пользу философии *не-метафизической* (см. 216, стр. 111), лингвистические аналитики утверждают, что, собственно, они всегда таких позиций держались. Так, И. Берлин, оксфордский про-

фессор, сочетающий занятия лингвистическим анализом с «советологией», писал, что философы-аналитики «нанесли себе ненужный ущерб в глазах непосвященных, объявив свои методы «лингвистическими». Без сомнения, это было соблазнительное и, возможно, необходимое оружие в ранние времена, когда ходячий философский жаргон... требовал быстрого и непосредственного противодействия... Но, конечно, философы говорят не о словах как словах, но о понятиях и категориях... Слова неотличимы от понятий, которые они выражают или подразумевают: но отсюда не следует, что все, находящиеся перед нами, это «просто слова» — тривиальные вопросы логического словоупотребления» (цит. по: 216, стр. 112). Неудивительно, что цитирующий его Уорнок тут же поправляет: может быть, термин «лингвистический» и неудачен, но он «также достаточно точен и, можно добавить, искренен», хотя и не богат информацией (см. 216, стр. 112—113).

Но как бы то ни было, «лед тронулся». Каковы дальнейшие судьбы английской философии — говорить пока рано. Несомненное для внимательного наблюдателя разложение лингвистической философии, ее попытки как-то вернуться к традиционным философским проблемам свидетельствуют и о поиске новых путей. Но сколько-нибудь целостной программы нового пути пока не видно.

Можно говорить лишь о некоторых показательных тенденциях, прокладывающих себе дорогу в английской философской мысли. Прежде всего, это оживление давнего, никогда не угасавшего полностью, хотя и несколько приглушенного в 30—40-е годы, интереса к философским вопросам естествознания. Свидетельством этого оживления явилась организация в 1950 г. нового философского журнала — «Британского журнала по философии науки», — вокруг которого объединились английские философы и естествоиспытатели, исследующие методологические, логические и мировоззренческие проблемы естествознания. Определяясь в основном теоретическими установками «физического» идеализма, их деятельность тем не менее представляет значительный философский интерес и определенную научную ценность уже тем, что в ней мы находим солидный противовес «лингвистическому» изоляционизму современных аналитиков. Не менее важны пробивающиеся в этой деятельности мотивы естественнонаучного материализма.

В особенности характерны эти мотивы для работ, посвященных проблемам пространства и времени, космогонии и космологии. Советскому читателю известна монография Дж. Уитроу «Естественная философия времени» (1961), содержащая глубокую критику идеалистических концепций времени (Платон, Кант, Б. Рассел, В. Джемс, С. Александер, Ф. Брэдли, Дж. Мак-Таггарт, А. Айер и др.). С позиций естественнонаучного материализма строится им «естественная философия времени», исходящая из существования *реальных* временных переходов, изменений (см. Дж. Уитроу. Естественная философия времени. М., «Прогресс», 1964, стр. 398). Показательна в этом плане также космологическая концепция Г. Бонди, развиваемая им в сотрудничестве с Ф. Хойлом и Т. Голдом, в которой, по словам Г. Бонди, «вопрос, стоящий на обсуждении, является философским, но ответ на него имеет огромный физический интерес» (122, стр. 201).

Вторая тенденция, о которой может идти, по нашему мнению, речь, — это никогда не прерывавшаяся в Англии XX в. реалистическая тенденция. Представленная до последнего времени в деятельности Ч. Броуда и Г. Прайса, она получила мощную поддержку из-за рубежа. Так, широко известность получила книга австралийского философа Д. Армстронга «Материалистическая теория сознания» (1968), подводящая своего рода итог взглядам, развиваемым целым рядом философов в Соединенных Штатах (Г. Фейгл, П. Фейерабенд) и Австралии (Д. Сمارт, У. Плейс). В этой в общем и целом реалистической концепции делается попытка развить «материалистическую теорию сознания» на основе современных вариантов физикализма и бихевиоризма. Смысл ее в том, что «психические процессы являются чисто физическими процессами в нервной системе», тогда как человек — это «не что иное, как материальный объект» (102, стр. 2). Развернутая критика идеалистических концепций сознания, тесная связь с проблематикой и достижениями современной физиологии и психологии, несмотря на явные элементы вульгарного материализма и позитивизма (физикализм), делают эту линию развития философии в Англии довольно перспективной.

Но обе вышеупомянутые тенденции страдают одним недостатком — *натурализмом*, рождающим фатальную недооценку социального и культурно-исторического под-

хода к философским проблемам и самой философии. Речь идет здесь, конечно, не об исключении социальных проблем, хотя таковое является существенным элементом неопозитивистских, реалистических и некоторых иных философских учений. Речь идет о самом понимании философии как науки о *человеческом* (а не только научном, т. е. абстрактно-логическом) познании, о *человеке* как общественном существе, о *человеческом сознании* как социально-историческом явлении и т. д.

Все эти проблемы вошли в философию вместе с марксизмом и под его определяющим влиянием. Но в Англии они дебатировались в какой-то степени только в связи с политической философией английского абсолютного идеализма. И главная линия здесь — попытки наметить связи абсолютного идеализма (особенно Т. Х. Грина) с современностью, с концепциями «общества благоденствия» главным образом. Те же философские проблемы, которые здесь встают, трактуются в духе Р. Коллингвуда, а через него — итальянского неогегельянства (Б. Кроче).

В то же время в Англии с конца XIX в. существует непрерывная и плодотворная марксистская традиция в философии. Она представлена в деятельности британских социал-демократов начала века, которые одни только «вели в течение десятилетий систематическую пропаганду и агитацию в марксистском духе» (3, т. 23, стр. 440). Достаточно назвать имя Гарри Квелча. Ее продолжают и развивают видные деятели и теоретики Коммунистической партии Англии — Г. Поллит, П. Датт, Дж. Голлан и др. Немаловажный вклад в марксистскую философию внесли такие философы-марксисты, как Р. Фокс, Д. Гест, Т. Джексон, М. Корнфорт. На основе достижений современного естествознания и истории науки развивал диалектический и исторический материализм Дж. Бернал. В истории философии руководствуется марксистскими принципами Дж. Томпсон.

Однако английская буржуазия и ее идеологи делают все, чтобы затруднить распространение марксистских идей. Философам-марксистам фактически закрыт путь к преподаванию в университетах; марксизм «изучается» там по его переложениям в писаниях многочисленных «марксологов», таких, как лорд Эктон, который провозгласил марксизм «иллюзией эпохи», назвав так свою книгу; как К. Поппер с его концепцией «открытого обще-

ства», противопоставляемой марксистскому учению о законах общественного развития; как Джордж Лихтхайм, утешающий себя идеей о том, будто марксизм «оказался несовместимым со своими конечными целями, которые таким образом обнаружили свою по существу метафизическую, т. е. трансцендентальную и нереализуемую, природу» (150, стр. 406). В результате этой пропаганды взгляды на марксистскую философию, распространенные среди британских интеллигентов, интересы, запросы и деятельность которых определяют философскую атмосферу сегодняшней Англии, далеки от истины. Они включают прежде всего то представление о марксизме как разновидности «историцизма», которое было выдвинуто Карлом Поппером и с его легкой руки — с теми или иными вариациями — кочует из книжки в книжку. Мы уже видели, что это неумная пародия на марксизм, однако даже люди, в известной степени симпатизирующие марксизму, видят в «холизме» марксистской теории главное препятствие к тому, чтобы она смогла стать влиятельным философским течением в Англии (см. Ch. Taylor. *Marxism and Empiricism*. In: «*British Analytical Philosophy*». Ed. by B. Williams and A. Montefiore. L., 1966).

Однако этот аргумент не имеет под собою никакого основания. Известно, что «холизм», как реальная философская доктрина, а не мнимая черта марксистского «историзма», был впервые сформулирован именно на английском языке Я. Х. Смэтсом и стал воплощением идеологии «целостности» британской колониальной империи (см. 17, гл. 7). Идея же подчинения части целому и индивиду государству, неосновательно приписываемая марксизму, на деле пронизывает философское и социально-политическое учение английского абсолютного идеализма, пользовавшегося в свое время достаточно широким влиянием. Так что дело не в «эмпирических симпатиях» английских философов, исключающих якобы возможность установления контактов между британской философией и марксизмом. Дело в той борьбе идей, в которой марксизм и различные разновидности буржуазной идеологии находятся по разную сторону баррикад и в которую идеологи современного капитализма вкладывают массу изобретательности, ловкости, умения. Причем не только в защите своих идеологических установок, но и в «демократичном» устранении соперников путем создания «желез-

ного занавеса» молчания и дезинформации. Имея какое-то представление, хотя бы в духе «марксологических» фантазий, об историческом материализме, большинство английских философов имеет чрезвычайно слабое представление о диалектическом материализме, о диалектико-материалистической теории познания, диалектической логике, философии естествознания и других аспектах марксистско-ленинской философии. Достаточно сказать, что в обозрении современной философии, написанном австралийским философом Джоном Пассмором, рекомендуемом как работа «монументальная и неоценимая» (216, стр. VII), и действительно в ряде проблем таковым являющимся, марксизму уделено... 3 страницы текста, а само учение оценивается как «разновидность материализма XIX века» (см. 170, стр. 42—45).

Наличие этого «железного занавеса» сказывается, в частности, в полном отсутствии переводов на английский язык современной философской литературы, выходящей в социалистических странах. В условиях почти поголовного незнакомства английских философов с русским и другими языками народов социалистических стран это практически исключает их знакомство с новейшей марксистской литературой иначе, как через писания «советологов» и «марксологов», среди которых преобладают платные — в полном смысле слова — идеологические агенты империализма.

Колоссальный опыт идеологической борьбы, осуществляемой весьма гибкими средствами, накопленный на протяжении столетий существования буржуазной демократии в Англии, помогает английской буржуазии сохранять свое идейное господство. В этих условиях дальнейшие успехи в развитии марксистской мысли Англии теснейшим образом связаны с развертыванием политической и идейной борьбы рабочего класса и коммунистической партии, выражающей его наиболее глубокие и жизненные интересы.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е.
2. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
3. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений.
4. «Программа Коммунистической партии Советского Союза». М., 1961.
5. *Айер А.* Философия и наука. — «Вопросы философии», 1962, № 1.
6. *Асеев Ю. А.* Неопозитивизм и математическая логика. — «Ученые записки ЛГУ», серия философских наук, вып. 14, 1959.
7. *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963.
8. *Бегиашвили А. Ф.* Метод анализа в современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960.
9. *Бегиашвили А. Ф.* Современная английская лингвистическая философия. Тбилиси, 1965.
10. *Бер М.* История социализма в Англии, ч. II. Л., 1924.
11. *Бергсон А.* Собрание сочинений. СПб., 1914.
12. *Бергсон А.* Длительность и одновременность. Пг., 1923.
13. *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.—СПб., 1914.
14. *Бирюков Б. В.* Крушение метафизической концепции универсальности предметной области в логике. М., 1963.
15. *Блонский П. П.* Современная философия. М., 1919—1922.
16. *Богомолов А. С.* Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма. М., 1964.
17. *Богомолов А. С.* Идея развития в буржуазной философии XIX и XX веков. М., 1962.
18. *Богомолов А. С.* Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969.
19. *Богомолов А. С.* Разрешает ли «концепция уровней» парадокс развития? — «Философские науки», № 3, 1970.
20. *Богомолов А. С.* Существуют ли «конкретно-всеобщие» поня-

- тия? — «Вестник Московского университета», серия VIII. Философия, № 6 1968.
21. Богомолов А. С., Мельвилл Ю. К. Основные течения современной буржуазной философии. Вып. 1—3. М., 1969—1970.
 22. Бозанкет Б. Основания логики. М., 1914.
 23. Бокль Г. Т. История цивилизации в Англии. СПб., 1895.
 24. Брутян Г. А. Гипотеза Сепира — Уорфа. Ереван, 1968.
 25. Бэкон Ф. Новый органон. Л., 1935
 26. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958.
 27. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1930—1959.
 28. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет, т. 1. М., 1970.
 29. Геллнер Э. Слова и вещи. М., 1962.
 30. Гетманова А. Д. О соотношении математики и логики в системах типа «Principia Mathematica». — В кн.: «Логические исследования». М., 1958.
 31. Геффдинг Г. Современные философы. СПб., 1907.
 32. Данэм Б. Гигант в цепях. М., 1958.
 33. Дарвин Ч. Происхождение видов. М.—Л., 1935.
 34. Девонс С. Основы науки. Трактат о логике и научном методе. СПб., 1881.
 35. Девонс С. Элементарный учебник логики дедуктивной и индуктивной. СПб., 1881.
 36. Джемс В. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии. СПб., 1910.
 37. Дробницкий О. Г., Кузьмина Т. А. Критика современных буржуазных этических концепций. М., 1967.
 38. Завадский С. «Государство благоденствия». Доктрина и практика. М., 1966.
 39. Заиченко Г. А. К вопросу о критике современного английского позитивизма. Харьков, 1971.
 40. Звегинцев В. А. Очерки по общему языкознанию. М., 1962.
 41. Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1963—1966.
 42. Кант И. Антропология. СПб., 1900.
 43. Карлейль Т. Sartor Resartus. Жизнь и мысли герр Тейфельс-дрекка. Изд. 2-е. М., 1904.
 44. Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.
 45. Квитко Д. Ю. Очерки современной англо-американской философии. М., 1936.
 46. Корнелиус Г. Введение в философию. М., 1905.
 47. Киссель М. А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л., 1970.

48. *Конт О.* Курс позитивной философии. — «Родоначальники позитивизма», вып. 4. СПб., 1912.
49. *Корнфорт М.* Наука против идеализма. М., 1957.
- 49а. *Корнфорт М.* Противники идеализма в современной английской буржуазной философии. — «Вопросы философии», 1955, № 4.
50. *Кожн М. Р.* Американская мысль. М., 1958.
51. *Кропоткин П. А.* Этика, т. 1. Пг.—М., 1922.
52. *Кузнецов Б. Г.* Принципы классической физики. М., 1958.
53. *Кэрд Э.* Гегель. М., 1898.
54. *Лаплас.* Опыт философии теории вероятностей. М., 1909.
55. *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. Изд. 2-е. М., 1965.
56. *Ламонт К.* Иллюзия бессмертия. М., 1961.
57. *Ламонт К.* Свобода должна быть свободой на деле. М., 1958.
58. *Луcretий Кар.* О природе вещей. М., 1937.
59. *Лодж О.* Жизнь и материя. М., 1909.
60. *Локк Д.* Избранные философские произведения в двух томах. М., 1960.
61. *Льюис Г., Милль Дж. Ст.* Огюст Конт и позитивная философия. СПб., 1867.
62. *Львар А.* Английские реформаторы логики в XIX в. СПб., 1897.
63. *Маковельский А. О.* Досократики. Вып. 1—3. Казань, 1914—1919.
64. *Максвелл К.* Речи и статьи. М.—Л., 1940.
65. *Мелюхин С. Т.* Проблема конечного и бесконечного. М., 1958.
66. *Милль Дж. Ст.* Система логики, силлогической и индуктивной. М., 1914.
67. *Милль Дж. Ст.* Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1882.
68. *Молодший В. Н.* Очерки по философским вопросам математики. М., 1969.
69. *Нарский И. С.* Современный позитивизм. М., 1961.
70. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
71. *Рассел Б.* Почему я не христианин. М., 1958.
72. *Рассел Б.* Человеческое познание, его сфера и границы. М., 1957.
73. *Рессель Б.* Новые работы о началах математики. — «Новые идеи в математике», вып. 1. Изд. 2-е. СПб., 1917.
74. *Рессель Б.* Проблемы философии. СПб., 1914.
75. *Рей А.* Современная философия. СПб., 1911.
76. Современная буржуазная философия. М., 1972.
- 76а. Современная идеалистическая гносеология. М., 1968.
77. Современный объективный идеализм. М., 1963.
78. Современный субъективный идеализм. М., 1957.
79. *Спенсер Г.* Личность и государство. СПб., 1908.
80. *Спенсер Г.* Основания социологии. СПб., 1898.
81. *Спенсер Г.* Основные начала. СПб., 1897.

82. *Спенсер Г.* Социология как предмет изучения, 1896.
83. *Спиноза Б.* Избранные произведения, т. 1—2. М., 1957.
84. *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М., 1967.
85. *Тэт П. Г.* Обзор некоторых из новейших успехов физических знаний. СПб., 1878.
86. *Философская энциклопедия.* М., 1960—1970.
87. *Философия марксизма и неопозитивизм.* М., 1963.
88. *Философские вопросы современной формальной логики.* М., 1962.
- 88а. *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965.
89. *Чёрч А.* Введение в математическую логику. М., 1960.
90. *Швырев В. С.* Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966.
91. *Эбер М.* Прагматизм, исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских, и его религиозного значения. СПб., 1911.
92. *Эйнштейн А., Инфельд Л.* Эволюция физики. М., 1956.
93. *Юм Д.* Сочинения в двух томах. М., 1965.
94. *Яновская С. А.* Предисловие к кн.: *А. Тарский.* Введение в логику и методологию дедуктивных наук. М., 1948.
95. *The age of analysis.* New York, 1964.
96. *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie.* Bde I—V. Wien, 1968—1970.
97. *Alexander S.* Philosophical and literary pieces. London, 1939.
98. *Alexander S.* Ptolemaic and Copernican views of the place of mind in the universe. — «Hibbert Journal», 8, Oct. 1909.
99. *Alexander S.* Some explanations. — «Mind», vol. 30, 1923.
100. *Alexander S.* Space, time and deity. Vol. I—II. London, 1927.
101. *Apel K.-O.* Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik. In: «Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks». Köln — Berlin, 1970.
102. *Armstrong D. M.* A materialist theory of mind. London, 1968.
103. *Austin J.* Philosophical papers. Oxford, 1961.
104. *Ayer A. J.* The foundations of empirical knowledge. London, 1963.
105. *Ayer A. J.* Language, truth and logic. London, 1951.
106. *Ayer A. J.* Meaning and intentionality. — «Atti del XII Congresso intentionale di filosofia», vol. I. Firenze, 1958.
107. *Ayer A. J.* The problem of knowledge. Edinburgh, 1957.
- 107а. *Bell D. R.* Bertrand Russell. London, 1972.
108. *Berkeley G.* Selections. Oxford, 1910.
109. *Bochenski I. M.* Contemporary European philosophy. Berkeley and Los Angeles, 1961.
110. *Bochenski I. M.* Logik der Religion. Köln, 1968.

111. *Bosanquet B.* Aspects of social problem. London — New York, 1895.
112. *Bosanquet B.* The philosophical theory of the state. London, 1899.
113. *Bosanquet B.* The philosophical theory of the state. 4-th ed. London, 1965.
114. *Bosanquet B.* The principle of individuality and value. London, 1912.
115. *Bosanquet B.* Science and philosophy and other essays. London, 1927.
116. *Bosanquet B.* The value and the destiny of the individual. London, 1913.
117. *Bradley F. H.* Appearance and reality. Oxford, 1966.
118. *Bradley F. H.* Essays on truth and reality. Oxford, 1962.
119. *Bradley F. H.* Ethical studies. Oxford, 1962.
120. *Bradley F. H.* The principles of logic. London, 1922.
121. *Braithwaite R. B.* An empiricist's view of the nature of religious belief. Cambridge, 1955.
122. «British philosophy in the mid-century». London, 1957.
123. *Broad C. D.* The mind and its place in Nature. London — New York, 1925.
124. *Broad C. D.* Scientific thought. London — New York, 1923.
125. *Caird E.* Hegel. Edinburgh and London. 1883.
126. *Collingwood R. G.* An autobiography. New York, 1944.
127. *Collingwood R. G.* An essay on metaphysics. Oxford, 1940.
128. *Collingwood R. G.* Speculum mentis or the map of knowledge. Oxford, 1924.
129. *Comte A.* Cours de philosophie positive. Paris, 1908.
130. *Copleston F.* Contemporary philosophy. Studies of logical positivism and existentialism. London, 1963.
131. Contemporary British philosophy, vol. I—III. London — New York, 1924, 1925, 1956.
132. *Cornforth M.* Marxism and the linguistic philosophy. New York, 1965.
133. *Cornforth M.* The open philosophy and the open society. A reply to dr. Karl Popper's refutation of marxism. New York, 1970.
134. *Eddington A. S.* The nature of physical world. London, 1928.
135. *Eddington A. S.* The philosophy of physical science. London, 1939.
136. *Ewing A. C.* The fundamental questions of philosophy. London, 1968.
137. *Flint R.* Agnosticism. London, 1903.
138. *Flint R.* Theism. London, 1877.
139. *Flint R.* Anti-theistic theories. London, 1878.

140. *Fouillée A.* Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive. Paris, 1896.
141. *Frank Ph.* Philosophy of science. Englewood-Cliffs, 1957.
142. *Fraser A. C.* The philosophy of theism. Edinburgh and London, 1899.
143. *Fraser A. C.* Berkeley and spiritual realism. London, 1908.
144. *Green T. H.* Works, vol. I—III. London, 1900.
145. *Haldane R. B.* Le règne de la relativité. Paris, 1922.
- 145a. *Hare R. M.* Freedom and reason. Oxford, 1963.
146. *Hicks G. D.* The basis of critical realism. — «Proceedings of Aristotelian Society», 1917.
147. *Huxley T.* Collected essays, vol. I—V. New York, 1898—1901.
148. *Jaspers K.* Philosophie, Bd. I—III. Berlin — Göttingen — Heidelberg, 1956.
149. *Jeans J.* Physics and philosophy. Cambridge — New York, 1944.
- 149a. *Jorgensen J.* Treatise of formal logic, vol. I. Copenhagen, 1931.
150. *Lichtheim G.* Marxism. London, 1964.
151. «Logic and language». Ser. 1—2. Oxford, 1951—1955.
152. *Mallock W.* The new republic. London, 1908.
153. *Marcuse H.* Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory. London, 1969.
154. *Marcuse L.* Amerikanisches Philosophieren. Hamburg, 1959.
155. *Martineau J.* Religion as affected by modern materialism. London, 1874.
156. *Martineau J.* Modern materialism in its relations to religion and theology. New York, 1877.
157. *McTaggart J. M. E.* A commentary on Hegel's logic. Cambridge, 1910.
158. *McTaggart J. M. E.* The nature of existence, vol. I—II. Cambridge, 1921—1927.
159. *McTaggart J. M. E.* Studies in Hegelian dialectic. Cambridge, 1922.
160. *Metz R.* A hundred years of British philosophy. London, 1938.
161. *Mill J. St.* An examination of sir W. Hamilton's philosophy. London, 1872.
162. *Mill J. St.* Dissertations and discussions, vol. I—IV. London, 1859—1875.
163. *Milne A. J. M.* The social philosophy of English idealism. London, 1962.
164. *Moore G. E.* Philosophical studies. London, 1922.
- 164a. *Moore G. E.* Some main problems of philosophy. London, 1963.
165. *Morgan C. L.* Emergent evolution. London, 1927.

166. *Motas S.* Persönlicher Idealismus gegen absoluten Idealismus in der englischen Philosophie der Gegenwart. Berlin, o. J.
167. *Montefiore A.* A modern introduction to moral philosophy. London, 1958.
168. *Nagel E.* Sovereign reason. Glencoe, J11, 1954.
- 168a. *Nagel E.* The structure of science. New York and Burlingame, 1961.
169. *Ogden G. K.* and *Richards J. A.* The meaning of meaning. London, 1930.
170. *Passmore J.* A hundred years of philosophy. London, 1957.
171. *Passmore J.* Philosophical reasoning. London, 1961.
172. *Pears D. E.* Bertrand Russell and the British philosophical tradition. London and Glasgow, 1968.
173. *Petrovic G.* Od Locke a Ayera. Beograd, 1964.
174. «Personal idealism». London, 1902.
175. «The Philosophy of G. E. Moore». Ed. by P. A. Schilpp. Evanston, 1942.
176. «The philosophy of Bertrand Russell». Ed. by P. A. Schilpp. New York, 1951.
- 176a. Philosophy Today. N 1—3. London, 1968—1970.
177. *Popper K. R.* Conjectures and refutations. London, 1963.
178. *Popper K. R.* On the sources of knowledge and ignorance. London, 1960.
179. *Popper K. R.* Of clouds and clocks. An approach to the problem of rationality and the freedom of man. St. Louis, 1966.
180. *Popper K. R.* The logic of scientific discovery. London, 1965.
181. *Popper K. R.* The open society and its enemies, vol. I—II. London, 1966.
182. *Popper K. R.* The poverty of historicism. London, 1966.
183. *Reuben Abel* (ed.). Humanistic pragmatism. The philosophy of F. C. S. Schiller. New York, 1966.
184. *Rogers A. K.* English and American philosophy since 1800. New York, 1928.
185. *Rumney J.* Herbert Spencer's sociology. London, 1934.
186. *Russell B.* The analysis of matter. London, 1927.
187. *Russell B.* The analysis of mind. London, 1921.
188. *Russell B.* Logic and knowledge. London, 1959.
189. *Russell B.* My philosophical development. London, 1959.
190. *Russell B.* Mysticism and logic. London, 1932.
191. *Russell B.* Our knowledge of the external world as a field for scientific method in philosophy. London, 1922.
- 191a. *Russell B.* Our knowledge of the external world. . . revised. London, 1926.

192. *Russell B. and Whitehead A. N.* Principia Mathematica, vol. 1. Cambridge, 1910.
193. *Ryle G.* The concept of mind. Harmondsworth, 1966.
194. *Ryle G.* Dilemmas. London, 1954.
195. *Schiller F. C. S.* Formal logic. London, 1912.
196. *Schiller F. C. S.* Humanism. London, 1903.
197. *Schiller F. C. S.* The Future of the British Empire after ten years. London, 1936.
198. *Schiller F. C. S.* Logic for use. New York, 1930.
199. *Schiller F. C. S.* Must philosophers disagree? London, 1934.
200. *Schiller F. C. S.* Riddles of the Sphinx. 2-nd ed. London, 1912.
201. *Schiller F. C. S.* Studies in humanism. London — New York, 1907.
202. *Seth A.* Hegelianism and personality. London, 1887.
203. *Seth A.* Scottish philosophy. A comparison of the Scottish and German answers to Hume. Edinburgh and London, 1885.
204. *Seth J.* English philosophers and schools of philosophy. London — New York, 1912.
205. *Sorley W. R.* A history of English philosophy. Cambridge, 1920.
206. *Stegmüller W.* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. 3 Auflage. Stuttgart, 1965.
207. *Stewart B., Tait P. G.* The unseen universe. London, 1876.
208. *Stirling J. H.* The secret of Hegel, being the Hegelian system in its origin, principle, form and matter, vol. I—II. London, 1865.
209. *Strawson P. F.* Introduction to logical theory. London, 1952.
210. *Strawson P. F.* Individuals. An essay in descriptive metaphysics. London, 1961.
211. *Strawson P. F.* (ed.). Philosophical logic. Oxford, 1968.
- 211a. *Tomlin E. W. F. R. G.* Collingwood. London, 1953.
212. *Tyndall J.* Belfast address to the British association, 1874.
213. *Urmson J. O.* Philosophical analysis. Its development between two world wars. Oxford, 1958.
- 213a. *Vaihinger H.* Philosophie des Als-Ob. Leipzig, 1923.
214. *Waismann F.* The principles of linguistic philosophy. London, 1965.
215. *Ward J.* Naturalism and agnosticism, vol. I. London, 1906.
216. *Warnock G. F.* English philosophy since 1900. Oxford, 1969.
217. *Weitz M.* (ed.). Twentieth-century philosophy: the analytic tradition. New York and London, 1966.
218. *Whitehead A. N.* The aims of education and other essays. New York, 1968.
219. *Whitehead A. N.* An anthology. New York, 1953.
220. *Whitehead A. N.* An enquiry concerning the principles of natural knowledge. Cambridge, 1925.
221. *Wisdom J.* Paradox and discovery. Oxford, 1965.

222. *Wisdom J.* Philosophy and psychoanalysis. Oxford, 1957.
223. *Wittgenstein L.* Philosophical investigations. Oxford, 1963.
224. *Wittgenstein L.* Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief. Oxford, 1967.
225. *Wittgenstein L.* The blue and brown books. Preliminary studies to the «Philosophical Investigations». Oxford, 1958.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Адамсон, Роберт 124, 163
Адлер, Альфред 243
Айер, Альфред Жюль 101, 169,
210—213, 215—225, 228, 238,
262, 299
Александр, Сэмюэл 101, 113,
124, 147—151, 154—158, 299
Анаксимен 86
Апельт, Карл-Отто 200
Аристотель 54
Армстронг Д. М. 299
Асмус, Валентин Фердинандо-
вич 201
- Бегнашвили, Арчил Федорович
10
Белл, Дэвид 130
Бентам, Джордж 45
Бентам, Иеремия 53, 265
Бер, Макс 74
Бергман, Густав 5
Бергсон, Анри 80, 84, 156
Беркли, Джордж 4, 29, 30,
53, 69, 133, 147, 161, 184,
203, 204, 205, 211, 222, 233,
258, 278
Берлин, Исая 297
Берталанффи, Людвиг 119
Бозанкет, Бернард 61, 74—86,
94, 102, 103, 114, 162
Бозанкет, Элен 76
Бойль, Роберт 14
Бойян, Янош 170
Болдуин Дж. М. (J. M.) 126
- Большако, Бернард 233
Бомонт, Фрэнсис 181
Бонди, Герман 299
Бохенский, Иннокентий Иосиф
Мария 240
Бошковиц, Руджер Иосип 232
Брейтуэйт, Ричард Бивен 292
Брентано, Франц 125, 192
Броуд, Чарли Дэнбар 43, 88,
124, 143—147
Брэдди, Фрэнсис Герберт 4, 56,
61—73, 76, 83, 87, 102, 216,
299
Буль, Джордж 46—48, 161
Бурали-Форти Ч. 175, 176
Быховский, Бернард Эммануи-
лович 10
Бэкон, Фрэнсис 4, 31, 118, 230
- Вайсгербер, Лео 276, 277
Вайсман, Фридрих 5
Вацанаев, Салман Гиляниевич
60
Вени, Джон 50
Вильсон, Джон Кук 101, 159, 161
Виндельбанд, Вильгельм 283
Витгенштейн, Людвиг 167—169,
185, 197—201, 207, 208, 241,
251, 253—262, 288, 292, 294,
296, 297
- Гамильтон, Вильям 30, 45, 133
Гартман, Эдуард 114
Гегель, Георг Вильгельм Фрид-

- рих 11, 44, 53—55, 59, 65,
 69, 81, 86, 87, 102, 118, 133,
 156, 186, 189, 233, 247
 Гейко, Анна Даниловна 10
 Гейне, Генрих 7
 Геккель, Эрнст 15
 Гексли, Томас 13—17, 19—21
 Гербарт, Иоганн Фридрих 62
 Гершель, Джон 31, 32
 Гест, Дэвид 300
 Гетманова, Александра Дени-
 совна 172
 Гёдель, Курт 176, 178, 179
 Гоббс, Томас 45
 Голд Т. 299
 Греллинг К. 176
 Грин, Томас Хилл 4, 54, 56—62,
 71, 78, 102, 300
 Грот, Джон 53
 Грюнбаум, Адольф 139
 Гумбольдт, Вильгельм 276
 Гуссерль, Эдмунд 98, 234, 283
 Дальтон, Джон 13
 Данэм, Бэрроуз 10, 78
 Данте, Алигьери 186
 Дарвин, Чарлз 15, 55, 74
 Датт, Палм 300
 Декарт, Рене 14, 118, 191, 232,
 233
 Демокрит 13
 Де Морган, Августус 45—46
 Девонс, Стенли 47—51
 Джемс, Вильям 80, 106, 108,
 111, 117, 146, 159, 186, 194,
 299
 Джексон, Томас А. 300
 Джентиле, Джованни 102, 119
 Джибсон, Уильям Райт Бойс
 105
 Джилберт, Уильям 232
 Джонс, Генри 53
 Джоуд, Сирил Эдвин Митчин-
 сон 159, 161
 Дидро, Дени 156
 Долло Л. 15
 Занченко, Георгий Антонович
 260
 Звегинцев, Владимир Андре-
 евич 276, 277
 Зенон Элейский 273
 Иванова, Надежда Хрисанфов-
 на 10
 Ильенков, Эвальд Васильевич
 259
 Ильин, Иван Александрович 54
 Иовет, Бенджамен 16
 Кант, Иммануил 7, 53, 54, 118,
 133, 186, 189, 233, 299
 Кантор, Георг 176
 Карлейль, Томас 53, 115
 Карнап, Рудольф 5, 180, 208,
 210, 211, 215, 220, 221, 228,
 251, 252
 Карно, Садн 18
 Кассирер, Эрнст 276
 Квелч, Гарри 300
 Квитко, Давид Юрьевич 10
 Кейнс, Джон Мейнард 101
 Кеплер, Иоганн 228
 Киссель, Михаил Антонович 87
 Клаузиус, Рудольф 19
 Клиффорд, Уильям Книгдон 16
 Коген, Герман 284
 Кожибский, Альфред 251
 Козлова, Мария Семеновна 257
 Коллингвуд, Робин Джордж
 94—102, 103
 Кольридж, Сэмюэл Тейлор 53
 Кон, Ионас 5
 Кондильяк, Этьенн Бонно де
 280
 Конт, Огюст 27, 41, 95, 245
 Корнелиус, Ганс 199
 Корнфорт, Морис 10, 246, 270,
 291, 294, 295, 300
 Козн, Моррис Р. 7
 Кронер, Рихард 5, 119
 Кроче, Бенедетто 54, 96—98,
 102, 119, 300
 Куайн, Уиллард ван Орман 215
 Кузнецов, Иван Васильевич 226
 Кэррол, Льюис 253
 Кэрд, Эдвард 54, 56, 57
 Лаури, Саймон Сомервил 124,
 163
 Лейбниц, Готфрид Вильгельм
 156, 232
 Ленин, Владимир Ильич 9, 12,
 41—44, 132, 157, 231, 237
 Лермонтов, Михаил Юрьевич
 286
 Ли, Софус 170
 Литхайм, Джордж 301
 Лобачевский, Николай Ивано-
 вич 139, 170

- Лодж, Оливер 16
 Локк, Джон 4, 74, 136, 160, 233, 258
 Ломоносов, Михаил Васильевич 14
 Лотце, Рудольф Герман 62, 86, 133
 Лотман, Юрий Михайлович 286
 Льюис, Джордж 26, 27, 151
 Лэйрд, Джон 159, 160
 Мак-Интайр, Алэсдейр 293
 Маколей, Томас Бабрингтон 170
 Максвелл, Джемс Клерк 138
 Мак-Таггарт, Джон Мак-Таггарт Эллис 86—94, 103, 114, 299
 Мандл, Клемент 297
 Марк, Зигфрид 5
 Маркс, Карл 3, 8, 44, 55, 77, 116, 236, 244, 255, 269
 Маркузе, Герберт 102, 103
 Маркузе, Людвиг 8
 Мартино, Джемс 39, 41
 Мах, Эрнст 159, 160, 161, 194, 207
 Мейнонг, Алекснус 159, 183
 Мельвилль, Юрнй Константинович 5, 10
 Милль, Джон Стюарт 8, 27—29, 31—34, 37, 38, 41, 92, 203, 220
 Милл А. 61, 100
 Минковский, Герман 149
 Морган, Конви Ллойд 113, 124, 148, 151—153, 155, 157
 Монтефиоре, Алан 290
 Мотас, Стефан 105
 Мур, Джордж Эдвард 5, 124—131, 146, 157, 159, 186, 191, 193, 207, 251, 270
 Мэллок, Уильям 16, 23
 Мэнсель, Генри Логвиль 30
 Мьюр, Джордж Р. 247
 Нагасена 67
 Нагель, Эрнст 133
 Нанн, Перси 159, 160
 Нарский, Игорь Сергеевич 5, 10, 183, 184
 Нейрат, Отто 252
 Ницше, Фридрих 116, 186, 187
 Ньютон, Исаак 31, 74, 232
 Огден, Чарлз 284, 288
 Остин, Джон 262, 267
 Пассмор, Джон 46, 86, 159, 186, 267, 271, 272, 302
 Перельман, Хаим 119
 Петрович, Гайо 199
 Пиаже, Жан 119
 Пирранделло, Лунджи 286
 Пирс Чарлз Сандерс 108, 117, 171
 Платон 54, 233, 247, 257, 299
 Плейс, У. Т. 299
 Плотин 88
 Поллит, Гарри 300
 Поппер, Карл 211, 226—250, 297, 300, 301
 Порфирий 98
 Прайс, Генри Хебберли 159, 162, 299
 Праут, Уильям 13
 Причард, Гарольд Артур 101, 159, 162
 Протагор 106, 122
 Райл, Гилберт 262—265, 268—275
 Райхенбах, Ганс 5, 227
 Рамсей, Фрэнк Плэмpton 176
 Рассел, Бертран 4, 7, 56, 82, 102, 145, 147, 159, 161, 168—172, 174—196, 203—208, 218, 233, 239, 240, 243, 249, 265, 299
 Рей, Абель 132
 Рескинн, Джон 16
 Рид, Томас 130, 160
 Риль, Алонс 163
 Риман, Георг Фридрих Бернхард 170
 Ричардс, Ливор Армстронг 284, 288
 Ришар, Жан 176
 Ройс, Джосайя 4, 72, 73
 Рэмни, Джон 38
 Рэшдолл, Хастингс 105
 Сантаяна, Джордж 163
 Свифт М. 72
 Селларс, Рой Вуд 163
 Сепир, Эдвард 276
 Сет, Эндрю 74, 75, 80, 163
 Скотт, Вальтер 180
 Смарт Дж. (J. J. C.) 299
 Смирнова, Елена Дмитриевна 215

- Смит, Адам 74
 Смит, Норман Кемп 159—161
 Смэтс, Ян Хрнстиан 301
 Сократ 258
 Спенсер, Герберт 27, 30, 31,
 34—38
 Спиноза, Барух (Бенедикт) 88,
 189
 Стефенсон, Джордж 74
 Стаут, Джордж Фредерик 105
 Стёрлинг, Джеймс Хстчинсон
 54, 55, 57, 81
 Стёрт, Генри 105
 Стросон, Питер Фредерик 274—
 282
 Стюарт, Бальфур 23

 Тарский, Альфред 251
 Тик, Людвиг 286
 Тиндаль, Джон 16, 22
 Тейлор, Брук 170
 Томлин Э. У. Ф. 96
 Тренделенбург, Фридрих
 Адольф 158
 Тулмин, Стивен 294
 Тэт, Питер Гатри 23

 Уайтхед, Альфред Норт 102,
 134—143, 147, 171—174, 177,
 205
 Уатт, Бенджамен Джемс 74
 Уисдом, Джон 101, 262, 265—
 267, 293, 294
 Уорд, Джемс 41, 42
 Уорнок, Джеффри 130, 162,
 298
 Уорф, Бенджамен 276, 277

 Файхнгер, Ганс 201
 Фалес 232
 Фарадей, Майкл 13, 232
 Фейгл, Герберт 299
 Фейерабенд, Пол 299
 Ферье, Джеймс Фредерик 53, 54
 Фихте, Иоганн Готлиб 53, 54
 Флетчер, Джон 181
 Флинт, Роберт 39, 40
 Флю, Антони 293
 Фокс, Ральф 300

 Фома Аквинский 186
 Фреге, Готлоб 171, 174, 233
 Фрейд, Зигмунд 243
 Фрээр, Александр Кемпбел 28,
 39
 Фуко, Мишель 287

 Хайдеггер, Мартин 200, 241,
 277
 Хайнеман, Фриц 5
 Хаунсон, Джордж Холмс 105
 Хаякава, Сэмюэл Ичи 251
 Хевр, Ричард 289—291
 Хикс, Джордж Дэвис 124, 163—
 165
 Холдейн, Ричард Бёрдон 133

 Чейз, Стюарт 251
 Чудинов, Энгельс Матвеевич
 140

 Швырев, Владимир Сергеевич
 10
 Шеллинг, Фридрих Вильгельм
 Иосиф 53, 54
 Шиллер, Фердинанд Каннинг
 Скотт 5, 104, 106—121
 Шопенгауэр, Артур 69, 80, 200
 Шредер, Фридрих Вильгельм
 Эрнст 171
 Штегмюллер, Вольфганг 215,
 260, 261

 Эддингтон, Артур 133
 Эйнштейн, Альберт 113, 133,
 149, 150, 232, 243
 Энгельс, Фридрих 7, 18, 20, 22,
 33—35, 44, 90, 138, 213, 214,
 248
 Эктон, Гарольд Б. 300
 Эпикур 141
 Эпименид 174
 Эрмсон, Джемс Оли 253

 Юм, Давид 19, 29, 30, 160,
 168, 181, 182, 184, 203, 211,
 229, 233, 239, 258
 Юэлль, Уильям 31

 Ясперс, Карл 241

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Глава первая. ИДЕЙНАЯ БОРЬБА В АНГЛИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕСТЕСТВОЗНАНИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.	11
1. Естественнонаучный материализм XIX в.	13
2. Английский позитивизм XIX в.	25
3. Реформа логики в XIX в.	43
Глава вторая. АНГЛИЙСКИЙ АБСОЛЮТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ	53
1. Становление абсолютного идеализма	54
2. Явление и действительность: абсолютный идеализм Френсиса Брэдли	61
3. Ценность и судьба индивидуального. Б. Бозанкет	74
4. От абсолютного идеализма к персонализму. Джон Мак-Таггарт	86
5. Идеалистический историзм. Р. Дж. Коллингвуд	94
Глава третья. АНГЛИЙСКИЙ ПРАГМАТИЗМ — «ГУМАНИЗМ»	104
1. Прагматизм и «гуманизм»	106
2. От формальной логики к иррационализму: логика Ф. К. С. Шиллера	117
Глава четвертая. РЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	123
1. Неореализм как «здравый смысл». Дж. Э. Мур	125
2. Неореализм и научное познание	132
3. Неореализм и проблема эволюции. С. Александер и К. Ллойд Морган	148
4. Эволюция и судьбы реалистической философии в Англии	159

Глава пятая. СТАНОВЛЕНИЕ НЕОПОЗИТИВИЗМА: БЕРТРАН РАССЕЛ И «ТРАКТАТ» ЛЮДВИГА ВИТГЕНШТЕЙНА	167
1. Математика, логика и философия	169
2. Философия логического атомизма	184
Глава шестая. ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ	207
1. Логический позитивизм А. Ж. Айера	210
2. Карл Поппер и кризис логического позитивизма	226
3. О социальном содержании неопозитивизма	237
Глава седьмая. ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	251
1. «Философские исследования» Витгенштейна — источник лингвистической философии	253
2. Смысл и практика лингвистического анализа	262
3. Лингвистическая философия и «метафизика»	268
4. Лингвистическая философия как идеология	288
Заключение	296
Цитируемая литература	303
Указатель имен	312

Богомолов А. С.
Б 74 Английская буржуазная философия XX века.
М., «Мысль», 1973.
317 с.

Постоящая книга представляет собой изложение и критический анализ основных направлений британской буржуазной философии от конца XIX в. до наших дней. Основное внимание в работе уделено взглядам английских буржуазных философов на проблемы теории познания и онтологии.

Богатая фактическим материалом и интересными наблюдениями над эволюцией буржуазного мировоззрения за последние сто лет, книга представляет интерес не только для специалистов, но и для массового читателя.

0151-145
Б 004 (01)-73 16-73

1 ФБ

Богомолов, Алексей Сергеевич

**АНГЛИЙСКАЯ БУРЖУАЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА**

Редактор *Л. А. Фикельберг*
Младший редактор *И. Танана*
Оформление серии художника *К. И. Чистякова*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *С. П. Лебедева*
Корректоры: *И. В. Равич-Щербо, Т. М. Шпиленко*

Сдано в набор 1 февраля 1973 г. Подписано в печать 26 апреля 1973 г. Формат бумаги 84×108¹/₃₂, № 1. Усл. печатных листов 16,8. Учетно-издательских листов 16,963. Тираж 22 000 экз. А 03768. Цена 1 р. 31 к. Заказ № 226.

Издательство «Мысль»
117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 5 «Союзполиграфпрома» при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательства, полиграфии и книжной торговли. Ленинград, Центр, Красная ул., 1/3.

**В 1973 г.
в издательстве «Мысль»
выйдет книга по философии:**

Философия Гегеля и современность. 25 л., 2 р. 30 к. —
Авт.: М. Т. Иовчук, Б. М. Кедров, Т. И. Ойзерман и др.

В книге, издаваемой под редакцией чл.-корр. АН СССР Т. И. Ойзермана, доктора философских наук Л. Н. Суворова, И. С. Нарского, Е. П. Ситковского, В. В. Соколова, подытоживаются исследования крупнейших советских философов, а также ученых других социалистических стран по философии Гегеля. В основу ее положены доклады участников VIII Международного гегелевского конгресса.

Авторы книги анализируют важнейшие аспекты философского наследия Гегеля: проблемы диалектической логики, проблемы общественного развития, вопросы истории философии и эстетики. Они показывают современное значение гегелевских идей: идейную борьбу вокруг них.